

Metena M'nteba

Die Inkulturation in der «Dritten Kirche»: Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen?

A. Inkulturation: Kirchliche Revolution oder Wiederkehr des Gleichen?

Inkulturation — ein Wort von einer unbestreitbaren Strahlkraft, ein Wort, das im theologischen Schrifttum der vergangenen drei Jahrzehnte so gut wie überall anzutreffen war. Man braucht nur einmal die Bibliographien durchzublättern, um das zu sehen. Ursprünglich war das Wort ein theoretischer Begriff der «Missiologie»¹. Seit seiner Verwendung auf der 32. Generalkongregation der Jesuiten (1974–75) und der Bischofssynode von 1977 ist das Wort in den alltäglichen Sprachgebrauch übergegangen und hat sich hier eingebürgert. Während ein Verwendungsmonopol Neologismen vor dem ausufernden Gebrauch der Modewörter und dem hohlen Schwulst großer Reden bewahrt, so muß man bei ihrer volkstümlichen Verbreitung doch feststellen, daß sich unweigerlich eine Unschärfe einstellt, die dann schließlich ihren semantischen Gehalt verdunkelt, ja sogar ihre Dynamik abstumpft. Der Begriff der Inkulturation ist dieser Inflation nicht entgangen.

Während nun die einen lautstark und ungeduldig nach der Inkulturation rufen und sich bemühen, dafür die Kriterien festzulegen und die nötigen Schritte zu planen, fragen sich andere, was denn an diesem Unternehmen wirklich so neu sei. Die Fragen, die der Vorbereitende Rat der Afrikanischen Synode bezüglich der Inkulturation gestellt hat, sind zwar in ihrer Formulierung optimistisch gehalten, lassen aber doch die gleiche Verlegenheit durchblicken: Was will denn die Inkulturation in bezug auf die traditionelle Orthopraxis der Kirche wirklich Neues? Bedeu-

tet sie eine «kirchliche kopernikanische Wende» oder lediglich eine mehr oder weniger erneuerte Rückkehr dessen, was der heilige Augustinus «christliche Solözismen» (= Verstöße gegen die Regeln der Sprachlehre) genannt hat?² Der ganze Fächer der bisher vorgebrachten Antworten läßt zwei Haupttendenzen erkennen.

Für die einen hat Inkulturation nichts zu tun mit einer «kirchlichen kopernikanischen Wende». Ihr Begriff bringe nur einen der Kirche schon bekannten Vorgang erneut zutage. Das wirklich Neue, das heute in den Begriff eingeht, komme von der verschärften Bejahung der kulturellen Eigenheiten und der immer größeren Aufmerksamkeit der Seelsorger und Theologen für alles, was die Inkarnation der Kirche in der Vielfalt der Kulturen betrifft³.

Die anderen sagen, der Begriff künde sehr wohl eine bisher noch nie dagewesene Wende an: Neue Christenheiten machen sich jene Taten und Traditionen zu eigen, die am Ursprung des Christentums standen, und zwar so, daß es echtes Werk und authentischer Ausdruck ihrer eigenen Evangelisierung und ihres eigenen Kircheseins wird. In diesem Sinne meint Inkulturation einen komplexen Vorgang, weit entfernt sowohl von einem oberflächlichen «einheimischen» als auch einer bloß nachahmenden Übernahme des anderwärts schon bestehenden Christentums. Inkulturation beinhaltet eine «Wiederaneignung» des Christentums durch junge Kirchen und eine «Umwandlung des gegenwärtigen Bezugssystems»⁴.

Beide Thesen reiben sich aneinander, stehen aber zueinander nicht in Widerspruch. Sind denn nicht beide davon überzeugt, daß die Inkulturation ein Bemühen um Verhandlung und um Aneignung des Glaubens quer durch die Kulturen erfordert? Daß sie eine Poetik des Glaubens und einen Dienst beabsichtigt, die am Schnittpunkt von Identität und Aktion angeeignet und gelebt werden? Beide Thesen oder Standpunkte halten also je auf eigene Art die standardisierende Besitzergreifung des christlichen Glaubens und sein kultur- und zeitloses Dahinleben für untauglich. Sie beschreiben die Inkulturation in vollem gegenseitigen Einverständnis so: Sie ist ein dialektischer Vorgang der Einwurzelung des Christentums in den verschiedenen Menschheitskulturen und deren innerste Umwandlung durch ihre Integration in das Christentum. Sobald es aber darum geht, die Ziele und

Weisen dieser Dialektik zu bestimmen, ist es mit der Einmütigkeit gleich zu Ende.

Für die einen gilt: Das «Wort Gottes» oder das «Evangelium» oder auch die «geoffenbarte Botschaft» muß sich an die verschiedenen Kulturen «anpassen», sich unter ihnen «einbürgern» im Sinne des johanneischen «Und das Wort ist Fleisch geworden» (Paradigma Inkulturation-Inkarnation). Andere erklären: Es ist der «christliche Glaube», der «inkulturiert» werden soll, und zwar so, daß die Gastkulturen durch den Sauer Teig des Evangeliums umgewandelt, durch den christlichen Glauben und die christliche Tradition neu geboren werden und daraufhin von ihrem eigenen Kulturgenie ausgehend dem Christentum ein afrikanisches Antlitz verleihen⁵. Das ist die «Bekehrungs»-Tendenz. Wieder andere plädieren für eine «schöpferische Übernahme» oder eine «kritische Wiederaufnahme» der Grundlagen und Gründertaten, die das Christentum hervorgebracht haben, so daß dann der daraus entstehende christliche Ausdruck das echte Ergebnis der im Sein der Afrikaner durchgeführten Synthese ihrer existentiellen Situation mit der Macht der Botschaft und der Auferstehung Christi wird. Diese Strömung kann man als «Inkulturation der Wiederaufnahme» bezeichnen. Wir werden sehen, daß die afrikanischen Inkulturationsbemühungen zu diesen beiden letztgenannten Tendenzen gehören.

B. Die maßgebenden afrikanischen Paradigmen der Inkulturation

Die Inkulturationsbewegung in Afrika ist ein Epigone jener nachkonziliaren Bewegungen, die man als Theologie der «Vorbauten» und als Pastoral des «Einheimischwerdens» bezeichnen kann. Diese entscheidende Wende wurde unter dem Druck der nationalistischen Politik seitens der afrikanischen Selbstbestimmungsbewegungen eingeleitet; diese warfen dem Christentum ja vor, unter dem Deckmantel des Glaubens den abendländischen Imperialismus und die koloniale Entfremdung in Afrika weiterzutreiben⁶. Der «Verdacht» rief in den afrikanischen Kirchen die in ihnen liegende Hoffnung wach und den Willen, aus ihr heraus eigenverantwortlich zu leben. Tatsächlich brandmarkten die Vorwürfe der Gegner, auch wenn sie immer etwas übertrieben waren, die Art und Weise, wie zahlreiche afrikanische Christen unter der glänzenden Oberflä-

che des christlichen Glaubens die Thesen und Praktiken der kolonialen Ideologie übernommen hatten.

