

Justin Upkong

Ein kritischer Blick auf die  
«Lineamenta» zur  
Afrikanischen Synode

Gemäß der Ankündigung von Papst Johannes Paul II. vom 6. Januar 1989, eine besondere Versammlung der afrikanischen Bischofssynode abzuhalten, wurden die Lineamenta (Richtlinien) zur Vorbereitung dieser Versammlung anlässlich der Generalversammlung des SECAM<sup>1</sup> in Lomé im Juli 1990 promulgiert. Das Thema der Versammlung — «Die Kirche in Afrika und ihr Auftrag zur Evangelisierung bis zum Jahr 2000: «Ihr werdet meine Zeugen sein» (Apg 1,8)» — wird in den Lineamenta wie folgt vorgestellt: Zunächst wird kurz die Geschichte der Evangelisierung Afrikas geschildert, gefolgt vom ersten Teil der Darstellung, die sich mit der Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisierung in Afrika befaßt; danach folgt der zweite Teil, der fünf verschiedene Aufgaben der Evangelisierung benennt und analysiert, nämlich: Verkündigung der Frohen Botschaft der Erlösung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden und die Massenmedien. Die Lineamenta enden mit einem Fragenkatalog zu den fünf genannten Aufgaben der Evangelisierung.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist es, die Darstellungen der Lineamenta unter den obengenannten Gesichtspunkten zu beurteilen, und zwar

aufgrund der Erfahrung der afrikanischen Kirche, und anschließend Aspekte für eine weiterführende Diskussion zu erarbeiten. Wir werden versuchen, die philosophischen, theologischen und methodischen Voraussetzungen aufzuzeigen, die den Rahmen der einzelnen Darstellungen bilden. Daher legen wir das Gewicht nicht nur auf die Aussagen der Lineamenta, sondern auf die Voraussetzungen, die hinter dem Gesagten stehen, und auf die methodischen Prämissen der Darstellung. Dieser Beitrag hat sieben Teile. Der erste, mit dem Titel «Hintergrund», bewertet die Darstellung der Geschichte der Evangelisierung in Afrika, sowie der Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisation. Die Teile zwei bis sechs beurteilen die fünf verschiedenen Aufgaben der Evangelisierung. Der letzte Teil bietet eine Gesamteinschätzung.

1. Hintergrund

Der Hauptdiskussion in den Lineamenta geht eine kurze Geschichte der Evangelisierung in Afrika und eine Klärung des Begriffs der Evangelisierung voraus.

Das Verständnis der Geschichte als *magistra vitae* (Lehrerin des Lebens) steht klar erkennbar hinter der historischen Darstellung. Dieses Verständnis sieht Geschichte als Wiedererzählung des Vergangenen, mit dem Zweck, die Lektionen für die Gegenwart zu lernen. Darauf beruht die Idee einer Geschichte, die sich selbst wiederholt. Auch die Vorstellung von Geschichte als Geschichte der Sieger ist in diesem Verständnis evident. Die Niederlage des Christentums und der Triumph des Islam haben einen tiefen Eindruck hinterlassen. Angesichts der Tatsache, daß das Thema der Synode die zukünftige Evangelisierung der afrikanischen Kirche ist, ist diese Vorstellung nicht sehr hilfreich. Die Geschichte der Evangelisierung in Afrika sollte derart dargestellt werden, daß sie eine angemessene Vision, Inspiration und Verpflichtung schafft, die die afrikanische Kirche dringend benötigt, um eine neue Geschichte im dritten Jahrtausend zu gestalten. Denn es muß festgehalten werden, daß Geschichte nicht die Darstellung toter Fakten ist; das Interesse der Interpretation bestimmt die Auswahl und Zusammenstellung der Fakten und ihrer Interpretation. Ebenso wird die Geschichte von Menschen geschaffen, die an bestimmten Ereignissen partizipieren; sie ereignet sich nicht

einfach. Und Geschichte wiederholt sich nur dort, wo das Wissen um vergangene Ereignisse nicht dazu genutzt wird, neue Situationen zu schaffen.

Die Kirche in Afrika florierte und schwand dann sehr schnell dahin. Die frühen Versuche, West-Afrika zu evangelisieren, waren nicht von dauerhaftem Erfolg. Heute blüht die Kirche nur in den Gebieten südlich der Sahara. Zunächst sollten wir, anstatt diese nordafrikanische Geschichte als Untergang des Christentums zu interpretieren, von einem zukunftsorientierten Standpunkt aus, der es erlaubt, einen Blick hinter die offenkundigen Aspekte auf die weniger sichtbaren zu werfen, die historische Bedeutung erfassen. Dies bedeutet, daß wir diese Geschichte nicht als Geschichte der Sieger lesen, sondern als Geschichte der Opfer, verstanden als die möglichen wahren Helden. Dies ist das Paradigma der historischen Bedeutung des Osterereignisses, in dem Jesus, nach menschlichen Maßstäben ein Opfer des Todes, tatsächlich der Sieger, der Held ist. Der Kampf der nordafrikanischen Christen um die Erhaltung des Glaubens sollte hervorgehoben werden. Dieser Kampf brachte das Überleben der koptischen und der äthiopischen Kirche, die dem Sturm der muslimischen Aggression bis heute standgehalten haben.

Zweitens sollten wir einen Zusammenhang zwischen der nordafrikanischen und der gegenwärtigen Geschichte Afrikas südlich der Sahara herstellen.

