

Nazaire Bitoto Abeng

Scheitern die Inkulturationsbemühungen des Christentums in Afrika?

Die Berührung Afrikas mit dem christlichen Glauben wird von manchen westlichen Kirchen immer noch vorwiegend mit Kolonisation und Mission verknüpft. Die Anfänge der Kirche in Nordafrika indes gehen auf die Zeit der Apostel zurück. Schnell bekam Nordafrika im theologischen, philosophischen und auch im literarischen Bereich eine führende Position. Origenes, Kyrill und Athanasius waren die hervorragenden Köpfe der berühmten Schule von Alexandrien. Wissenschaftler wie Cyprian und Tertullian stammen aus der Küstenregion Nordafrikas. Die Werke des heiligen Augustinus bleiben für die Kirche auch im westlichen Raum ein unschätzbare Reichtum. Die alte koptische Kirche Ägyptens, die Kirche von Äthiopien sowie die (griechische) Kirche des Patriarchats von Alexandrien verfügen über Erfahrungen, die für die Weltkirche insgesamt von Bedeutung sind¹. Im 7. Jahrhundert aber wurde die Christianisierung Nordafrikas (1. Phase) durch den Islam gestoppt.

Mit der Ankunft portugiesischer lateinischer Christen nach einem Konkordat mit dem Papst begann eine neue Phase der Christianisierung Afrikas (südlich der Sahara: Kongo, Angola, Sambia; 2. Phase). Einen «Höhepunkt» erreichte sie während der Kolonialära des 19. Jahrhunderts. Seit dieser letzten «dritten Phase» nennt man Afrika ein «Missionsland»

Um der Frage nachzugehen, ob die Inkulturationsbemühungen in Afrika scheitern, war es angebracht, diesen historischen Hintergrund der Christianisierung Afrikas kurz zu skizzieren. Im Vordergrund der weiteren Überlegungen steht die Frage, in welchem Verhältnis die Entwicklung der Christianisierung Afrikas zu dem Bild der katholischen Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht.

1. Die afrikanische Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Insbesondere für die «dritte Phase» gilt, daß Kolonisierung und Missionierung Afrikas Hand in Hand ging. Die Französische Revolution (1789), die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit proklamierte, hat die Berliner Konferenz (1884), in der Afrika mitsamt seinen Bewohnern unter westliche Nationen aufgeteilt wurde, nicht verhindern können. Kolonisation und Mission erfolgten von Anfang an nach dem Prinzip: «Einige sind gleicher als die anderen». Die «anderen», in diesem Fall die Schwarzen, galten damals als Völker ohne Zivilisation, ohne Religion, ohne Kultur; und der Missionar sah sich beauftragt, in Afrika zwar nicht Reichtum und Bequemlichkeit zu sichern, aber unsterbliche Seelen zu retten, sie für den Himmel zu gewinnen. Mission verstand sich zudem als die Pflicht, die im Abendland historisch entwickelten Gesellschafts- und Kirchenmodelle, Kulturen und Theologien als Kulturgut für die ganze Menschheit, als Maßstab der Universalität zu verbreiten. Für dieses Missionsverständnis war jede Annäherung des Christentums an andere Kulturen und Religionen, jeder mögliche Berührungspunkt des Evangeliums mit ihnen undenkbar.

So lieferten die Missionare einen offenen Kampf gegen die afrikanischen Sitten und soziopolitischen Strukturen, die den Normen des Abendlandes nicht entsprachen. Im sozialen Bereich stellten sie die Bekämpfung der Polygamie ins Zentrum ihrer Politik. Äußere religiöse Erscheinungsformen aus dem Alltag der Schwarzen, wie zum Beispiel die Pubertätsriten oder die mit der Herstellung von Medizinern oder der Ahnenmasken verbundenen Riten, wurden ohne Rücksicht auf ihre gesellschaftliche Relevanz verboten. Die aus diesen verschiedenen Riten entstandenen Bünde und ihre «Priester» — von den Missionaren Zauberer oder Medizinern genannt — wurden als Hindernisse für die Missionsarbeit abgestempelt und entsprechend bekämpft, ebenso wie die Häuptlinge, die als Bewahrer der «Zauber- und Ritenspiele» galten.

Um ihre Anhänger der Polygamie und dem Einfluß der Zauberer zu entziehen, konzentrierten sich die Missionare überall in Afrika auf die Bildung «christlicher» Familien und Vereine, die in Dörfern — abgetrennt von den Heiden — zu-

sammenleben sollten. Eine Begegnung zwischen afrikanischer Tradition und Christentum fand im Rahmen dieser Zielsetzung keinen Platz: Die neuen Christen sollten eher eine geschlossene Macht und damit widerstandsfähig gegenüber den heidnischen Anreizen werden. Ersatz dafür sollten die Stiftungsfestlichkeiten der Vereine und die kirchlichen Festtage bieten².

Die afrikanischen Kirchen wurden so — ihrer Struktur und ihrem Gehalt nach — Kopien ihrer westlichen Vorbilder. Das Christentum wurde in Afrika adaptiert, und zwar genau so, wie es sich in Europa entwickelt hat, d.h. geprägt von römischem Recht und westlichen Kulturen. Bestenfalls die Fassade, das «Gesicht» war «indigenisiert»,

2. Das Zweite Vatikanische Konzil als Einleitung einer neuen Epoche in der Missionsgeschichte

Vereinzelte hatten bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Missionare wie auch einige päpstliche Dokumente zur Achtung vor den fremden Kulturen aufgerufen. So forderte, um nur ein paar Beispiele zu nennen, Papst Pius XII. in seiner Enzyklika «Summi Pontificatus» vom 20. Oktober 1939, alle Sitten und Gebräuche anderer Völker wohlwollend zu prüfen und sie zu schützen, soweit sie nicht auf religiösen Irrtümern beruhen³. 1951 erinnerte derselbe Papst in «Evangelii Praecones» an die Tradition der Kirche, wonach das Evangelium das Gute, Schöne und Achtbare bei den Völkern, die das Evangelium annehmen, nicht zerstört⁴.