1. Afrikanisch sein oder nicht sein, oder um was es beim Christentum in Afrika eigentlich geht

Wie kann man Christ bleiben, ohne sich zu «entfremden» und sich selbst zu verneinen? Das ist die Kernfrage. Sie verleiht den Gedanken über ein «Christentum nach afrikanischer Art»⁷ ihre eigentümliche Dynamik. Sie hatte sich am Morgen der ersten Jahrhundertfeier der Evangelisierung Schwarzafrikas in mehrere Nebenfragen verzweigt. Zu diesen gehört die Frage nach der Zukunft des Christentums in Afrika, auch die Frage, welche Pastoral diesem Christentum die besten Chancen nicht nur für das Überleben, sondern auch für ein wahres Aufblühen verleihen kann. E.J. Penoukou hat diese Fragen in einer ausgezeichneten Arbeit im geschichtlichen Rückblick und im Vorblick auf die Zukunft untersucht. Nach seiner Ansicht ist die Inkulturation die einzige und drängendste Herausforderung für die afrikanischen Kirchen, aber auch die Frage, mit der ihre Existenz und ihre tiefe Afrikanität auf dem Spiel steht:

«Das einzige, wirklich schwerwiegende Problem, das sich unseren afrikanischen Kirchen stellt, ist die Frage der Inkulturation des christlichen Glaubens. Unsere Kirchen Afrikas werden afrikanisch sein oder sie werden nicht mehr sein. Darum geht es. Die Zukunft des Christentums bei uns steht auf dem Spiel.»⁸

Penoukou behauptet hier nichts Neues. Er frischt nur ein Wort auf, das Johannes XXIII. am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen hat. Das Interessante am Gedanken Penoukous aber ist der Aufweis, daß die afrikanischen Christen allmählich die Inkulturation des Glaubens mit der Aufbauarbeit wahrhaft afrikanischer Kirchen im inneren wie im bürgerlichen Leben identifiziert haben. Diese integrale Afrikanität ist der Horizont und das Ziel des Vorgehens. Sie beschreibt eine Ellipse, in der die von den politischen Spaltungen des Kontinents leider tief in Mitleidenschaft gezogene kulturelle Eigenart Afrikas den einen Brennpunkt und das Christentum den anderen darstellt. Hauptachse bleibt die Afrikanisierung des Christentums.

Man muß diese Wende richtig ermessen, will man die beiden Hauptströmungen verstehen,

die für die Inkulturation in Afrika kennzeichnend sind, nämlich erstens die Tendenz «Inkulturation = Bekehrung zum Christentum» und zweitens die Richtung «Inkulturation = afrikanische Aneignung des Christentums». Beide Tendenzen sind überzeugt: «Von nun an ist kein Platz mehr für jemand, der das Leben des Afrikaners von außen her im Namen eines absoluten Wissens und einer übergestülpten Mission regeln will.»⁹

2. Inkulturation bedeutet Bekehrung zum Christentum

Diese Richtung wurzelt in der «Anpassungs»-perspektive des Zweiten Vatikanums und der Enzyklika Evangelii Nuntiandi Pauls VI. In Afrika wird sie von Bischof A.T. Sanon angeführt. Sein erstes Buch *Tierce-Eglise, ma mère. Conversion d'une communauté païenne au Christ* (1972) wie auch seine zehn Jahre später in Zusammenarbeit mit R. Luneau verfaßte Schrift *Enraciner l'Évangile. Initiation africaine et Pédagogie de la foi* (1982) gehen denselben Weg und verfolgen dasselbe Ziel, nämlich eine Pädagogik und eine begriffliche Aussage des Glaubens, die das kulturelle Erbe Afrikas in sich aufnehmen und so eine harmonische Einwurzelung des Evangeliums und des Christentums in Afrika verwirklichen.

Für Bischof Sanon und seine Schüler ist diese Einwurzelung des Evangeliums in Afrika das Ergebnis einer doppelten Arbeit. Zuerst ist eine hermeneutische Arbeit zu leisten. Die Hauptaussagen des Christentums müssen in afrikanische Bereiche übertragen werden, damit sie einen afrikanischen Namen und ein afrikanisches Gesicht bekommen¹⁰. Die zweite Arbeit ist ein Läuterungsvorgang, eine geistliche und innere Reinigung der afrikanischen Kulturen unter der Strahlenenergie des «Offenbarungslichtes». Diese Methodologie stützt sich auf die These, nach welcher der Beitrag des Christentums zu den Kulturen nicht entgegenwirkender Art ist, sondern erleuchtend und befreiend kraft der Gnade, die anonym alle Kulturen der Menschheit auf ihrem Weg begleitet.

«Wir machen die Erfahrung, daß das Christentum nicht als Kulturzerstörer kommt. Es bringt der Kultur ein offenbarendes Licht, das ihre Zweideutigkeiten und Abwegigkeiten bloßstellt. Der stärkste Eindruck ist der einer Kultur-

menschheit, die lange mit der Gnade unter ihren Schritten dahingewandert ist; und nun richtet sich diese Gnade plötzlich wie eine Riesenschlange groß auf.»¹¹

Trotz seiner unbestreitbaren Ergebnisse auf dem Gebiet der Katechese wirft dieses Vorgehen einer «Inkulturation als Bekehrung» mehrere Fragen auf:

a. Zuerst die Frage: Ist man wirklich sicher, daß die Einwurzelung der christlichen Symbolwelt (um das geht es ja eigentlich bei der Hermeneutik) die Synthese zwischen dem Christentum und den betreffenden Kulturen schaffen und die gewünschten Wirkungen hervorbringen wird? Hat sich nicht vielmehr herausgestellt, daß die afrikanischen Kulturen im allgemeinen, wie übrigens auch viele andere Kulturen der Welt, dem Evangelium und dem Christentum auf die eine oder andere Weise widerstehen und dies ausgerechnet aus der Fülle ihres eigenen kulturellen Reichtums heraus? Konnte und kann vielleicht die Verpflanzung des Christentums in die traditionellen afrikanischen Kulturen hinein deshalb so leicht Wurzeln schlagen, weil diese Kulturen ihren Zusammenhalt verloren haben und somit für jedes Einsickern fremder Einflüsse durchlässig geworden sind? Und wenn sich das bewahrheitet, wozu dann noch die Rückkehr zum «Althergebrachten» oder der Umweg über diese Gewohnheiten, was doch die Inkulturation als Bekehrung eigentlich will? Sollte man nicht ganz einfach die aufgepfropfte Glaubensform leben, die sich aus dem Zusammenstoß zwischen Abendland und Afrika ergeben hat?

b. Und dann: Ist man denn so sicher (und wie soll man sich sicher werden?), daß das «Offenbarungslicht» in den Kulturen läuternd wirkt, wenn selbst die «vérchristlichten» Kulturen des Ostens und des Westens nach zwei Jahrtausenden Christentum immer noch nicht das Licht der Auferstehung widerspiegeln und ihr alltägliches Leben so oft dem Gesetz der christlichen Liebe zuwiderhandelt? Was würde es dem Afrikaner nützen, entlarvt zu werden, wenn nicht der feste Wille dahintersteht, sich zu bekehren? Der Widerstand gibt wahrhaftig zu denken oder zwingt zumindest, die Ziele und Zwecke neu zu bestimmen, damit der Weg frei wird.

c. Welches ist nun eigentlich die maßgebende Gestalt dieses Christentums, das sich «ortseigene Ausdrucksweisen» sucht, um in Afrika überleben zu können? Wenn «der stärkste Eindruck

der einer (afrikanischen) Kulturmenschheit ist, die lange mit der Gnade unter ihren Schritten durch die Zeiten wanderte» und die nun plötzlich die zusammendrängende und zusammenziehende Kraft dieser Gnade voll erfährt, will man dann nicht annehmen, daß es nicht zwei, sondern nur eine einzige göttliche Heilsökonomie gibt, die auf verschiedenen, aber nicht einander fremden Wegen zustandekommt? Und wenn es sich so verhält, welche Eigenart nimmt dann dieses Christentum an, von dem man behauptet, es bringe die kulturellen Abwege und Zweideutigkeiten ans «offenbarende Licht», das es selber ist? Die Problematik ist mutatis mutandis mit jener anderen verwandt, die sich im Dialog der Religionen untereinander und dessen Beziehung zur christlichen Mission ergeben hat. Alles das sind recht schwierige Fragen. Die Bekehrungsbewegung übergeht sie mit Schweigen. Und doch gehören sie mitten hinein in ihren Gang.