Wir sollten die nordafrikanische Kirche als die Kirche betrachten, die eine Sendung erfüllt hat, und ihren Niedergang als ein Symbol für die Saat des Christentums auf afrikanischem Boden, die heute in den Gebieten südlich der Sahara wächst und gedeiht. So können sich die Christen in Afrika südlich der Sahara in einem historischen Sinn als Träger des christlichen Erbes verstehen. So wird auch die Notwendigkeit deutlich, die Realitäten in der afrikanischen Kirche als Material ernst zu nehmen, aus dem der Typus einer neuen Geschichte geschaffen wird, den wir wollen.

Mit Blick auf den Begriff und die Notwendigkeit der Evangelisierung wird heute in Afrika weniger die Frage nach der Erklärung des Begriffs gestellt, als vielmehr nach der Bestimmung eines Typs von Evangelisierung, der innerhalb der aktuellen Situation in Afrika erforderlich ist. Das gegenwärtige Afrika braucht eine Evangelisierung, die ganzheitlich und dialogisch ist.

«Ganzheitlich» in dem Sinne, daß die Botschaft des Evangeliums alle Aspekte des menschlichen Lebens durchdringen soll — religiöse, ökonomische, politische, kulturelle, soziale. Dies impliziert eine Theologie der Evangelisierung, die die materiellen und spirituellen Aspekte des menschlichen Lebens in einer Spannung hält und sie gleichzeitig als komplementär betrachtet. «Dialogisch» ist das Gegenteil von monologisch und bedeutet, daß die Evangelisierung nicht damit gleichgesetzt werden sollte, die christliche Botschaft den Menschen nahezubringen, sondern auch damit zu tun hat, in welchem Kontext die Interpretation des Christentums und seiner Botschaft erfolgt.

## 2. Verkündigung der Frohen Botschaft der Erlösung

Vor dem gegenwärtigen Hintergrund der konkurrierenden Verkündigung des Evangeliums durch verschiedene religiöse Sekten wird die authentische Verkündigung der Frohen Botschaft als wesentliche Aufgabe zu Recht betont. Allerdings vermissen wir bestimmte erwähnenswerte Elemente, die für eine solche Verkündigung entscheidend sind. Zunächst ist da die Tatsache, daß Jesus Christus selbst die Frohe Botschaft der Erlösung ist und daß er selbst der erste Verkündiger dieser Botschaft war. Dies ruft zur Konzentration auf Jesus und die Hl. Schrift in der Verkündigung und im Leben der Christen auf. Jesus muß als Paradigma unserer Verkündigung gelten. Wir müssen uns ständig fragen, welche Haltung Jesus gegenüber bestimmten Aufgaben, Menschen, in bestimmten Situationen an- bzw. eingenommen hat. Ohne die Konzentration auf Jesus gehen wir in beiden Bereichen, im Bereich der Predigt und im Bereich der Lebensführung des Predigers, das Risiko ein, nicht die «Wahrheit des Evangeliums» (Gal 2,14) zu verkünden.

Authentische Verkündigung verlangt aber gleichzeitig, daß die Empfänger der Botschaft des Evangeliums als wichtige Faktoren innerhalb des Verkündigungsprozesses angesehen werden. Als eigene Kategorie sind die Empfänger nicht nur passive Objekte, sondern Teilnehmer am Prozeß der Verkündigung, die nicht einfach *tabula rasa* sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nicht nur ihren eigenen Hintergrund in Rechnung zu stellen, sondern auch ihren Beitrag im hermeneutischen Prozeß der

Umsetzung der Botschaft von der Erlösung zu beachten. Heute ist das Christentum in Afrika in eine neue Phase seines Lebens eingetreten. Grundlegend für diese neue Phase ist, daß Afrika nicht länger als *Objekt*, sondern als *Subjekt* der Evangelisierung betrachtet wird. Dies bedeutet mehr als bloß zu sagen, daß die Afrikaner zu den in der Evangelisierung Handelnden geworden sind. Es bedeutet vielmehr, daß Afrika nicht länger als das Land «da draußen» angesehen wird, das es mit der Botschaft des Evangeliums, gelesen aus der Sicht einer anderen Kultur, zu erobern gilt, sondern Afrika ist ein Land, das ebenso Erbe der Botschaft des Evangeliums ist, die es mit eigenen Mitteln umsetzen muß. Dies impliziert für die afrikanische Kirche die Suche nach einer authentischen christlichen Selbstdefinition, einer authentischen Interpretation und einem authentischen Ausdruck des Christentums und umgekehrt die Freisetzung der christlichen Botschaft zur Verwirklichung und Interpretation durch die afrikanischen Christen.

Authentische Verkündigung heißt auch Hinwendung zu den Herausforderungen der Zeit. Daher besteht die Notwendigkeit, die drückenden religiösen, ökonomischen, sozialen und politischen Herausforderungen, denen Afrika heute gegenübersteht, als Herausforderungen zu verstehen, die der prophetischen Stimme der Kirche bedürfen.