Das Zweite Vatikanische Konzil entwarf in Weiterführung der Gedanken von Pius XII. den Rahmen für ein neues Missions- und Kirchenverständnis. Was die Beziehungen der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen anbetrifft, forderte das Konzil die Anerkennung und Förderung der geistigen und sittlichen Güter und kulturellen Werte, die sich bei den Völkern finden (AG 22), und damit auch die Anerkennung der Heilsmöglichkeiten für die Nichtbekehrten. Die Konstitution «Lumen gentium» wurde von den Afrikanern als ein Dokument empfunden, das den christlichen Glauben mit der afrikanischen Welt versöhnt.

Nach dem Eurozentralisierungsprozeß, der die Missionspädagogik kennzeichnete, entwickelte das Zweite Vatikanische Konzil ein neues Kirchenmodell, das von der eurozentrischen

Sicht fortführen soll hin zu einer weltweit verwurzelten, polyzentrischen Kirche. Die Beziehungen zwischen der Kirche von Rom und den anderen Kirchen und ihre gemeinsame Verantwortung für die Weltkirche wurden mit dem Leitwort Kollegialität umschrieben. Der Papst als Bischof von Rom soll nun die legitime kulturelle Pluriformität der verschiedenen Ortskirchen garantieren (LG 23).

2.1 Die Inkulturation aus der Sicht der afrikanischen Kirche

Die Übernahme, ja Verinnerlichung von entfremdenden Werten der Herrschenden in Gestalt eines euro-amerikanischen Christentums ist für die afrikanischen Völker nicht nur ein individuelles, sondern auch ein soziales, kulturelles und politisches Problem. Echte Inkulturation muß daher ein Prozeß der Befreiung von diesem abendländischen Interpretationsmodell sein.

Inkulturation als Heimischwerden des christlichen Glaubens in einer bestimmten Ortskirche durch eine dialektische Auseinandersetzung des Evangeliums mit dem betreffenden Volk und seiner Kultur in seinem je eigenen soziopolitischen Kontext — das bedeutet Inkarnation, Fleischwerdung des christlichen Glaubens in dieser Kultur, in diesem Volk.

In der Dynamik der schwarzafrikanischen Kultur gibt es keine Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Das Weltliche ist der Ort, an dem das Heilige, das Geweihte sich entfaltet und sich erfahren läßt. Die afrikanische Symbolik versteht sich als Sprache, als Bindeglied zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Sie drückt ein Lebensdrama aus, einen Kampf zwischen Leben und Tod, und das Schicksal des Menschen bezieht seinen Sinn aus dem Sieg des Lebens über den Tod. So besteht eine Kontinuität zwischen dem Schicksal des Menschen und dem des Kosmos, und die Rettung des Menschen (Heilsdienst) ist zugleich die Rettung seiner Umwelt (Weltdienst).

2.2 Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und den Kulturen in der Apostelgeschichte

Ähnlich wie heute die Afrikaner, so standen auch die ersten Christen vor der Frage, ob sie

weiterhin nach ihrer jüdischen Tradition leben konnten und ob diese Tradition verpflichtend werden sollte für alle, die vom Paganismus zum Christentum kamen. In seiner Untersuchung «Die Kirche der Apostel: ein Modell der Inkulturation?»⁵ macht M. Dumais deutlich, daß die Juden, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrten (die Jünger Jesu, Paulus, die nach dem ersten Pfingstfest Bekehrten), weiter nach ihrer jüdischen Tradition gelebt haben. Angesichts dieser Verwurzelung des Christentums in der jüdischen Tradition wurde es von vielen Juden und Römern zunächst als eine unter mehreren Strömungen des Judentums (Pharisäer, Sadduzäer usw.) angesehen.

Hinsichtlich der Heiden (Griechen), die den christlichen Glauben annahmen, läßt die Apostelgeschichte eindeutig erkennen, daß die zum Judentum gehörenden Gesetze und Traditionen für sie nicht verbindlich waren. Die Bekehrung der Nicht-Juden, der Heiden bzw. der Griechen verursachte die ersten Auseinandersetzungen zwischen dem im jüdischen Milieu gewachsenen Christentum und der hellenistischen Kultur, bis sich das Konzil von Jerusalem die Empfehlung des Jakobus zu eigen macht: «Darum halte ich es für richtig, den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden (jüdische Tradition und Kultur⁶); man weise sie nur an, Verunreinigungen durch Götzen (Opferfleisch) und Unzucht zu meiden und weder Ersticktes noch Blut zu essen» (Apg 15,19–20).

Die wichtigste Lehre, die aus diesem Teil der Apostelgeschichte zu ziehen ist, scheint mir die zu sein, daß sowohl im jüdischen als auch im heidnischen (hellenistischen) Milieu die Inkarnation des Evangeliums innerhalb der jeweiligen Kulturen und Traditionen und durch sie geschah. Im Bereich der Vermittlung werden die Griechen zum Verständnis des Glaubens hingeführt nicht durch die Weisheit des Alten Testaments, sondern durch die der griechischen Dichter und Philosophen, durch die traditionelle hellenistische Religion (Apg 14,15–17; 17,22–31).