Immerhin beabsichtigen diese Fragen keineswegs, die Untersuchungen und Ergebnisse der «Bekehrungsinkulturation» abzuwerten. Sie wollen nur der ihrer Methodik inhärenten Gefahr eines bloßen Ausgleichs und eines wilden Konstruktivismus zuvorkommen. Welcher epistemologische Vorgang gestattet denn den «Afrikanisten», die Inhalte der afrikanischen Gebräuche und Institutionen auf eine theologische Stimmlage zu bringen, die diesen fremd ist? Wie verwirklichen sie innerhalb der neugeschaffenen theologischen Aussagen und der aufgestellten Strukturen den Übergang vom Traditionellen zum Aktuellen und die Synthese der «Abwege» und «Zweideutigkeiten» mit dem «Offenbarungslicht» des Christentums?

Wird dieser Übergang nicht um den Preis einer vorausgehenden Verkürzung des Systemhaften zum bloß Sprachhaften erreicht oder auf dem Weg eines Ersatzes der fließenden Eigenart durch einen absolutisierenden Nominalismus, der Afrika und die Afrikaner in mythischen Ganzheiten oder in deterministischen Begriffsverhärtungen einfriert? Ist die afrikanische Initiation, die den Anhängern der Anpassungstheorie als Bezugsgestalt dient, nicht in erster Linie eine Institution, eine soziale Praxis, eine Seinsweise mit ihren eigenen Gesetzen, mit ihrer eigenen Symbolik zum Zweck genauer und klar abgegrenzter Ergebnisse der Anthropologie oder der Ethnologie?

Was lehrt denn eigentlich die Initiation und was weiß der Initiierte? «Nichts», sagen diese selbst, außer daß es das höchste Wissen ist, daß es nichts zu wissen gibt und daß jenseits des Großen Lachens am Ende nur noch das Es ist, das Gesetz des Geheimnisses, des Schweigens und des Todes. Sibyllinische Worte, ja. Aber gerade ihr Rätselhaftes mußte uns warnen vor dem unbedachten und unangebrachten Gerede von «Ahnenvorstellungen» und, wie man meint, «Afrikanischem». Wir sind uns nicht immer der neutralisierenden Effekte oder der Sprengwirkungen bewußt, die solche Urteile inmitten der Synthesen haben, in die sie unsere theologische Alchimie hineinfiltiert.

Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß der so erhaltene, theologisch verbrämte Niederschlag für die afrikanischen Kulturen unschädlich ist, denn er bleibt ihnen trotz alledem äußerlich. Zu fürchten ist aber, daß die durch ihn ausgelöste Kettenreaktion zum großen Schaden des Christentums von den pseudo-theologischen Zaubерlehrlingen nicht mehr beherrscht werden kann. Die Analysen der Art und Weise, wie sich die separatistischen afrikanischen Messiasbewegungen am Morgen der afrikanischen Unabhängigkeit¹² die christlichen Symbole und Inhalte angeeignet haben, um sie gegen deren Schöpfer zu wenden, sind überaus lehrreich. Man sollte diese Untersuchungen jetzt, am Vorabend der nächsten afrikanischen Synode, noch einmal durchlesen.

Die Kulturen leben. Sie sind mehr oder weniger aufnahmebereit für Ungewohntes und Neues, immer aber unabhängig und eifersüchtig auf ihre Unversehrtheit bedacht. Diese Voraussetzung muß stets vor Augen bleiben, will man den Dialog zwischen Kulturen und Christentum aufnehmen. Der Erfolg dieser Begegnung hängt gewiß von der Vorsehung Gottes ab, aber auch von den Interessen, die im Spiele sind. Man dreht dem göttlichen Plan nicht den Rücken zu, wenn man das anerkennt. Im Gegenteil! Man nimmt die Verurteilung Christi zum Tod und das Drama seiner Passion ernst. Mit der Geschichte der Kirche ist es das gleiche. Sie ist das Wirken des Geistes Christi, dessen Werk jener in der Welt weiterführt und so jegliche Heiligung vollendet; sie ist aber auch das Ergebnis von Menschen, Hörer des Geistes Gottes und zugleich ihrer eigenen Leidenschaften und Interessen.

Es handelt sich für die Afrikaner also darum, Gottes Angesicht zu entdecken. Er bietet ihnen

auch heute seinen Bund an. Sie glauben an Gott. Alles, ihre eigene Geschichte, ihre menschliche Lage, ihre sozialen Verhältnisse und ihre tiefsten Wünsche, geht in diesen Glauben mit ein. Was für die Afrikaner das christliche Göttliche, was ein Christ in ihrem eigenen Dasein, in ihrer eigenen Welt sein kann, das müssen sie für sich selbst ins Wort bringen und es sich selber sagen. In dieser «Aneignung» des Göttlichen unterscheiden sich die vielfältigen Weisen, wie sich die verschiedenen Völker und christlichen Gruppen in das Christentum eingegliedert haben; sie erklärt das Entstehen unterschiedlicher christlicher «leges orandi et credendi» in der Geschichte der Kirche. Warum sollte das Christentum in Afrika dieser Logik entgehen? Warum sollte das afrikanische Gesicht des Christentums als ein schwarzweißes Gekleckse erscheinen müssen oder als eine künstlich durch chirurgische Plastiktheologie hergestellte Maske?

3. Die Inkulturation als Wiederaufnahme

Diese Denkströmung hat sich in den Debatten und Diskussionen um ein Afrikanisches Konzil bereits deutlich zu Gehör gebracht. Sie ist charakteristisch für das afrikanische theologische Denken, das sich nach der Debatte um die Existenz oder Nichtexistenz einer afrikanischen Philosophie und nach den Theologien der Indigenisierung und der Kontextualisierung herausgebildet hat. Sie findet ihren kühnsten und systematischsten Ausdruck bei Eboussi Boulaga. Die Grundthese des Autors lautet: Solange sich das Christentum nicht von den Afrikanern von ihrer eigenen konkreten Situation aus «wiederaufnehmen» läßt, solange wird es in Afrika nie glaubhaft werden, zumindest aber unangepaßt bleiben¹³. Dieser Begriff der «Wiederaufnahme» schließt bei Eboussi die Übernahme des «Ursprünglichen» (das Gedächtnis Jesu Christi) und der «Grundlagen» (die instituierenden Akte des Christentums) durch Afrika ein. Das geschieht durch den Aufbau eines Systems in den Afrika eigentümlichen Schemata und Sprachen.