Schließlich muß die Afrikanische Synode sich die Frage stellen, wie die menschlichen und materiellen Ressourcen Afrikas genutzt werden können und wie sie für ein eigenständiges Wachstum der Evangelisierung zu organisieren sind. Lassen Sie mich, um diesen Punkt zu erläutern, eine Frage stellen: Wie viele neue Einsichten haben die Ortskirchen zu ihrem Evangelisierungsauftrag in den letzten Jahren beigesteuert, und zwar im Hinblick auf die große Zahl der ausgebildeten Kleriker, z.B. in der Hinsicht der Abfassung eines neuen Katechismus, bei der Organisation paritätischer Strukturen, die auf die gegenwärtigen Erfordernisse der Situation antworten, bei der Neuordnung des Amtes, der Liturgie, der Riten usw.<sup>2</sup>

### 3. Inkulturation

Die Darstellung der Inkulturation verbindet zu Recht die Inkulturation mit dem biblischen Auftrag der Evangelisierung aller Menschen (Nr. 46,

47) und führt die Entstehung dieser Praxis auf die apostolische und kirchliche Tradition zurück. Allerdings sind diese Einsicht und ihre hermeneutischen Implikate bei der Analyse nicht genügend durchgehalten.

Zunächst einmal wird Inkulturation im Text mit den Worten der Schrift so verstanden, daß diese Kulturen beeinflusst, aber ohne die Tatsache, die darin involviert ist, daß nämlich diese Kulturen ebenso neue Dimensionen des Verständnisses der Schrift eröffnen. Daher wird bei der Begegnung von Evangelium und Kultur (dem Prozeß der Inkulturation) vorausgesetzt, daß lediglich die Kultur sich verändert und dazu bereit wird, das Evangelium zu übernehmen (Nr. 47), und es werden Kriterien aufgestellt, die bestimmen sollen, welche kulturellen Werte in die christliche Praxis aufgenommen werden können (Nr. 50, 51). Nichts wird über die Reinterpretation der Botschaft des Evangeliums im Lichte einer neuen kulturellen Erfahrung gesagt. Der Text erwähnt zwar Beispiele einer solchen Reinterpretation im Neuen Testament (Nr. 47), aber er verwendet diese Einsicht nicht hermeneutisch. Zur hermeneutischen Bedeutung verdienen zwei Indizien in diesem Kontext Erwähnung. Erstens ist die Aufnahme des Heiden Kornelius ohne vorherige Beschneidung in die Kirche zu nennen (ein bedeutendes Beispiel für Inkulturation). Dies beinhaltet nicht nur eine Bekehrung auf seiten des Kornelius, sondern auch eine Reinterpretation des christlichen Glaubens auf seiten des Petrus und der übrigen Apostel, für die dies bis dahin undenkbar gewesen war. Zweitens ist da die Tatsache, daß wir im Neuen Testament nicht nur eine jüdische, sondern auch eine hellenistische Interpretation des einen Jesus finden<sup>3</sup>.

Die Verbindung zwischen Glaube und Kultur wird im Text so dargestellt, daß der Glaube «aus der Kultur diejenigen Elemente aufnimmt, die geeignet sind, seine Geheimnisse offenzulegen, während die Kultur versucht, die offenbarten Wahrheiten — wenn nötig durch eine große Anstrengung — aufzunehmen» (Nr. 50). Wäre es nicht — anknüpfend an eine frühere Erwähnung der Inkulturation als «Synthese von Kultur und Glaube» (Nr. 48) besser, die Verbindung zwischen Glaube und Kultur so zu umschreiben, daß der Glaube die Kultur von innen beeinflusst und herausfordert, und daß gleichzeitig umgekehrt die Kultur die Interpretation und den Aus-

druck des Glaubens beeinflusst? Beide Ansätze haben unterschiedliche praktische Konsequenzen. Wenn Inkulturation nach ersterem Modell verstanden wird, dann ist es ausreichend, den christlichen Glauben aus einer fremden Perspektive zu interpretieren und anschließend diejenigen Elemente aus der afrikanischen Kultur zum Zwecke der Inkulturation auszuwählen, die zu dieser Perspektive, dem christlichen Glauben Ausdruck zu verleihen, passen. Der zweite Ansatz setzt die Gesamtheit der afrikanischen Kultur dem christlichen Glauben aus, der so die toten Zweige der Kultur dem Verfall preisgibt, während die authentischen kulturellen Einsichten die Interpretation und den Ausdruck des Glaubens gestalten helfen. So beeinflusst der Glaube die Kultur, während die Kultur ebenso den Glauben beeinflusst, und die Kultur muß sich nicht nur um die Integration göttlicher Wahrheiten bemühen, sondern öffnet sich selbst für den umfassenden Einfluß des Glaubens. Und diese Anstrengung findet nicht im Abstrakten statt — ein Eindruck, den der erstgenannte Ansatz erweckt —, sondern in den konkreten menschlichen Gemeinschaften und Individuen.

Nun wollen wir fragen: Ist Evangelisierung tatsächlich «ohne Inkulturation undenkbar» (Nr. 47)? Wäre es nicht korrekter zu sagen, daß die Evangelisierung ohne ein gewisses Maß an Inkulturation undenkbar ist? Oder noch besser, daß Evangelisierung Inkulturation verlangt? Denn wenn Inkulturation als «Begegnung der Frohen Botschaft mit allen Menschen auf der Erde durch das Medium ihrer Kultur» (Nr. 47) definiert wird, dann würden wir die Inkulturation in Afrika südlich der Sahara nicht nach einem Jahrhundert der Evangelisierung diskutieren müssen. Tatsächlich ist das Evangelium in Afrika im Rahmen der europäischen Kultur verkündet worden, während nur die Elemente der afrikanischen Kultur aufgenommen wurden, die in diesen Rahmen paßten. Die afrikanische Kultur wurde nicht wirklich als Medium der Evangelisierung betrachtet und benutzt. Es wurde sogar versucht, sie durch die europäische Kultur zu ersetzen, die als höherstehend und christlich angesehen wurde.