Inkulturation als Heimischwerden des Evangeliums in Wort und Tat setzt einen vollendeten Inkulturationsprozeß des Subjektes voraus⁷. Immer wird bei den Zusammenkünften der afrikanischen Bischöfe die Forderung erhoben, daß die Afrikaner die eigenen Subjekte der Inkarnation des Christentums in Afrika sein

sollen. Was ist aus dieser Forderung und Erwartung geworden?

3. Scheitern die Inkulturationsbemühungen in Afrika?

Diese Fragen können im Rahmen eines Artikels sicher nicht erschöpfend beantwortet werden. Die positive Wende in der Geschichte der Kirche, die wir Papst Johannes XXIII. mit seiner Einladung zur Deutung der Zeichen der Zeit zu verdanken haben, ist ein Aufruf an die Weltkirche — insbesondere an uns Afrikaner —, alle Inhalte und Bräuche, von der Familie bis hin zu Staat und Kirche, dahingehend zu untersuchen, ob sie ein echtes — in unserem Falle ein afrikanisches — Christsein verhindern oder fördern.

3.1 Die Strukturen der afrikanischen Kirche als Rahmenbedingungen für die Inkulturation?

Betrachtet man die hierarchische Struktur der afrikanischen Kirche, so erscheint sie als getreues Abbild der Struktur der europäischen «Mutterkirche».

Die neue Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die kollegiale Verantwortung der Bischöfe verkündete, leitete zugleich die Entwicklung nationaler und regionaler Bischofskonferenzen in Afrika und Madagaskar ein. Es ist jedoch erwähnenswert, daß bereits 1961 die Bischöfe Ostafrikas eine Vereinigung gegründet hatten (ITEBEA = International Episcopal Board of Eastern Africa), um gemeinsam über die Probleme der Kirche dieser Region zu beraten. Dieses Gremium wurde 1970 ausgeweitet zur Vereinigung der Bischofskonferenzen von Ostafrika (AMECEA).

Für ganz Afrika und Madagaskar wurde 1972 in Nairobi eine kontinentale Bischofskonferenz (SECAM = Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) gegründet, bestehend aus drei Hauptkommissionen, der theologisch-pastoralen, der sozial-juristischen und der finanziell-administrativen Kommission.

Die katholische Kirche Afrikas verfügt heute über vier theologische Institute, die als Laboratorien der theologischen Reflexion in Afrika gesehen werden, sowie über zahlreiche Vereinigungen und Forschungszentren. Die Vereinigung afrikanischer katholischer Exegeten, von SE-

CAM gegründet, die Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA), 1977 gegründet, und das Forschungszentrum für afrikanische Religionen/CERA) spiegeln die Option der afrikanischen Kirche für eine gelungene Inkarnation des Evangeliums im heutigen soziopolitischen Kontext Afrikas wider.

Welche konkreten Inkulturationsansätze sind heute in Afrika erkennbar?

3.1.1 Afrikanische Erfahrung von Inkulturation

In folgenden Bereichen hat afrikanisches Christsein bereits Wurzeln geschlagen:

Liturgie

Jede Aktualisierung jüdisch-christlicher Riten ist eine Interpretation der christlichen Botschaft aus dem sozio-kulturellen Kontext des jüdischen Volkes. Afrikanische Riten und Symbole sollten Eingang finden in diese Aktualisierung, um die christliche Botschaft für den Afrikaner verständlich und relevant zu machen.

Seit dem II. Vatikanum sind die afrikanischen Kirchen darum bemüht, christliche Liturgie mit afrikanischer Symbolik, mit afrikanischem Verständnis von Feiern und Leben, mit afrikanischer Musik und Kunst in Einklang zu bringen. Die liturgischen Lieder und Tänze in Ndzomelen, Yaoundé, sind immer ein besonderer Anziehungspunkt für afrikanische Christen, die nach ihrem ureigensten Verständnis von der Feier eines Festes lebendige Abendmahlsgemeinschaft miteinander feiern. Nach langjährigen Verhandlungen wurde 1986 eine Vereinbarung über den zairischen Ritus zwischen einer zairischen Bischofskommission und einer Abordnung der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst erzielt. Wenn das Volk Gottes in Zaire auch längst begonnen hatte, seine Stimme zum Lobe Gottes nach diesem Ritus zu erheben, so war es für Kardinal Malula doch eine große Freude, noch erleben zu dürfen, wie dieses lebendige Zeugnis der Inkulturation einer afrikanischen Ortskirche, für das er sich so sehr eingesetzt hatte, offiziell anerkannt und integriert wurde in eine kulturell polyzentrische Weltkirche. Zu den wichtigsten Elementen dieses Ritus gehört unter anderen die Öffentliche Verehrung afrikanischer Ahnen in einem katholischen Gottesdienst, die Einbeziehung und Heiligung afrikanischer religiöser Traditionen sowie die

Aufforderung an die Afrikaner, für die Heiligsprechung ihrer eigenen Heiligen einzutreten.