Ein Beitrag, den Eboussi vor der Veröffentlichung von *Christianisme sans fétiche* geschrieben hat, kann seine gegenwärtige Auffassung verständlicher machen. Unter Grundlagen und Ursprünglichem versteht er das, «was immerzu die christliche Erfahrung ermöglicht, worauf sie sich gewöhnlich bezieht»¹⁴, das heißt Christus als

«Gestalt vollendeter Menschlichkeit», die jedem offensteht und die für alle existentiellen Verhältnisse gilt. In diesem ständigen Bemühen einer Wiederaneignung des Ereignisses Jesus Christus durch die Christen und in der nachfolgenden Abstimmung ihres sozial-kulturellen Umfeldes auf dieses Ereignis besteht die Inkulturationsarbeit. Christsein versteht sich nicht zuerst als eine Zustimmung zu einem Credo oder einer als «Lebensweise» angepriesenen Tradition. Christsein besteht für Eboussi darin, das «Christische (frz.: «christique») Modell»¹⁵ konsequent und existentiell echt zu leben, indem im eigenen Sein und Dasein die Macht der Auferstehung erfahren wird und man sich fragt, wie das Christentum den Ausdruck des Menschseins in der eigenen Daseinsituation möglich macht, so nämlich, daß die egoistischen Kräfte und die willkürlichen Tendenzen in Schach gehalten und das einzige Gebot, die Liebe, zum Sieg geführt wird.

Die auf den Abschnitt vom christischen Modell folgenden «Regeln der Bekehrung» verstehen sich nach Eboussi als «Diskurs über die Methode» oder als Leitfaden für den Übergang von der Kontemplation des Modells Christi zu seiner vollen Verwirklichung in einem konkreten afrikanischen christlichen Leben. Aber so sehr die Darlegung Eboussis fasziniert und die Kraft seines «Christischen Modells» den Intellekt des Lesers einnimmt, so sehr kühlen sie aber auch die spontane Begeisterung für den Glauben und das unbedingte Ja zu den dogmatischen Aussagen ab. Ist der Christus des christischen Modells noch das «Wort, das Fleisch geworden ist» und der Herr Jesus Christus der christlichen Tradition? Ist er noch Gott, wenn er es nicht ganz einfach ist? Kann er es wirklich sein, wenn es bei Eboussi heißt: «Er ist Sohn der Mutter und Sohn des Menschen, bevor er Sohn des Vaters oder Sohn Gottes ist»?

Ist das eine Verneinung der Gottheit Christi? Was sagen dazu die Grammatik und die Logik der Sätze? Grammatikalisch betrachtet bildet die These Eboussis drei Sätze, die in ihrer Syntax unabhängig nebeneinander stehen, die aber semiologisch, d.h. der Bedeutung nach miteinander verbunden sind, und zwar durch eine geschickte gegenseitige semantische Durchdringung, die sich auf der Doppalebene der Implikation und der Verdichtung abspielt, wie das in der folgenden Aufgliederung sichtbar wird:

- 1 — Jesus Christus ist nicht einfach Gott (S 1)
 2 — Er ist — Sohn (fils) der Mutter (S' 2)
 — Sohn (fils) des Menschen
 bevor er ist — Sohn (Fils) des Vaters (S'' 2) (S 2)
 oder — Sohn (Fils) Gottes
 3 — Er ist für uns die Gestalt vollendeten
 Menschseins (S 3)

Sohn der Mutter (B 2)	\leftrightarrow	Sohn des Menschen (B 3)			
Sohn des Vaters (B 4)	\leftrightarrow	Sohn		Gottes	(B 5)

Die gegenseitige semantische Durchdringung geschieht mit Hilfe der Unvollständigkeit, die der Einschub des Adverbs «einfach» in den Satz 1 (S 1) nach der Negation «nicht» hervorruft, eine Unvollständigkeit, die nach der Bejahung durch Satz 2 ruft, so etwa wie in der Dynamik eines Mobile zentripetale und zentrifugale Kraft zusammenwirken. Der Satz 2 seinerseits entfaltet sich nach derselben Logik. Er zerlegt und vereint wieder durch das Spiel des Parallelismus und der Homonymie zwei Begriffe, die sich dank einem typographischen Kunstgriff (im französischen Text durch den Wechsel von Klein- und Großbuchstaben [fils-Fils], im Deutschen durch Unterstreichen) in ihrer Unterschiedenheit darstellen. Aus diesem dialektischen Vorgang erhebt sich als Synthese der dritte Satz (S 3); er hebt die Versicherungen von S 1 und S 2 in einer höheren Einheit auf, in der sich ihre Spannungen versöhnen, aber nicht gegenseitig auflösen: sie werden im Hegelschen Doppelsinn «aufgehoben»...

Der Gedankengang Eboussis entscheidet sich offensichtlich in Satz 2. In diesem Satz verdichtet sich die Hauptthese seiner Christologie. Er ist um fünf Schlüsselbegriffe gegliedert: Jesus Christus (B 1), Sohn der Mutter (B 2), Sohn des Menschen (B 3), Sohn des Vaters (B 4) und Sohn Gottes (B 5). Jesus Christus (B 1) ist der Subjektbegriff, um den sich die vier anderen als Prädikatsbegriffe gruppieren. Diesen vier ist eine Eigenheit gemeinsam, die sie miteinander verbindet und zugleich voneinander unterscheidet: sie enthalten alle dasselbe Bedeutungswort (Sohn), phonologisch gleich, aber morphologisch unterschieden durch den (im Deutschen durch Unterstreichen wiedergegebenen) Kunstgriff Klein- bzw. Großbuchstabe (fils/Fils), unterschieden auch durch den Redundanzeffekt (Sohn) und den Chiasmus, der sich in den bestimmenden Teilen der vier Prädikate abzeichnet:

Auf den ersten Blick scheinen diese Einzelheiten ohne Bedeutung; sie erweisen sich aber bei genauerem Hinsehen als wichtig: der Reim (nur im Französischen; Anm. d. Übers.) «Mère — Père», die Redundanz und der Chiasmus verbergen einen Sinnstreit. Indem dieses stilistische Vorgehen Brüche und Annäherungen schafft, erzeugt es subtile Analogien, die das Ausdrückliche verschleiern, um das Dahinterliegende zur Sprache zu bringen. Ein seltsamer Satz, dieser Satz 2! Er enthält zwei Untergruppen [(S' 2) und S'' 2)], beide durch die Konjunktion «bevor» miteinander verbunden. Dieses «bevor» bedeutet, daß das «Sohnsein» dem «Sohnsein» vorausgeht, und verstärkt damit den durch den Wechsel von «Sohn» und «Sohn» bereits angedeuteten Bruch. Nach Eboussi gilt also: Die auf Jesus Christus anwendbaren Sachaussagen betreffen nur jene Wesensmerkmale, die sich auf die menschliche Zeugung beziehen (B 2 und B 3), das heißt Aussagen vom Typ S (französisch f); die Aussagen vom Typ S (französisch F) treffen auf Jesus Christus nur zu, nachdem einmal die ersteren als existentiell vorausgehende festgelegt sind.

Will Eboussi behaupten, die Menschheit Christi gehe seiner Gottheit voraus? Und sollte sich das bewahrheiten, welcher Art wäre dieses Vorausgehen? Womit die zweite Frage zusammenhängt: Welcher Art wäre das Prinzip der Koexistenz von Menschheit und Gottheit in Jesus? Ist das «Sohnsein» Jesu eine Weise seines «Gottseins»? Oder ist es das Ergebnis einer (geschichtlichen oder mythischen) Zuweisung? Schon allein die Dialektik von Aktivität und Passivität, die in dieser Fragestellung zum Ausdruck kommt, genügt, um den entscheidenden Einsatz, der hier auf dem Spiele steht, aufzuhellen. Er fordert uns heraus, zuerst die Existenzweisen zu klären, die Eboussi seinen beiden Kategorien christischer (frz.: «christique») Merkmale zuordnet. Auf diese Weise wechselt die Schwierigkeit von der Antithese zur These. Sie konzentriert sich wieder in Satz 1 (S 1) oder besser in der adverbialen Aussage «einfach»: «Jesus ist nicht einfach Gott» — so lautete Satz 1. Wie ist das zu verstehen?