Da die Inkulturation die wahrscheinlich signifikanteste Herausforderung darstellt und die Kirche in Afrika heute erste Fortschritte verzeichnen kann, wäre es notwendig, den Status dieser Frage in den Lineamenta breit auszufüh-

ren, um das Bewußtsein für zukünftige Erwartungen zu wecken ist. Eine solche Darstellung würde helfen, der Analyse die Richtung anzuzeigen. Die Notwendigkeit dazu wird nicht durch die Aufforderung an die Bischofskonferenzen ersetzt, über ihre Erfolge in dieser Hinsicht zu berichten. Vielmehr hätte sie als Rahmen dienen können, um diese Informationen darzustellen.

Betrachtet man die neutestamentlichen Grundlagen der Inkulturation, dann muß als wichtigstes Beispiel Jesus erwähnt werden, der in und mit der jüdischen Kultur die Frohe Botschaft verkündete, sowie der Galaterbrief, in dem Paulus die Meinung vertritt, daß Heiden nicht zuerst die kulturelle Identität der Juden annehmen müßten, um Christen zu werden.

Schließlich ist die Darstellung der Inkulturation nicht genügend auf Zukunft ausgerichtet. Bisher ist die Praxis der Inkulturation in Afrika auf dem Stand peripherer liturgischer Adaptation geblieben. Die Herausforderung, der sich die Teilnehmer der Synode stellen sollten, ist, wie man darüber hinausgehen kann.

Die Inkulturation hat ernstzunehmende Konsequenzen sowohl für die afrikanische Kirche als auch für die Weltkirche. Inkulturation bedeutet, daß das kirchliche Leben und Denken nicht länger als monolithische Einheit aufgefaßt werden kann, sondern als Vielfalt der Kulturen. Dies beinhaltet die Anerkennung der kulturellen Identität der Menschen innerhalb der Universalkirche und die Anerkennung der Kompetenz der Menschen, den christlichen Glauben in ihrem Leben unterschiedlich zu interpretieren und auszudrücken. Sie impliziert ebenso die Bewegung der Kirchen, die bisher am Rand standen, hin zum Zentrum des Lebens, solche Aktivitäten der Weltkirche, die die Universalität der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen zum Ausdruck bringen, und die Aufteilung der Macht in Kollegialität anstelle von Uniformität und Konformität nach einem einzigen Modell.

Inkulturation im vollen Sinn des Wortes beinhaltet eine Herausforderung und ein Risiko — eine Herausforderung für die Ortskirchen, eine authentische Selbstdarstellung zu entwickeln, und das Risiko für das Schiff der Universalkirche (wie sie bisher verstanden wurde), ins Schwanken zu geraten. Karl Rahners theologische Analyse unserer Epoche (vom Übergang einer europäischen Kirche zur Weltkirche) analog zum

Übergang vom Juden- zum Heidenchristentum, mit all den Krisen, ist in dieser Sache sehr hilfreich<sup>4</sup>.

#### 4. Dialog

Der Text erkennt den Dialog als wertvoll für die Kirche an, um ihren Auftrag zu erfüllen, das Evangelium an die gesamte Schöpfung zu predigen, und er analysiert die Bedingungen des Dialogs auf verschiedenen Ebenen, die nach dem Modell der konzentrischen Kreise der Dialogpartner gestaltet sind. Er versucht, auf die Herausforderungen des Dialogs auf den verschiedenen Ebenen in Afrika aufmerksam zu machen.

Unglücklicherweise bietet der Text nirgends eine Definition von «Dialog». Und wenn wir die Frage stellen: Dialog — wozu?, dann finden wir im Text keine substantielle Antwort. Dieser Umstand macht es schwierig, ein klares Bild der Wirklichkeit, die diskutiert werden soll, zu zeichnen und eine Perspektive für die Diskussion aufzuzeigen. Wir wählen hier eine bewährte Definition, die unsere Auseinandersetzung leiten soll. Im Anschluß an die Definition des interreligiösen Dialogs von Johannes Paul II.<sup>5</sup> verstehen wir Dialog als eine Haltung gegenüber anderen, die deren Freiheit und deren Recht, sie selbst zu sein, respektiert, und die Verständnis und Achtung für sie aufbringt, auch was den Glauben betrifft. Zweck des Dialogs ist es, vom anderen zu lernen und durch die Kenntnis des anderen bereichert zu werden, und nicht, seine Veränderung zu erzwingen oder ihn mit der eigenen Überlegenheit zu konfrontieren.

Ein wichtiger Faktor, der die Praxis des Dialogs in der Kirche heute gefördert hat, und der im Text nicht erwähnt wird, ist das Aufgeben eines triumphalistischen Selbstverständnisses von seiten der Kirche aufgrund einer neuen Ekklesiologie, die die Kirche als ständig der Reform und Selbstevangelisierung bedürftig versteht. Das Vatikanum II spricht von der Mitschuld der Kirche an der Trennung der Christen (*Unitatis redintegratio*, 55). Dialog ist nur dann möglich, wenn der andere wirklich als Partner, und nicht bloß als passiver Empfänger betrachtet wird.