Die Rolle der Laien in Afrika

Eine durch die Ekklesiologie der Gegenreformation verstärkte Macht der klerikalen Welt hatte den Laien praktisch auf ein «Versorgungskind» reduziert. Das II. Vatikanische Konzil aber sieht die Laien als durch Taufe und Firmung gleichwertige Mitwirkende am Aufbau der Kirche (LG 33). In den afrikanischen Kirchen haben die Laien sich diese Rolle von Anfang an zu eigen gemacht. In einem Hirtenbrief der angolanischen Bischöfe heißt es: «... Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß, als die ersten Missionare in Angola ankamen, das Evangelium bereits von einigen Angolanern verkündet worden war. Diese hatten in Lissabon die Taufe empfangen und nach ihrer Rückkehr in die Heimat ihren Landsleuten mit großer Begeisterung den Glauben verkündet. In der Tat waren die ersten Evangelisatoren in Angola angolanische Laien-Katechisten.»⁸ Diese Aussage trifft nicht nur auf Angola, sondern auf weite Teile der afrikanischen Kirche zu.

1973 entwickelte Kardinal Malula im Rahmen des Laienapostolates ein Pilot-Projekt, das zwei Jahre später in das Stadium seiner praktischen Verwirklichung trat, als der Kardinal die ersten acht Pfarreien seiner Diözese jeweils einem «Mokambi wa paroisse», einem Laien-Verantwortlichen anvertraute.⁹ Die Bakambi (Plural von Mokambi) sind in der Regel allen Familien der Umgebung bekannt. Sie sind voll und ganz integriert in das Leben des Volkes, in dessen Dienst sie stehen. Kardinal Malula betonte, daß der Mokambi, der alle pastoralen Funktionen in der Pfarrei — außer Eucharistiefeier und Beicht hören — ausübt, keinen Ersatz für den Priester darstellt. Über die Antwort auf eine pastoralmissionarische Notwendigkeit hinaus wollte der Kardinal damit ein Zeichen setzen, daß die Verantwortung der Laien in der afrikanischen Kirche ernst genommen wird.

Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften

In einer Kirche, die sich als «Communio» versteht, ist der Heildienst eine solidarische und gemeinschaftliche Aufgabe aller. Seit Ende der sechziger Jahre bemühen sich die Afrikaner, eine Ekklesiologie zu entwickeln, die mit der Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften die

sem Gemeinschaftssinn Rechnung trägt. Am Ende einer Studientagung (1973) der Bischöfe der AMECEA, die sich mit der Zukunft ihrer Kirche im Jahre 1980 und darüber hinaus beschäftigte, hieß es in der Schlußerklärung: «Kirchliches Leben muß sich aufbauen auf lebendigen Gemeinschaften, in denen das Alltagsleben und die tägliche Arbeit ihren Platz haben. Es sollten Gruppen sein, deren Wesen ganz einfach ist, deren Mitglieder untereinander wahre zwischenmenschliche Beziehungen unterhalten und ihre gegenseitige Verbundenheit sowohl im Leben als auch bei der Arbeit erfahren können»¹⁰. Die Aufgabe, die einer Kleinen Christlichen Gemeinschaft anvertraut wird, ist die Verantwortung für jedes Mitglied in allen Lebensbereichen (Religion, Politik, Feldarbeit, Wirtschaft usw.), so daß die Dichotomie zwischen Evangelium und Leben, zwischen Glaube und Kultur immer mehr abgebaut wird.

Ökumenismus und Dialog

«Man hat den Afrikanern ein gespaltenes Christentum gebracht, ohne ihnen den Grund für diese Spaltung zu nennen. Darum will der Ökumenismus in Afrika sich nicht mit der Erörterung von Streitfragen aufhalten, sondern sich um Zusammenarbeit bemühen.» Diese Äußerung von Kardinal Malula bei seiner Eröffnungsrede anlässlich der SECAM-Vollversammlung von 1987 spiegelt eine von vielen afrikanischen Christen geteilte Einstellung wider.

Zwischen 1960 und 1975 sind in manchen afrikanischen Ländern ökumenische Zentren errichtet worden. Das Priesterseminar von Tamale, Ghana, ist eines dieser Zentren, in denen protestantische Pfarrer und katholische Priester regelmäßig zur gemeinsamen Reflexion pastoraler Fragen und Aktionen zusammenkommen. Die im Jahre 1977 gegründete Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA) ist zur Zeit mit der Ausarbeitung einer afrikanischen Kirchengeschichte befaßt in einem gemeinsamen Projekt der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt.

Diese Beispiele sollen nicht den Eindruck erwecken, die Inkulturation/Inkarnation des Christentums in Afrika verlaufe reibungslos. Die Westkirchen, die das Evangelium jahrhundertlang in «westlichen» Kulturformen und Machtstrukturen gefesselt haben, tun sich

schwer, in den Kategorien des Glaubens die Zeichen der Zeit zu erkennen, und laufen damit Gefahr, Inkulturationsansätze in Afrika im Keim zu ersticken.

3.2 Erfahrungen des Scheiterns von Inkulturationsbemühungen in Afrika

Nicht wenige afrikanische Katholiken, die die Apostelgeschichte erst nach der Verbreitung der Bibel in ihrer Muttersprache von den siebziger Jahren an kennengelernt haben, haben damit die eigentliche biblische Basis ihres Glaubens gefunden, von der sowohl der gesamte Inkulturationsprozeß der Afrikaner — die heute «ihre eigenen Missionare» sind — als auch das Verhältnis der afrikanischen Ortskirche zur Weltkirche nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt wird. Manche afrikanische Kirchen finden die bisherigen Inkulturationsansätze im Vergleich zu denen der gleichaltrigen Kirchen des ersten Jahrhunderts wie auch zu den Verheißungen und Impulsen des II. Vatikanums nicht ausreichend. Die Fragen, was können wir tun, wie müssen wir leben, damit unser Christsein eine Herausforderung wird, die unser Volk motiviert, sich für ein gerechtes und modernes Afrika einzusetzen, bleiben weithin unbeantwortet.