Dieser Satz kann auf zwei entgegengesetzte Weisen interpretiert werden, je nach der Funk-

tion, die man dem Wort «einfach» zuschreibt. Wenn man nämlich das «nicht» vor dem «einfach» wegnimmt und vor die Satzaussage «Gott» setzt, ergibt sich eine klare Verneinung der Gottheit Jesu: «Jesus ist einfach nicht Gott». Läßt man dagegen das Adverb «einfach» in seiner vollen Bedeutung vor «Gott» stehen, wie das Eboussi tut, dann bedeutet der Satz «Jesus ist nicht einfach Gott», daß die Satzaussage «Gott» ihrem Satzsubjekt «Jesus» zukommt, jedoch entsprechend einer mehr oder weniger nicht-einfachen Weise bzw. mehrerer Weisen.

Gewiß, die Zweideutigkeit bleibt. Und trotzdem neigen wir zum zweiten Verständnis des Eboussischen Satzes. Denn die erste Interpretation ist nur haltbar, wenn man den Satz des Autors umwandelt; das würde aber eine dem Satz Eboussi fremde semantische Beschaffenheit erzeugen. Andererseits wirkt ein Umstandswort (Adverb) modifizierend. Was folgt daraus?

Obwohl das «christische Modell» von Eboussi mit Fug und Recht auf der Notwendigkeit des Existentiellen in jeder echten Übernahme des Christentums besteht, so entleert es doch die göttliche Präexistenz Christi gerade im Aussageakt seiner möglichen Gottheit selbst. Wenn nicht einfach Gott sein nicht heißt, daß man es überhaupt nicht ist, dann kann das nur bedeuten, daß man es ist durch beifälligen Zuruf, durch Beschluß oder durch Vollmacht. Damit wird der Christus Eboussi, die «Gestalt vollendeten Menschseins», für den gebildeten Afrikaner, der dem heutigen Credo der katholischen Kirche anhängt, fragwürdig und für die «Ungebildeten» zu etwas Idealem, dem selbst der Pragmatismus der «Bekehrungsregeln» kein wirkliches Menschsein mehr zuerkennen kann, so sehr wohnt der Christus Eboussi in jenen Bereichen der Wirklichkeit, wo die Einsicht die Geschichte nur auf dem Weg zeitloser Wesenheiten streift.

In Wirklichkeit ist Eboussi viel zu intelligent, um in den Adoptianismus oder in den Arianismus hineinzugleiten. Er enthebt Christus in eine Transzendenz, die ihn allem Domestizieren und ideologischen Reduzieren entzieht. Die einzig ehrfürchtige Weise, dem Göttlichen zu nahen, ist folglich die «Selbstchristwerdung» durch Nachahmung des «christischen Modells». Kurz gesagt, jeder von uns kann in sich selbst Christus verwirklichen, seinerseits ein anderer Christus werden, wenn er in die dicke Rinde seines Alltags

sein ungebrochenes Christsein einzeichnet. Und nun die Frage: Bestünde also die wahre Inkulturation des Glaubens im Afrika der Selbstbestimmung darin, zu wetten, daß der Afrikaner fähig ist, Gott Mensch, Gott Wirklichkeit werden zu lassen? In welchem Maße bedeutet dieses prometheische Abenteuer des je selbst Christus-Werdens nicht ganz eigentlich ein Zu-sich-selber-kommen, und dies nicht nur, indem man sich von jedem Empfangen durch Bitten befreit, sondern sich auch von Gottheit zu Gottheit fortschreitend letzten Endes vor Gott überhaupt rettet? Ja, so weit treibt das Paradigma unserer Fragen!

4. Ein Christentum jenseits der Dogmen und der kirchlichen Lehre?

Ein Christentum, das den Dogmen und dem ganzen Lehrgebäude der Kirche vorausliegt! Das ist die logische Konsequenz aus der eben untersuchten These, deren Färbung im Vorgang der Inkulturation des Christentums durchscheint. Die Grundfrage, die den Überlegungen Gestalt verleiht, lautet: Kann man wirklich echt Christ sein, wenn man sich weiterhin im institutionellen, epistemologischen und ästhetischen Rahmen westlicher Kultur entwickelt? Gibt es nur eine einzige einförmige Weise, Wissenschaft zu treiben, zu glauben, zu feiern und zu leben, mit einem Wort: zu sein? Die Frage wächst aus der gähnenden Leere, die sich durch die Entwertung der unterworfenen Kulturen ergeben hat sowie aus der nachfolgenden Bewußtwerdung einer lange Zeit in ihrem Selbstsein erstickten Person.

Im christlich-afrikanischen Bereich kommt diese Frage zum ersten Mal klar in der Schrift *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956) zum Ausdruck und radikalisiert sich in dem Werk von Meinrad Hebga *Emancipation d'Eglises sous tutelle* (1976): «Wir wollen Jesus Christus als höchsten und einzigen existentiellen Bezug»¹⁶. Der Verfasser geht von der These aus, das Christentum sei keine westliche, sondern eine östliche Religion. Der Westen habe sie aber im Lauf der Geschichte an sich gerissen und habe ihr den unauslöschlichen Stempel seiner Philosophie, seines Rechts und seiner Kultur aufgedrückt. Das sei sein legitimes Recht gewesen. Daß er sich heute aber anmaße, anderen, später zum Glauben an Jesus Christus gekommenen Völkern der Welt diese kulturelle und geschichtliche Verpackung des westlichen

Christentums als christlichen Kernbestandteil aufzuzwingen, so etwas sei unberechtigt.

Folglich — so denkt Hebga — setzt das Entstehen eines afrikanischen Christentums voraus, daß sich die Afrikaner von der «Vormundschaft» und dem durch das Abendland geschaffenen kulturellen Überbau des Christentums freimachen und zurückkehren zum ursprünglichen orientalischen Kern, dem sie dann den dauerhaften Stempel ihrer grundtiefen Afrikanität aufdrücken. Diese Arbeit erfordert nach Hebga eine Relativierung der aristotelisch-thomistischen Denkkategorien und eine Reinigung des Glaubens an Jesus Christus von den in Europa «verchristlichten» und vergöttlichten gallischen, griechisch-römischen, portugiesischen, spanischen und deutschen Gebräuchen und Gewohnheiten¹⁷.

Mit einem Wort: Der Glaube an Jesus Christus muß aus seinen westlichen Gewändern befreit werden — das ist das Problem des Verhältnisses zwischen Glaube und Kulturen in Afrika, wie es sich zum allerersten Mal und in seiner ganzen Härte stellt. Nicht mehr in theologischen oder metaphysischen Begriffen, sondern in Begriffen der Geschichte schlechthin. Aber, so fragen wir, läßt sich der Glaube an Jesus Christus so leicht aus seinen mittelmeerländischen und abendländischen «Bedingtheiten» herauslösen? Kann man so frischfröhlich über die Dogmen und die kirchlichen Lehren hinweg bis zum semitischen Original zurückgehen, es sich aneignen und es aktualisieren, wo doch zwei Jahrtausende Geschichte dazwischenliegen?