Die Aussage, daß «die Kirche ohne den Dialog die Frohe Botschaft nicht verkünden kann», halte ich nicht für korrekt. Wenn dies in der Praxis so wäre, dann stünde der Dialog heute nicht auf der Tagesordnung. Die Tatsache, daß die Frohe

Botschaft in Afrika seit mehr als einem Jahrhundert verkündet wird, und wir erst heute über Dialog diskutieren, ist Beweis genug dafür, daß die Frohe Botschaft sehr wohl ohne Dialog verkündet werden kann. Es wäre zutreffender, zu sagen, daß die Evangelisierung von der Sache selbst her den Dialog erfordert, und daß jede Art von Evangelisierung, die auf den Dialog verzichtet, unangemessen ist.

Bei der Auflistung der verschiedenen Ebenen des Dialogs fehlt m.E. der innerkirchliche Dialog, d. h. der Dialog innerhalb der Kirche selbst, in der Hierarchie, im Klerus und bei den Ordensleuten, sowie zwischen diesen Gruppen und den Laien.

Die Analyse des Dialogs mit den traditionellen afrikanischen Religionen verfehlt m.E. den zentralen Punkt, der diesen Dialog von anderen Dialogen mit anderen nichtchristlichen Religionen unterscheidet. Die traditionelle afrikanische Religion ist ein integraler Bestandteil der afrikanischen Weltsicht, und sie ist es, die die Alltagsexistenz jedes durchschnittlichen afrikanischen Christen grundlegend strukturiert. Der durchschnittliche afrikanische Christ wird zwischen dem Weltverständnis der traditionellen Religion und dem des Christentums hin- und hergerissen. Der vorrangige Zweck des Dialogs ist hier die Integration zweier Weltsichten, um so dem afrikanischen Christen eine integrierte religiöse Persönlichkeit zu geben. In diesem Kontext findet der Dialog zunächst und vorrangig im Bewußtsein der einzelnen Christen statt — er ist grundsätzlich non-verbal. Dies ist die fundamentalste Ebene dieses Dialogs, und die Aufgabe besteht darin, herauszufinden, wie den Christen geholfen werden kann — und zwar nicht nur den negetauften und den Katechumenen —, sich in diesem Dialog zu engagieren. Auf einer anderen Ebene fordert dies Studien und Analysen dieser Religion; wieder auf einer anderen Ebene bedeutet es Austausch mit den praktizierenden Religionsanhängern.

Die Analyse der verschiedenen Ebenen des Dialogs macht deutlich, daß eher das institutionsorientierte Modell des Dialogs als das Modell des Volkes Gottes als Rahmen gewählt wurde. Dies ist unbefriedigend. Das institutionsorientierte Modell bestimmt den Dialog in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, in Begriffen der Institution, z. B. der katholischen Kirche als Institution mit einer anderen Institution oder

einem anderen System, während das Modell, dem das Bild des Volkes Gottes zugrundeliegt, den Dialog in erster Linie als Interaktion zwischen Menschen versteht, die diesen Institutionen angehören.

Daß das institutionsorientierte Modell die Analyse bestimmt, wird aus der Tatsache deutlich, daß, sobald die Rede auf die traditionelle afrikanische Religion kommt, man sich schwer tut, eine Institution als Gesprächspartner zu benennen (Nr. 69). Ebenso spricht der Text beharrlich davon, daß die Kirche im Dialog stünde, und es ist damit ohne Zweifel die Kirche als Institution gemeint. Außerdem ist das Modell der konzentrischen Kreise, um Dialogpartner zu identifizieren, — wobei die koptische und die äthiopisch-orthodoxe Kirche als die nächsten Nachbarn betrachtet werden — nur sinnvoll innerhalb eines institutionalisierten Rahmens. Innerhalb des Konzepts des Volkes Gottes liegt der Schwerpunkt auf den einzelnen Katholiken als Beteiligte am Dialog. Und einige afrikanische Katholiken bezeichnen Angehörige der Naturreligionen, Muslime oder Protestanten als ihre nächsten Nachbarn und haben vielleicht niemals koptische oder äthiopische Christen gesehen. In diesem Modell ist es daher unmöglich, für eine Gruppe zu sprechen und die Kopten oder die äthiopischen Christen als nächste Nachbarn zu bezeichnen.

Während das institutionsorientierte Modell zur Analyse des Dialogs auf der Ebene der Universalkirche, die den Kontext von «Ecclesiam suam» Papst Pauls VI. bildet, geeignet ist, ist es wenig hilfreich auf der Ebene der Ortskirche, auf die die Lineamenta den Schwerpunkt legen. Denn das institutionsorientierte Modell impliziert notwendig, daß der Dialog verbal, formal und strukturiert geführt wird, während auf der Ebene der Ortskirche, die die Basis betrifft, der Dialog eher nicht formal, unstrukturiert und non-verbal verläuft. Dies erklärt, warum trotz der Herausarbeitung unterschiedlicher Formen des Dialogs schon zu Beginn des Textes und ungeachtet der Tatsache, daß der Dialog anerkanntermaßen hinter diese Strukturen zurückgehen sollte, in der Analyse selbst diese Einsichten nicht berücksichtigt werden. 80% der afrikanischen Christen leben in ländlichen Ortschaften, wo die familiären Bindungen eng sind und wo man Menschen aus drei oder vier der am Dialog beteiligten Gruppen findet, nämlich solche, die

die traditionelle afrikanische Religion praktizieren, Protestanten, Muslime, Katholiken: alle in einer Gemeinschaft. Einige Formen des Dialogs involvieren Interaktionen von Menschen aus all diesen Gruppen zusammen und zur selben Zeit, beispielsweise wenn man Lösungen für gemeinsame Probleme innerhalb der Gemeinschaft finden muß. Dies ist die rudimentärste und funktionalste Form des interreligiösen Dialogs in Afrika, aber er hat innerhalb der Analyse keinen Platz.