3.2.1 Die Sekten als Zeichen des Scheiterns der Inkarnation des Evangeliums in Afrika

Als Ergebnis einer Studientagung (18. – 24.4. 1988) über die Ursachen der Entwicklung und Zunahme der Sekten in ihrem Land kamen die Bischöfe aus Kongo zu dem Schluß, daß die Sekten vielfache Antworten und Lösungen auf die existentiellen Probleme und Fragen der afrikanischen Frauen und Männer — Hunger, Dürre, Bruderkriege, wirtschaftliche und politische Krisen — anbieten. Vor allem aber verstehen sie es oft besser als die großen Kirchen, eine Atmosphäre warmer Mitmenschlichkeit entstehen zu lassen, in der Gemeinschaftsgeist und gegenseitige Hilfe wachsen und gedeihen. Als weitere Ursache für das rapide Anwachsen der Sekten nennen die Bischöfe die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Leben, afrikanischer Tradition und westlichem Modernismus. In den traditionellen afrikanischen Religionen wird Gott als Vermittler von Kraft, Gesundheit, Reichtum und Schutz gese-

hen, als ein Gott, der sich um den ganzen Menschen und um alles kümmert, was das irdische Leben betrifft. Man erwartet nicht, wie in der christlichen Kirche, das «Teilen» des göttlichen Lebens. In einem Artikel in «Spiritus» sieht J. Bouekassa die Sekten als ein Zeichen der Zeit, denn sie schlagen ihre Wurzeln dort, wo die offiziellen Kirchen sich zurückhalten: im Bereich der Magie, der Transzendenz, der Reinkarnation, der Zauberei, der Heilung. . .¹¹

3.2.2 Scheitern in den Beziehungen Weltkirche-Ortskirche

Trotz der Behauptung, die afrikanische Kirche sei eigenständig geworden, bleibt sie unter einer gewissen Bewachung der westlichen Kirche. Die Widersprüchlichkeit der sogenannten Anerkennung offenbart sich im *Scheitern der Versuche*, die die afrikanische Kirche seit dem II. Vatikanum unternahm, eine strukturelle und kulturelle Autonomie aufzubauen, die ihren gesellschaftlichen Gegebenheiten entspricht. Zur Erläuterung seien folgende Beispiele genannt: Laienapostolat, Priesterstatus, Ehe, afrikanisches Konzil.

Laienapostolat

Mehr als die anderen Ortskirchen hat die Kirche Afrikas das II. Vatikanum als Pfingstfest und hoffnungstragende Kraft für das unter der alltäglichen Tragödie von Repression, Korruption, Ausbeutung und Hunger leidende afrikanische Volk empfunden. Mit der den Gemeinsinn neu belebenden Wirkung dieses «Pfingstfestes» hat es sich die Kirche Afrikas zur Aufgabe gemacht, die ererbte, auf den Klerus zentrierte Form der Kirche, die bei den Laien keine Begabung und Verantwortung wahrhaft fördert, allmählich umzustrukturieren in eine Kirche, die Charismen fordert und fördert, die jedem einzelnen zugesteht, am Offenbarungsgeschenk des Geistes Anteil zu haben zum Nutzen aller anderen¹². Letztendliches Ziel dieser Option ist es, dem lange Zeit quasi entmündigt gehaltenen Volk Gottes das Wort zurückzugeben und es zum aktiven Subjekt der Inkarnation des Evangeliums im sozio-kulturell-politischen Kontext Afrikas zu machen. Für Bischof Sarpong aus Accra besteht diese Aufgabe hauptsächlich darin, die Laien aufzurufen, bei Entscheidungen und deren Umsetzung in die Tat mitzuwirken¹³. Das bedeutet für die Amtskirche eine Entprivatisierung der ver-

heißenen Gaben, die Erkenntnis und das Eingeständnis, daß der Pfingsttag für alle Christen und nicht nur für den Klerus in der Reihenfolge Papst-Bischöfe-Priester gekommen ist. Diese Hoffnung aber hat Rückschläge erlitten.

Bei der Evaluierung verschiedener Tagungen des Gaba-Instituts zur Vorbereitung der Römischen Bischofssynode 1987 über die Laien kam AFER¹⁴ zu der Feststellung, daß diese Bischofssynode über die Probleme der Laien ohne deren Anwesenheit diskutieren wird, nachdem nur einige wenige Laien nach Gutdünken der Ortsbischöfe zuvor konsultiert wurden. Das Predigtverbot reduziert die Aufgabe der Laien (Bakambi) auf das Zuhören, auf bloßes Reagieren, und verhindert die Entfaltung eigenverantwortlicher Kreativität und Ideen.