Wenn man diese Fragen stellt, dann entgegnen einige, dieser anmaßende Anspruch könne nur zum Paradox jenes Botanikers führen, der eine Zwiebel nimmt und schält und schält in der (vergeblichen) Hoffnung, ihren Kern freizulegen. Der Einwurf ist nicht unwiderlegbar. Nicht alle Früchte sind ja zwiebelartig. Und zwischen der Zwiebel und der Geschichte des Christentums und seiner Lehrentwicklung besteht dieselbe (ontologische) Differenz wie zwischen dem Wachstum einer Pflanze und dem eines Körpers, der sich als Corpus Mysticum versteht. Wenn nun aber die Wahl der Metapher Zwiebel recht willkürlich erscheint, so gibt dieses Bild doch treffend die Weise wieder, wie sich das Christentum aufgebaut hat, nämlich durch Ab- und Überlagerungen aufeinanderfolgender Schichten von Traditionen. Das heißt durch eine fortschreitende «Inkulturation».

Wenn wir dieses «allmähliche und fortschreitende Wachstum» des Christentums als zu seinem Wesen gehörig anerkennen, dann bejahen wir damit seine geschichtliche und kulturelle Dimension. In diesem Sinne könnte man den Ausdruck «Glaube jenseits von Dogmen und kirchlichen Lehren» als einen Protestschrei jener lange Zeit geknebelten Kulturwelten verstehen, die heute entschlossen sind, das Wort Gottes aus dem Schoß ihrer eigenen Erfahrungen heraus neu zu gebären. Positiv betrachtet bedeutet der Ausdruck eine Weigerung oder besser einen Willen, nicht mehr durch Bevollmächtigung oder durch dazwischengestellte Kulturtraditionen zu glauben. Ist dieses Unterfangen ein Trug? Und wenn nicht, wie könnte es Wirklichkeit werden?

C. Wege zu einer geglückten Inkulturation des Glaubens

1. Christentum gegen Kulturen: Eine verkehrte Frage?

Das Christentum in Afrika wird afrikanisch sein oder es wird nicht sein — hier sind wir mit Papst Johannes XXIII. und E.J. Penoukou einverstanden. Aber dieses «Afrikanischsein» wird weder durch eine «Christianisierung» Afrikas noch durch eine «Afrikanisierung» des Christentums erreicht, sondern nur durch eine existentielle Aufnahme der Heilsbotschaft durch den afrikanischen Beter. Die These hat nichts Ungewöhnliches an sich. Man muß doch zugeben, daß der Ausdruck «Afrika verchristlichen» in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet, als auf diesen Kontinent eine gewisse Form christlicher Religion zu verpflanzen, und daß umgekehrt das Unternehmen, diese Form zu «afrikanisieren», konkret besagt, ein bestimmtes, bereits zu anderen Zeiten und an anderen Orten inkulturiertes Christentum (oder auch mehrere) zu schwärzen oder tropfenfest zu machen.

Der Fehler liegt darin, daß man «Christentum» und «Kulturen» als zwei verschiedene Wirklichkeiten oder Bereiche des menschlichen Daseins zueinander in Gegensatz bringt. Der Gegensatz selbst stammt aus der These, die sagt: «Das Christentum gehört kraft seiner universalen Berufung keiner Kultur an». Diese These lebt aus stereotypen Gegensätzen wie geistlich/zeitlich, christlich/menschlich, Glaube/Kultur, universal/partikular. Solche Paare sind sehr geschätzt, denn sie erleichtern die Anfertigung von

Ansprachen und Predigten. Nicht als wären diese Gegensätze an sich unzutreffend; aber wenn sie von Diskursen in Dienst genommen werden, die Schranken aufrichten wollen, dann erzeugen sie immer falsche Alternativen.

Was will man denn eigentlich sagen, wenn man einerseits erklärt: «Das Christentum identifiziert sich aufgrund seiner universalen Berufung mit keiner einzelnen Kultur», und andererseits doch behauptet, der Christ sei ein Mensch wie die anderen Menschen? Er müsse sein Christentum im Rahmen der Kultur leben, zu der er gehört? Was heißt das anderes, als daß das Christentum an sich nur als Grenzbegriff existiert, daß man ihm immer nur bedingt, geschichtlich begegnet, selbst wenn zuzugeben ist, daß seine überzeitliche Idee eine notwendige und dynamisierende Ordnungsfunktion spielt und spielen muß?

Die Frage des Verhältnisses Christentum / Kultur ist wirklich entweder falsch gestellt oder nur ein Alibi, wenn man das Christentum unbedingt als «Buchreligion» qualifizieren, wenn man es absolut auf die Volksgeschichte Israels, auf die Menschwerdung des Sohnes beziehen will, auf den geschichtlichen Weg eben dieses Christentums und seine mittelmeerländischen und abendländischen Stationen auf diesem Weg. Das wahre Problem ist unserer Meinung nach nicht das Verhältnis des Evangeliums zu den menschlichen Kulturen, sondern der neuen christlichen Traditionen zu jenen, die das Christentum monopolisiert haben. Nicht der gegenseitige kulturelle Austausch ist das Problem, sondern die Tatsache, daß im Verlauf der Geschichte des Christentums die «Christianisten» Gott politische und kulturelle Entscheidungen haben fällen lassen, die gewissen Interessen entsprachen.

Dieser Gott, den man da in Gebiete exportiert oder in Regionen verkündet, die andere Interessen verteidigen oder andere Kulturen pflegen als die bisherigen Kulturräume, dieser Gott wird vor Verlegenheit erröten und nicht mehr wissen, was er eigentlich will, so sehr hat man ihn schon nacheinander oder gleichzeitig auf den Thron der Hierarchien und manchmal sogar gegnerischer, immer aber verschiedener und interessierter Regime versetzt. Es bedeutet nicht, den Gott Jesu Christi und den christlichen Glauben abzuwerten, wenn man diesen Handel mit dem Göttlichen zugibt; abgelehnt werden vielmehr die geschichtlichen Fälschungen. Als kulturbestimm-

te Aufnahme des Glaubensaktes erscheint die Inkulturation heute als Bildersturm, denn sie bringt eine Verhandlung und eine Neustrukturierung des religiösen Vermögens zwischen Handelnden ins Spiel, deren Interessen und Sorgen voneinander abweichen.

2. Ein möglicher Ausweg aus dem Dilemma: *Dem Heiligen Geist die Tore öffnen*

Die Lage der Inkulturation läßt also nur einen Mittelweg offen: Ernsthaftige Förderung einer Katholizität, die den christlichen Gemeinschaften die Möglichkeit beläßt, ihre Fähigkeit, «das allgemeine Glaubensgut» in ihre eigene Heilsökonomie zu integrieren, auf andere Weise zu aktualisieren. Dabei ist darüber zu wachen, daß der wesentliche Inhalt des von den Aposteln überkommenen Glaubens weder Entstellung noch grundlegende Veränderung erleidet. Nicht Synkretismus oder Häresie (wie einige fürchten) sind bei dieser «andersartigen Aktualisierung des Glaubens» das Problem, sondern die Frage: «Wie ist das Werk der Inkulturation voranzubringen, ohne daß einerseits das Lehramt seine Weisungsfunktion preisgibt und ohne daß es andererseits auch nur einen einzigen derer verliert, die der himmlische Vater ihm anvertraut hat, und seien es auch die verlorenen Söhne Israels?»