Im Licht der Tatsache, daß der Dialog in Afrika kaum Fortschritte gemacht hat, und aufgrund der pluralistischen Natur der afrikanischen Gesellschaft, ist dies ein wichtiger Aspekt der kirchlichen Sendung; die Darstellungen der Lineamenta sollten daher einen deutlichen Schwerpunkt setzen, mit dem Ziel, Inspiration und einen Sinn für die Richtung und das Engagement in dieser Angelegenheit zu geben. Die Diskussionen über den Dialog heute sind längst über die Euphorie des Vatikanum II hinausgegangen, als man die Protestanten als getrennte Brüder entdeckte und herausfand, daß andere Religionen irgendwie mit dem Christentum verbunden sind, indem man die Modalitäten, Gründe und Ziele des Dialogs erarbeitete und, im Falle der nichtchristlichen Religionen, versuchte, diese theologisch zu bewerten. Die Synode sollte die Interpretation der Bedeutung dieser Religionen im Lichte des universalen Heilshandelns Gottes als einen Hauptpunkt auf die Tagesordnung setzen. Die pluralistische Natur der afrikanischen Gesellschaft sollte uns eine nützliche Hilfestellung sein, um in dieser Sache einen relevanten und originellen Beitrag zu erarbeiten.

### 5. Gerechtigkeit und Frieden

Die Ausführungen der Lineamenta zu diesem Punkt betonen, daß das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden ein konstitutiver Bestandteil der Evangelisierung und folglich der Sendung der Kirche in Afrika ist. Man bemüht sich um ein gutes theologisches Fundament auf der Grundlage der Schriftexegese und der Lehre der Kirche und leistet eine Bestandsaufnahme dessen, wo Afrika im Hinblick auf ein praktisches Engagement für Gerechtigkeit und Frieden zur Zeit steht.

Da Gerechtigkeit und Frieden heute in Afrika tatsächlich brennende Probleme darstellen, for-

dert der Text trotz seiner Kürze zu einer Reihe von Überlegungen heraus. Im Hinblick auf die theologische Grundlegung ist zu allererst festzuhalten: Obwohl der Text anerkennt, daß die Sendung Jesu die Sorge um menschliche Bedürfnisse mit einschloß, wäre es notwendig, unmißverständlich zu betonen, daß Jesu Verkündigungspraxis das Paradigma der Evangelisierungsbemühungen der Kirche heute darstellt, und daß die Sendung der Kirche Teilhabe an und Fortsetzung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ist. Deshalb darf das Reich Gottes nicht weniger Thema der Verkündigung der Kirche sein als es Inhalt der Botschaft Jesu war. Das führt uns zu der u. E. zentralen Frage der Schriftauslegung, nämlich: Welcher Art war das Reich Gottes, das Jesus verkündete?; und zur hermeneutischen Frage: In welchem Maß erweist sich die Kirche als dieser Verkündigung treu?

Diese zentrale Frage der Schriftauslegung wird in den Lineamenta nicht angemessen behandelt. Der biblische Text, der zitiert wurde, um Jesu Sorge um die Lebensbedingungen der Menschen zu zeigen, könnte zu einer umfassenden Darstellung Jesu unter dieser besonderen Rücksicht anleiten, d. h. die Bedeutung des Handelns Jesu im Hinblick auf die Armen, usw. herauszustellen. Wir suchen vergebens nach einem solchen Bild, obwohl dies für die Vollständigkeit der Analyse und eine saubere Entwicklung der Hermeneutik entscheidend wäre.

Im Gegensatz zu einigen zeitgenössischen populären Modellen bezieht sich das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, nicht auf etwas nur Spirituelles, das mit Materiellem nichts zu tun hätte. Für die Juden (zu denen Jesus gehörte und zu denen er gepredigt hat) gibt es keine Trennung von Spirituellem und Materiellem. Das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, bezeichnet die Transformation der ganzen Welt, in ihren spirituellen und materiellen Aspekten, die die Umkehr des einzelnen, menschliches Wohlergehen (spirituell und materiell), die Reform der sozialen Verhältnisse sowie die politische und ökonomische Ordnung umfassen<sup>6</sup>. Dies ist das Programm der Sendung, die Jesus inauguriert hat und die er der Kirche und jedem Christen zum Auftrag gemacht hat. Einzelne Handlungen Jesu haben ihre Bedeutung und ihren Platz in diesem Programm.

Um die hermeneutische Frage zu beantworten (Wie weit vertraut die Kirche in Afrika bei der

Verfolgung dieses Auftrags auf Christus?), führt der Text den Beitrag der Kirche aus und räumt — darin dürfte Einigkeit bestehen — andauernde katastrophale wirtschaftliche, soziale und politische Verhältnisse ein, was man nur als understatement werten kann. Entscheidend ist, daß sich die Kirche den äußerst dringenden Problemen von Gerechtigkeit und Frieden in Afrika stellen muß.