Priesterstatus

Um der strukturellen Abhängigkeit zu entgehen, die sie durch fremde Gelder und fremdes Personal letztlich in einer enthumanisierenden Bettlermentalität gefangenhält, fühlt sich ein großer Teil der afrikanischen Kirche verpflichtet, neue Lebensformen zu entwickeln, die für die Afrikaner Zukunftsträger sein können, anstatt lediglich die überkommenen Institutionen der Christenheit in Gang zu halten und zu verwalten. Wenn auch das Laiendienstamt des Mokambi keine Vorstufe zur Priesterweihe ist, so sieht Bischof Ndayen aus Zentralafrika darin doch keinen Grund, den verheirateten Gemeindevorstehern gewisse priesterliche Tätigkeiten weiterhin vorzuenthalten¹⁵, denn das Einheimischwerden, die tatsächliche Verwurzelung der Kirche verwirklicht sich nur in dem Maße, als die Gemeinden mit den Mitteln und Möglichkeiten leben, die ihrem eigenen Boden entstammen. Dazu äußerte sich der Bischof u. a. mit folgenden Worten: «Von allen Priesteramtskandidaten den Zölibat zu verlangen, erscheint mir als unstatthaft. Das ist nicht das Evangelium. Ich würde es vorziehen, wenn man den Leuten die Freiheit ließe. Damit wären die Schwierigkeiten zwar nicht beseitigt, es wird sie immer geben; aber ich ziehe es vor, ihnen in einem Klima der Freiheit und nicht in einer Atmosphäre des Zwanges zu begegnen.»¹⁶

Ein Beispiel dafür gibt es: Ohne die Einheit in Frage zu stellen, werden Gebräuche und Privilegien des Koptischen Ritus von Rom anerkannt und respektiert. Was die Wahl der Bischöfe und

den Priesterstatus betrifft, so können z.B. verheiratete Männer zur Priesterweihe zugelassen werden, und der Patriarch wird nicht von Rom, sondern von einer Bischofssynode bestimmt. Die Katholiken in Ägypten verfügen über sieben verschiedene Riten, unterteilt in lateinische und orientalische Riten¹⁷.

Ehe

Den afrikanischen sozialen Strukturen, Wertvorstellungen und Erwartungen entsprechend, ist die Heirat ein von zwei Verwandtschaftsgruppen ausgehandeltes Bündnis. Der Ehekonsens ist ein wachsender kommunaler Prozeß von vielen Verhandlungen, Zeremonien, von gegenseitigem Kennenlernen und Helfen, der sich über mehrere Jahre erstreckt. Die Ehe ist vollzogen mit der Bezahlung der Mitgift und wird besiegelt mit der Geburt eines Kindes. Die Vollendung dieses Prozesses verleiht der Ehe ihre Gültigkeit und bedingt jede weitere standesamtliche oder kirchliche Form der Eheschließung. Die Debatten über traditionell-afrikanische und westlich-christliche Eheformen beziehen sich auf die Monogamie (a) und die Polygamie (b).

a) Monogamie: Eine Ehe ist für die christliche Kirche nur dann gültig, wenn sie nach dem geltenden Kirchenrecht geschlossen worden ist. Ein immer aktuelles Problem ist für die Pastoren Afrikas die Frage der Integration jener (nicht-)christlichen Paare, die von der Gesellschaft als Mann und Frau akzeptiert werden, die aber vom Sakramentenempfang ausgeschlossen bleiben, solange sie die diesbezüglichen kirchlichen Bestimmungen nicht erfüllen. Das Forschungsprojekt der ostafrikanischen katholischen Bischöfe (CROMIA) stellte 1978 fest, daß die Zahl der kirchlichen Eheschließungen in Afrika extrem niedrig ist, z.B. nur 15 Prozent in Uganda, und daß mindestens die Hälfte aller christlichen Eheleute, gemessen an kirchenrechtlichen Bestimmungen, exkommuniziert werden müßte¹⁸. In Ghana konnten in den siebziger Jahren 80-90 Prozent der Mitglieder der katholischen Kirche ihre Religion nur unvollständig praktizieren, weil sie das kirchliche Gesetz für die Eheschließung nicht vollständig einhalten konnten. Die Forschungsergebnisse der CROMIA plädierten für die Anerkennung der traditionellen afrikanischen Eheschließungsformen. 1981 wurde bei einem Treffen der SECAM in Kamerun das Zusammenleben vor der kirchlichen Eheschlie-

ßung zwar verurteilt, zugleich aber als gesellschaftlich weitgehend akzeptabel empfunden¹⁹.

b) Die Debatten über die Polygamie sind so alt wie die Missionsgeschichte. Die Orientierung der christlichen Kirchen in Afrika geht auf die von den Päpsten Paul III. (1537) und Pius V. (1571) gegebenen Weisungen zurück: Ein Polygamist kann demnach die Taufe empfangen, wenn er fortan nur mit seiner ersten oder jener Frau ehelichen Verkehr unterhält, die sich mit ihm taufen läßt. Die Polygamie ist aber trotz Christianisierung in Afrika nicht zurückgegangen. Eine Untersuchung von Pro Mundi Vita über die Einstellung der Afrikaner zur Polygamie kam zu dem Ergebnis, daß 55 Prozent der Jungen und 67 Prozent der Mädchen sich im Falle der Unfruchtbarkeit für eine zweite Frau aussprechen würden. Bei der AMECEA-Planungskonferenz (1973) kamen die Teilnehmer zu dem Ergebnis, daß der klassischen Polygamie mit mehr Verständnis und pastoraler Hilfe zu begegnen sei. Die Polygamie wurde von einigen als sündhaft, von anderen als alternativ zur Monogamie betrachtet²⁰. Das bereits erwähnte SE-CAM-Treffen in Kamerun im Jahre 1981 äußerte die Ansicht, daß die Polygamie kein Taufhindernis sei.