Johannes Paul II. erwähnt diese Problematik zum ersten Mal in seiner Ansprache vom 30. April 1983 an die Bischöfe der Kirchenprovinzen Kananga und Lubumbashi (Zaire)¹⁸ bei ihrem Ad limina-Besuch in Rom. Hauptthese dieser Ansprache war der Gedanke, daß die Inkulturationsarbeit die Verbindung von theologischer Überlegung und kirchlicher Praxis erfordert, gekennzeichnet sowohl in ihren Inhalten wie auch in ihren Methoden durch eine Ekklesiologie der *Communio* und des Dialogs innerhalb der betreffenden christlichen Gemeinschaften. In diesem Punkt sagte der Papst nichts Neues. Er nahm lediglich ein Wort Pauls VI. an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission wieder auf¹⁹. Wird aber diese weite ekklesiologische Perspektive nicht doch wieder eingeeengt durch die Art und Weise, wie Johannes Paul II. die «Ämter» zwischen den verschiedenen Gliedern des Gottesvolks, nämlich Bischöfen, Theologen und Gläubigen, aufteilt?

Tatsächlich überläßt der Papst, wenn er die Rollen und die Ränge in der Mitwirkung des Vol-

kes Gottes bei dem «langen und mutigen Unternehmen» der Glaubensinkulturation einzeln aufführt, den Christen, die weder Theologen noch Bischöfe sind, nur eine passive Rolle: sie haben unterwiesen zu sein, auf dem Weg zur Heiligkeit sicher geführt und ausgebildet für ihre verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Verantwortungen²⁰. Eine «Passivität» also, die in Kontrast zu den «munera» des Theologen steht, dem der Papst die Rolle eines «förmlichen Amtsgehilfen» des Lehramtes anvertraut, vor allem in der Behandlung neuer Fragen und in der fachtechnischen Vertiefung der Glaubensquellen; sie hebt sich auch ab von den «munera» des Bischofs, der als «Lehrer und Vater im Glauben» und in Einheit mit dem Nachfolger Petri als letztzuständiger Richter über die Christlichkeit der Gedanken und Erfahrungen bezeichnet wird²¹.

Man hat im ganzen den Eindruck, daß hier das Volk der Gläubigen als bloßer Gegenstand der pastoralen Sorge der Hierarchie oder auch als Experimentierfeld der Theologen behandelt wird. Das gesamte Inkulturationsunternehmen ist Sache des klerikalen Personals; es wirkt in den genauen Grenzen des von jener Instanz kontrollierten Arbeitsfeldes, die sowohl das Urteils- als auch das Zustimmungswort innehat. Als besäßen die Hierarchen in der Kirche aufgrund der ihnen übertragenen gestuften Leitungsgewalt eine Art Vorkaufsrecht auf die Gnaden Gottes oder auf die Eingebungen des Heiligen Geistes!

Die Inkulturation als gemeinschaftliche Ausgestaltung und Annahme des kirchlichen Glaubens erfordert mehr. Sie verlangt eine Pastoral aufmerksamen und abgesprochenen Hinhörens auf den Atem des ganzen Gottesvolkes und seines *sensus fidei* und nicht die versteiften Konstruktionen einer direkt den akademischen Denkfabriken entstammenden Zettelkastentheologie. Es wäre schlichtweg falsch, die Arbeit der Inkulturation auf zentralisierende Weise zu beaufsichtigen und so zu leiten, wie die Staaten die sprachliche oder politische Einigung ihrer Länder durchführen.

Aus dem schweren Dilemma, mit dem das entstehende Christentum zur Zeit des Konzils von Jerusalem zu ringen hatte (Apg 15,1-35), und aus dem Zwischenfall von Antiochien (Gal 2,1-10) lernen wir, welche Lösungen es für die Begegnung des Evangeliums mit den anderen Kulturen gibt. Die Synthese zweier verschiede-

ner Kulturwelten oder deren gegenseitige Übernahme kann mit dem Sieg (und der dazugehörigen Unterwerfung) der einen über die andere enden; sie kann den Widerstand wecken, aber auch den ehrfürchtigen Dialog des wirksamen Geistes Gottes mit der tiefreichenden Authentizität derer, die das Wort Gottes annehmen (Apg 15,13-21). Die Art und Weise, wie diese beiden Konflikte in der Urkirche gelöst wurden, bezeugt hinsichtlich der Inkulturation des Glaubens an Jesus Christus, daß diese in einem dialektischen und dialektisch gemeisterten Begegnungsgeschehen des Evangeliums mit dem Kulturgenie besteht, das in eben diesem Evangelium die Macht der Auferstehung erfährt und sie schöpferisch und befruchtend in sich aufnimmt. Weder paßt sich das Evangelium an die Kulturen an noch die Kulturen an das Evangelium. Sie «begegnen» einander, treffen sich, ringen miteinander und prüfen sich gegenseitig wie Gold und Feuer in der Esse der Schmiede.

Aus diesem «Treffen-Ringen-Prüfen» schließlich entsteht eine neue Kulturschöpfung, in welcher das Evangelium als Macht der Erlösung und Neu-Schöpfung angeeignet wird: «Seht, ich mache alles neu» (Offb 21,5). Diese Arbeit ist nur in einer Ekklesiologie der *Communio* möglich, die den Heiligen Geist und das Eucharistische Geheimnis an den Anfang ihrer Prämissen stellt. Sie ist nur in einem lebendigen Christentum zu verwirklichen, das dem Vergangenen in hellstichtiger Unterscheidung auf den Grund geht und zugleich die Kulturen den überall gültigen, allen Menschen gemeinsamen Werten öffnet und auch den besonderen Werten der anderen Kulturen, indem sie die unvermeidlichen Spannungen und Konflikte in Dialog und Vertiefung der Ursprünge überwindet. Öffnen wir furchtlos dem Pfingstgeist und dem Erlöser die Tore!

3. Drei Eigentümlichkeiten einer afrikanischen Theologie im Dienst der Inkulturation

3.1 Eine im guten Sinne entmythologisierende Theologie

Eine afrikanische Theologie, die einem afrikanischen Ausdruck des Glaubens dienen will, muß ein im gesunden Sinne «entmythologisierender» Diskurs sein. Das Beiwort hat nichts zu tun, weder in seinen Ergebnissen noch in seinem Vorgehen, mit dem, was von der Bultmannschen Exegese mit ihrer existentialen Interpretation des

Christentums noch übrig ist. Es bezeichnet ganz einfach die Überzeugung, die ja auch J. Danielou und K. Rahner geteilt haben, daß die Glaubensaussage, unbeschadet der bleibenden christlichen Identität, in der Zukunft eine andere Begrifflichkeit kennen, andere Verknüpfungen und Perspektiven herstellen wird als die von heute. Und dies einfach deshalb, weil es zum Wesen der christlichen Katechese selbst gehört. Sie verlangt ja, daß die Glaubensaussagen den Hörern auf glaubwürdige und annehmbare, d.h. unmythische Art verkündigt und übermittelt werden²².

Dieser Wandel in der Aussage stammt also nicht aus einem krankhaften Wunsch aufzufallen, sondern aus der Forderung der *fides quaerens intellectum* und der im Christlichen immer notwendigen Verbindung von *lex orandi* und *lex credendi*. Die in Zaïre verwendeten Katechismen zum Beispiel lehren in voller Rechtgläubigkeit: «Gott ist ein einziger Gott, aber in ihm sind drei Personen». Obwohl diese Wahrheit mit Eifer rezitiert wird, bleibt diese Formulierung für viele uneinsehbar, wie deutlich wird, sobald man bei den vorbereitenden Prüfungsfragen der Täuflinge einmal das traditionelle und auswendig gelernte Frage-Antwort-Schema verläßt.