Wenn das Evangelium die Macht hat, die menschliche Gesellschaft zu verändern, wie der Text behauptet, und wenn diese Probleme Afrika immer noch quälen, trotz der mittlerweile 100-jährigen Präsenz der Kirche, dann scheint es weniger nötig, daß die Kirche ihre Anstrengungen verdoppelt, als daß sie ihren Ansatz der Evangelisierung neu überdenkt. Die angemessene Frage, die nun gestellt werden muß, lautet: Wie machen wir die Frohe Botschaft zu einer Kraft, die das Los der Menschen in Afrika verändern kann, zu einer Kraft, die die Armen Afrikas in die Lage versetzt, auf ihre Situation als eine Herausforderung zu antworten, anstatt sie als Schicksal zu sehen, dem sie sich zu ergeben haben und gegen das man nichts unternehmen kann? Dies scheint die Frage schlechthin zu sein, die die Teilnehmer der Synode im Hinblick auf Gerechtigkeit und Frieden in Afrika beschäftigen sollte. Diese Frage effektiv zu beantworten, verlangt zuallererst nach dem, was wir — auf der Suche nach einem angemesseneren Ausdruck — eine *prophetische Ekklesiologie* nennen, wobei die Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus zur aktiven Teilnahme am Leben der Unterdrückten und Armen verpflichtet ist, sowie zur Förderung und Teilnahme am Kampf für eine gerechte Gesellschaft als zentralem Aspekt ihrer Sendung. Zweitens ruft sie nach einer konzertierten Aktion an der Basis, die, gestärkt durch das Wort Gottes, macht- und kraftlose Bürger zu Subjekten des Wandels macht, die ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen. Drittens verlangt die Frage eine Vertiefung der Hingabe an Christus in seiner Identifikation mit den Armen und Unterdrückten der Gesellschaft.

#### 6. Massenmedien

Der Text weist auf die Notwendigkeit innerhalb der Ortskirchen hin, die verfügbaren Massenmedien, alte wie moderne, bei der Evangelisierung zu verwenden und das kirchliche Personal im

Umgang mit diesen Mitteln zu schulen. Innerhalb des Textes wird die Expansion von Radio, Kino, Fernsehen und Video in Afrika, meiner Meinung nach zu Unrecht, auf den weitverbreiteten Analphabetismus zurückgeführt (Nr. 88). Tatsächlich besitzen Analphabeten diese Apparate nicht.

Der Text plädiert für die Erforschung «der vorwiegend benutzten afrikanischen Sprachen... , um festzustellen, ob sie bei der Verkündigung des Evangeliums eingesetzt werden können» (Nr. 91). Wir können den Sinn dieser Aussage nicht verstehen, da die afrikanischen Sprachen in den afrikanischen Ländern bereits zur Verkündigung des Evangeliums genutzt werden.

Die Verwendung der Massenmedien soll dazu dienen, «die christliche Weltsicht... den Menschen in Afrika» nahezubringen (Nr. 89). Ebenso sollten sie aber auch die Menschen in Afrika in die Lage versetzen, ihre eigene Wahrnehmung des Evangeliums untereinander auszudrücken und mit anderen zu teilen.

Während auf die Verantwortung der Empfänger hingewiesen wird, sorgfältig auszuwählen (Nr. 92), wird von den Sendern allgemein nicht gefordert, auszuwählen, was sie für den öffentlichen Konsum bestimmen. Ihre Pflicht zur Auswahl sollte ebenso berücksichtigt werden.

Mit Blick auf die Tatsache, daß die Teilnahme der afrikanischen Kirche an der so oft zitierten neuen Weltkommunikation minimal ist, sollte die Synode als die geeignete Gelegenheit angesehen werden, die afrikanische Kirche in den Orbit dieser Kommunikation zu schießen. Kommunikation ist ein fundamentales Menschenrecht, sie ist eine grundlegende Struktur der Gesellschaft, sie ist das Herz der Evangelisierung. Die Kirche sollte es nicht versäumen, einen wichtigen Beitrag zu diesem Bereich zu leisten. Wenn man dieses Anliegen ernstnimmt, erfordert dies eine kritische Revision des Textes. Zunächst konzentriert sich der Text nur auf die Kommunikation des Evangeliums, nicht auf die Kommunikation im allgemeinen, die auch die des Evangeliums betrifft. Zweitens ist der Text hauptsächlich an ihren instrumentellen Aspekten und nicht an ihrer Wirklichkeit interessiert. Daher nimmt er nicht die Bedeutung, das Wesen und die Modalitäten der Kommunikation zur Grundlage der praktischen Analyse. Die Sendung der Kirche ist die Verkündigung der

Frohen Botschaft. Dies verlangt, daß der Prozeß der Verkündigung (i.e. Kommunikation) ebenfalls in Ordnung ist. Daher ist es die Aufgabe der Kirche, mit einer Kritik des Kommunikationsprozesses selbst zu beginnen. Die Fragen, die die Teilnehmer der Synode beschäftigen sollten, müßten folgende Aspekte beinhalten: Wie kann die Kirche Einfluß auf Theorien, Politik und die Praxis der Kommunikation allgemein nehmen, um den Armen und Stimmlosen innerhalb der Kirche eine Stimme zu verleihen? In welchem Umfang dient die moderne Massenkommunikation der Entwicklung der Menschheit? Wie kann die Kommunikation dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Entwicklung dienen? Was sagt die Kirche zu Monopolisierung und Manipulation der Kommunikation?