Die Sorgen der Afrikaner bezüglich der Ehepastoral fanden indes keine Berücksichtigung im neuen Codex des kanonischen Rechtes, das nach wie vor auf dem römischen Recht basiert und auf eine spezifisch europäische Situation zugeschnitten ist. Das im sozio-kulturellen Boden Afrikas wurzelnde Ethos findet in dieser Rechtsauffassung kaum einen Widerhall. Aus welchem Grund muß das westliche Familienmodell das afrikanische ersetzen, wenn ethno-soziologische Untersuchungen ergeben, daß es mindestens 250 Familienmodelle gibt, zu denen auch das westliche gehört²¹? Haben die — auch von Fremden so gepriesenen — Werte der afrikanischen Familie sich denn erst im westlichen Familienmodell bewährt?

Das afrikanische Konzil

Im Jahre 1962 veröffentlichten afrikanische katholische Studenten während eines Kongresses in Freiburg eine Erklärung, in der sie eine afrikanische Bischofsversammlung forderten. Im Hinblick auf die unbefriedigende Einbeziehung afrikanischen Gedankengutes in die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils trugen die Laien

Alioune Diop und Ngango im Namen der Gesellschaft für afrikanische Kultur (SAC) Paul VI. ihre Wünsche und Vorstellungen bezüglich eines authentischen afrikanischen Christentums vor. 1977 organisierte die SAC in Abidjan ein Kolloquium zum Thema: «Schwarze Zivilisation und katholische Kirche». Die Teilnehmer beschloßen die Einleitung eines Reflexionsprozesses, der einmünden sollte in ein afrikanisches Konzil.

Angesichts der Tatsache, daß sowohl in den Konzilstexten als auch in den nachfolgenden Bischofssynoden die Probleme des Volkes Gottes in Afrika, wie traditionelle afrikanische Familie, Polygamie, Armut, Hunger, Diktaturen, Apartheid, Inkulturation in den jeweiligen Schlußdokumenten kaum Erwähnung finden²², haben sich die afrikanischen Bischöfe (SECAM) und die katholischen Theologen der AOTA das von den Laien entworfene Konzilsprojekt zu eigen gemacht.

Anlässlich seines ersten Afrikabesuches trugen die Bischöfe von Zaire dem Papst ihren Wunsch nach einem afrikanischen Konzil vor. Diesen Wunsch wiederholten sie noch im gleichen Jahr bei ihrem ad-limina-Besuch in Rom. Während der Bischofssynode 1983 diskutierten die afrikanischen Bischöfe unter der Leitung von Kardinal Zoungrana, Präsident des SECAM, das Konzilsprojekt und einigten sich auf die Bezeichnung «Afrikanisches Konzil» anstatt «afrikanische Synode». Die erste kontinentale Konsultation über das «Afrikanische Konzil» fand vom 11. bis 12.4.1984 in Yaoundé, Kamerun, statt. Unter dem Vorsitz von Bischof Sarpong, Präsident der AOTA und Mitglied der theologischen Kommission des SECAM, sollte diese Konsultation, an der außer katholischen Theologen der AOTA auch Kardinal Malula und Bischof Tshibangu teilnahmen, das Konzilsprojekt erörtern und den SECAM-Bischöfen konkrete Vorschläge für den Verlauf des Konzils unterbreiten.

Welche Erklärung gibt es für die Tatsache, daß manche Afrikaner, die die Planung eines afrikanischen Konzils miterlebt und mitvollzogen haben, keine rechte Freude über die Einberufung einer Bischofssynode für Afrika empfinden können und statt dessen ziemlich gemischte Gefühle hegen?

Ohne die Repräsentation der Weltkirche dabei auszuschließen, wollte sich das Volk Gottes Afrikas doch bei einer solchen Gelegenheit einmal unter sich zusammenfinden; und wenn es denn eine Synode statt eines Konzils sein sollte, dann doch wenigstens eine kontinentale afrikanische Synode — und eben nicht eine römische Bischofssynode «für Afrika»! Was das Verhältnis zwischen Rom und der Kirche Afrikas betrifft, so gilt es jedes Mißverständnis auszuräumen, das den Verdacht einer Abkapselung der afrikanischen Ortskirchen von Rom aufkommen lassen könnte. Die Teilnehmer an der Yaoundé-Konsultation definierten das Projekt wie folgt: «Nach Canon 439 §1 geht es hier um ein regionales afrikanisches Konzil, das alle SECAM-Kirchen einschließen soll. Erst nach der Zustimmung Roms soll das afrikanische Konzil vom SECAM einberufen werden.»²³ In einem Interview mit Radio Vatikan am 4. Mai 1983 erklärte Erzbischof Monsengwo aus Zaire, daß es keinen Grund gebe, eine Abspaltung der afrikanischen Kirche zu befürchten, denn ein Konzil setze die *Communio* mit Rom und der Weltkirche voraus²⁴.

Die Afrikaner sollten sich nicht in die Falle der Teilung «pro oder contra Rom» treiben lassen. Streitfragen und Meinungsunterschiede gehören zur Tradition der Kirche, und mit Recht stellen nicht wenige Afrikaner die Glaubwürdigkeit der Kirche westlicher Länder in Frage, wenn sie uns einerseits Reife bescheinigt, uns aber andererseits unsere Probleme nicht allein beraten läßt.