Es ist offensichtlich, daß das Modell, das diesem Verständnis der Kommunikation zugrunde liegt, ein vertikales Einwegmodell ist, bei dem nur einige (die Organisatoren des Wissens) die Botschaft formulieren, die an alle gerichtet ist, von oben nach unten. Das ist schlechte Kommunikation. Kommunikation wird heute mehr als Prozeß von Austausch und Teilen verstanden. Wenn die Kommunikation derart demokratisiert ist, dann erfüllt sie ihre eigentliche Aufgabe in der Gesellschaft, nämlich die Verbesserung der sozialen Existenz.

Wenn die Länge und Tiefe des Textes ein Anzeichen für die jeweilige Einschätzung in der Reihe der Probleme der Evangelisierung ist, dann verdient die Kommunikation mehr Aufmerksamkeit, als die Lineamenta ihr, als fundamentalsten Prozeß der Evangelisierung, zubilligen.

### *7. Abschließende Beurteilung*

Die Lektüre der Lineamenta hinterläßt den Eindruck, daß die Synode ein schweres Programm vor sich hat, sowie die bohrende Frage: Hat sich die Synode nicht zu viel vorgenommen? Es ist deutlich, daß einer der angesprochenen Punkte als Gegenstand der Synode völlig ausgereicht hätte. Die Gefahr besteht darin, daß die jeweiligen Themen nicht die Aufmerksamkeit erfahren, die sie verdienen.

Wie dem auch sei, die Synode muß als Kairos der afrikanischen Kirche betrachtet werden — ein Moment, in dem man sich über die Vergan-



genheit klar wird und das Wissen gebraucht, um eine neue Zukunft für die Kirche in Afrika zu gestalten. Aber die Synode wird dieses Versprechen nicht erfüllen, solange sie nicht als Gelegenheit für die afrikanischen Christen gesehen wird, ihrem alltäglichen Kampf eine Stimme zu verleihen, um für sich selbst herauszufinden, was es bedeutet, Kirche zu sein; solange keiner diese Stimme hört; solange es kein kritisches Bewußtsein in der Kirche Afrikas selbst gibt. Denn es muß festgehalten werden, daß das Christentum in Afrika niemals Wurzeln in den Herzen der Menschen schlagen wird, ohne daß die afrikanischen Christen darum kämpfen, den christlichen Glauben zu verstehen, und ohne daß diese Auseinandersetzung ermutigt wird.

Die Synode in Afrika ist auch noch in einem anderen Sinne Kairos. Es ist der Moment, in dem man dem Eintritt der Kirche in Afrika von An-

gesicht zu Angesicht gegenübersteht — der plötzliche Auftritt der Kirche auf der Bühne der Weltkirche. Die Herausforderung, die sich daraus ergibt, ist enorm und verlangt nach einem Paradigmenwechsel der Wahrnehmung dessen, was es bedeutet, Kirche zu sein, einer Suche nach einem neuen Weg, Kirche zu sein, sowie nach der Artikulation der Notwendigkeit, nicht nur einer Synode, sondern eines afrikanischen Konzils, um die enormen und komplexen Probleme der Situation der afrikanischen Kirche adäquat zu behandeln. Es gibt tatsächlich einen Bedarf für ein solches Konzil auch in anderen Regionen, um die Herausforderungen aufzuzeigen, die sich nach dem Vatikanum II ergeben haben. Solche Konzilien könnten mit Blick auf ein Vatikanum III, das irgendwann im dritten Jahrtausend stattfinden wird, die losen Enden der Ära nach dem Vatikanum II zusammenfügen.

<sup>1</sup> SECAM (bzw. frz.: SCEAM) bedeutet Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars).

<sup>2</sup> Es muß festgestellt werden, daß in Zaire in dieser Hinsicht viel geschehen ist, doch andernorts ist außer der Einführung traditioneller Musik in die Liturgie nicht viel passiert.

<sup>3</sup> Fachleute haben darauf hingewiesen, daß einige christologische Hoheitstitel ihren Ursprung im Kulturkreis Palästinas haben, wie z. B. «Knecht» (Gottes) und «Prophet» (wie Mose) (vgl. Apg 3,13-26); andere hingegen haben einen heidnisch-hellenistischen Hintergrund, wie etwa sôtér (Erlöser). Einen Überblick hierzu bietet Leopold Sabourin, *Christology: Basic Texts in Focus* (New York, Alba House 1984).

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV (Zürich 1980), 303-318.

<sup>5</sup> Vgl. die Schulansprache des Papstes zur Vollversammlung des Sekretariates, in: *Secretariatus Pro Non Christianis, The Attitude of the Church Towards the followers of other Religions* (Rom 1984), 4.

<sup>6</sup> Das von Jesus verkündete Reich Gottes darf nicht verwechselt werden mit seiner Aussage «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Joh 18,36). Während Jesus die Veränderung unserer Welt als den Anbruch von Gottes Herrschaft über die Welt verkündete, erklärte er sich doch in keiner Weise zu einem irdischen Herrscher.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz-Rudolf Hartwich

## JUSTIN UPKONG

Rektor des Catholic Institute of West Africa, Port Harcourt (Nigeria), wo er Neues Testament und afrikanische Theologie lehrt. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln veröffentlichte er: *African Theologies Now: A Profile* (1984); *Sacrifice: African and Biblical* (1987). Zur Zeit arbeitet er an einem Buch über neutestamentliche Perspektiven zur Inkulturation. Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.