Auf die Frage, wo die Synode wohl stattfinden sollte, antwortete Seine Seligkeit Stephanos II. Ghattas, der koptische Patriarch von Alexandrien: «Wir glauben, daß sie als afrikanische Synode nicht in Rom stattfinden wird. Denn wenn sie in Rom stattfände, würde man denken, daß sie von Rom angeordnet sei.»²⁵

Glaubt die Kirche des Westens wie wir an den Heiligen Geist, dann muß sie auf die schöpferische, von diesem Geist Gottes inspirierte Initiative der christlichen Gemeinschaften Afrikas vertrauen, in denen der Afrikaner Christ werden und bleiben will, «wie der Herr es ihm zugemessen, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat» (1 Kor 7,17).

¹ Alex Chima: *Glory of Africa in the Universal Church*, in: *The Leader*, 28. November 1986, S. 4.

² Vgl. Stern von Afrika (1913) S. 210.

³ Zitiert nach O. Bimwenyi-Kweshi, in: «Religions Africaines et Christianisme»: *Colloque International de Kinshasa*, 9.-14. Jan. 1978, 177.

⁴ Ders., aaO. 178.

⁵ Vgl. Inculturation X (Rom 1987) 1–24.

⁶ Erläuterung in Klammern vom Autor.

⁷ Inkulturation wurde von dem amerikanischen Historiker Herskovits als Lernprozeß definiert, der den Menschen befähigen soll, sich als Mensch in einer bestimmten Gesellschaft zu verhalten, indem er sich ihre Weltanschauung und ihr soziales Erbe zu eigen macht.

⁸ Internationaler Fidesdienst No. 3585, 16.9.1987, S. 279.

⁹ Der Mokambi ist für die Verwaltung und die seelsorglichen Aktivitäten seiner Pfarrei verantwortlich; er ist verheiratet und verdient seinen Lebensunterhalt durch eine berufliche Tätigkeit. Für seine Arbeit als Mokambi erhält er kein Entgelt. Für die Feier der Eucharistie, für die Sakramenten-spendung sowie als Berater wird dem Mokambi ein Priester-Animator zugeordnet.

¹⁰ Guidelines of the 1973 Plenary Assembly, AMECEA, Nairobi, S. 10. Die Bischöfe aus Burkina Faso versuchen, ein kirchliches Leben zu entwickeln, das der Form und Struktur der afrikanischen Familie entspricht.

¹¹ Jacques Bouekassa, Sectes au Congo: Causes et pastorale, in: Spiritus 30, No. 115 (1989) 163–176.

¹² Vgl. 1 Kor 7–12.

¹³ Zitiert bei F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika... S. 78.

¹⁴ Synod on the Laity, in: AFER 29 (1987) 4, 194–201; 218.

¹⁵ Vgl. Interview mit Bischof Ndayen, in: Spiritus 56 (1974) S. 144–145.

¹⁶ Vgl. Interview mit Bischof Ndayen, aaO.

¹⁷ Vgl. African Synod Notes, in: Leadership, 8 (1989) Nr. 306.

¹⁸ J. Ngenja, Die Kirche und die herkömmliche afrikanische Ehe, in: Weiße Väter-Information.

¹⁹ Lutherische Weltinformation, 41/81, S. 19.

²⁰ Höller, K.R., Das Fünfte Symposium afrikanischer Bischöfe, in: Herder Korrespondenz, 32 (1978/9) 18.

²¹ Das Symposium von Lomé zu Fragen des Laienapostolats, Lomé, 15.–20.9.1986, in: Actualité Religieuse, No. 39 (1986) 17–23.

²² Im Schlußdokument der Bischofssynode 1974 wurden den Problemen der Ortskirchen Afrikas und Asiens nur 17 Zeilen gewidmet. «Was für einen Sinn hat die Arbeit von drei Wochen, wenn unsere Ideen und Gedanken im Schlußdokument kaum Erwähnung finden?» fragte Bischof Rakotondravahatra aus Madagaskar enttäuscht (vgl. Pro Mundi Vita Dossier: Rome et les Eglises Africaines, Nr. 37–38 [1986] 24).

²³ Konferenzunterlagen, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen.

²⁴ Rome et les Eglises Africaines, in: Pro Mundi Vita Dossiers No. 34–28 (1989) 43.

²⁵ African Synod Notes, in: Leadership, 8 (1989) No. 306, S. 20.

NAZAIRE BITOTO ABENG

1946 in Kamerun geboren. Nach seinen Studien in Kamerun und Paris 1970–1980 (Theologie, Soziologie, Geschichte) und seiner Promotion in Münster (1980–1983) bei Professor Metz hat er 1986 seine Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen aufgenommen. Er ist Ko-Redakteur der Bibliographie «Theologie im Kontext». 1989 ist seine Dissertation unter dem Titel «Von der Freiheit zur Befreiung: Die Kirchen- und Kolonialgeschichte Kameruns» (Bern-Frankfurt/M.) erschienen. Zeitschriftenartikel (u.a.): Vater Unser – Afrikanische Kontextualisierung: Information für Religionslehrer (1988) 8–9; Afrikanisches Christsein in Kirche und Gesellschaft, in: Ordensnachrichten Wien 29 (1989/5) 47–58. Jesus Christus als Proto-Ahn. Der afrikanische Weg zum Vater, in: Ordensnachrichten Wien 29 (1989/5) 58–65. Weitere Veröffentlichungen: An Interpretation of the Lord's Prayer in the African Context (MISEREOR-Verlag, Aachen 1988) 8 S. Une interprétation du «notre Père» dans le context Africain (MISEREOR-Verlag, Aachen 1988) 8 S. Anschrift: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Goethestraße 43, Postfach 11 10, D-5100 Aachen.