Der Begriff «Person» etwa erregt bei den einen (selbst wieder nur sehr approximative) freischwebende Empfindungen der «Gnade» oder die Vorstellung «Maske», falls nämlich der gute Pater in der Meinung, das Verständnis des Dogmas bei seinen Zuhörern zu erleichtern, die pastorale Ungeschicklichkeit begeht, einen Exkurs über griechisches Denken zu halten. Bei anderen löst sich alles in einer göttlichen Mischung auf, deren zweifelhafte Zusammensetzung man annimmt, ohne viel zu verstehen. Der enttäuschte Verstand glaubt sich trösten zu können, indem er den Begriff des «Geheimnisses» aufischt, der im Kikongodialekt mit «Diswekamu», im Lingaladialekt mit «Mobombamo» und im Swahilidialekt mit «Fumbo» wiedergegeben wird. Diese Wörter kommen aber aus den Verbalwurzeln *kusweka*, *kobomba*, und *kufumba*, die bedeuten: jemandes Blicken entziehen, wie man z.B. das Geld den Blicken des Diebs entzieht, geheimhalten, wie man die Geheimnisse der Initiations-«mysterien» geheimhält.

Wie soll man in diesem Kontext erklären, daß Gott sich verbirgt und sich zu gleicher Zeit in Jesus Christus sehen läßt, wenn der Begriff der Of-

fenbarung Gottes in Jesus Christus selbst durch den schwerverständlichen Begriff des «Mysteriums» verdunkelt ist? Es ist eine feste biblische Wahrheit, daß Gott sich als verhüllt enthüllt, wenn der Mensch ihn fassen und gleichsam zähmen will. Und es ist umgekehrt ebenfalls eine biblische Konstante, daß Gott sich als enthüllt verhüllt im Ausschluß aller Götzenbilder. Aber offensichtlich geht es hier nicht um dieses echt Biblische. Denn hier mündet das Vorgehen sicher nicht in eine «negative Theologie», sondern immer weiter abwärts in einen unbestimmten und für die irrationalen Infiltrationen der «Mysterienreligionen» durchlässigen Fideismus.

Wer von den in den afrikanischen Kirchen wirkenden Priestern hat nicht schon den Vorwurf einstecken oder wenigstens anhören müssen: «Ihr katholischen Priester habt uns viele Dinge verborgen.» In Wirklichkeit haben wohl nicht die Priester bewußt vieles verborgen, sondern ihre Sprechweise. Denn diese hatte ihr Versteckspiel begonnen, sobald die Aneignung der Glaubensaussagen und der Heils-«mysterien» nicht auf dem Weg über eine Sprache oder Aussagegrammatik zustande kam, die sie wirklich zur Aussage bringen. Die Inkulturation als Unternehmen der Ausarbeitung einer «Aussagegrammatik» definieren heißt, ihr die Aufgabe zuzuweisen, neue Sprachspiele oder Sprechweisen zu schaffen (oder zuzulassen), die den Glauben an Jesus Christus mit der Semantik und der Syntax der afrikanischen Sprachen wirklich sagen. «Daß ich dich erkenne, daß ich mich erkenne!»

3.2 Eine Theologie der Aneignung

Soll man also mit Formeln weitermachen, die in den meisten Fällen unverstanden bleiben und andere Doppeldeutigkeiten hervorrufen? «Wir befinden uns hier in der Herzmitte unseres Glaubens und des Trinitätsgeheimnisses selbst. Folglich können wir diese Dogmen nicht aufgeben und trotzdem noch Christen sein wollen oder wenigstens in der katholischen Rechtgläubigkeit verharren» — so hört man oft antworten. Aber wer hat denn von Aufgeben der Dogmen gesprochen? Sicher darf man die «Umhüllung» vom «Inhalt» nicht zu sehr abtrennen. Denn wenn die eine dem gleichen unzerbrechlichen Geheimnis Christi durch die Form äußere Einheit verleiht, so verleiht der andere die innere durch die Substanz. Der Einwurf verliert aber

seine Kraft und öffnet eine andere Perspektive, wenn man die bedeutsame Identität und Intelligibilität der Dogmen in eine Logik der Glaubensverwirklichung und in den Kontext der Häresien zurückversetzt, die das Entstehen und die Formulierung der Dogmen bedingten. Das Dogma bedeutet niemals Unbeweglichkeit, sondern «Miteinpassung» des Glaubens in herausfordernden geschichtlichen Strukturen.

Die afrikanische Theologie der Inkulturation muß also ein begriffstechnisches Vokabular ausarbeiten, ohne dabei ihre Verehrung der Kirchenväter und Kirchenlehrer und der unvor-denklichen, geschichtsträchtigen Standorte des Christentums zu mindern. Es muß ein Vokabular sein, das die afrikanische Art, sich auf Gott und die gesamte Erlösungsgeschichte zu beziehen, in ihrer genauen Einsehbarkeit wiedergeben kann, wobei besonders zu achten sein wird auf die analogische Offenheit des Vokabulars, die es für die göttlichen Dinge verwendbar macht. Der Begriff der Aneignung bedeutet jenes bewußte Bemühen, bei dem der Theologe, ja jeder Christ das Wort Gottes und die Überlieferung der Kirche in seine besondere existentielle Lage übernimmt und dann versucht, sie in einer eigenen, eigentümlichen, aber für den Plan Gottes bezeichnenden Kunde in der christlichen Gemeinschaft auszusagen.

3.3 Die Inkulturation als homöomorphe Praxis

Das Vorgehen der Inkulturation muß «homöomorphisch»²³ geschehen, um zu vermeiden, daß ihr Dialog mit der Tradition und den anderen christlichen Lebensweisen in unlösbaren Geschichts- und Begriffsstreitereien steckenbleibt. Dieses Vorgehen besteht auf dem Begegnungsfeld geschichtlich unverbundener Kulturen darin, das Anderssein dadurch zu verste-

hen, daß man die eigene Identität tiefgehend erforscht und ebenso die des Anderen in seinem Anderssein, bis ein gemeinsamer homogener Boden oder Fragestandpunkt freigelegt ist, der den Dialog erlaubt und die Aufnahme dieses Andersseins in meine eigenen Kategorien ermöglicht.

Diese zweifache Tiefenbohrung in den eigenen Grund hinab und auch in den des anderen, und die topologische Umwandlung, die sie mit einschließt, unterscheiden die Homöomorphie von der Analogie und der bloßen Nachahmung. Die Homöomorphie erfordert eine andere Verständnisstufe, die die Logik der analogischen Sprechweise mit der Logik der Funktionalität der Existenz kombiniert. Die neuen Glaubenswörter und die Grammatik der Aussagen des Göttlichen, die diesen Wörtern diskursive Struktur verleiht, sind keine Übersetzungen mehr, die den Diskurs anderer Traditionen mehr oder weniger annähernd wiedergeben; sie sind funktionelle und eigentümliche, durch die Aneignung entdeckte und geschmiedete Entscheidungen.

Diesen Weg hat, wie uns scheint, Johannes Paul II. den Afrikanern vorgeschlagen, als er in Nairobi²⁴ erklärte, die Inkulturation dürfe weder das Wort Gottes verformen noch das Kreuz seiner Kraft berauben (1 Kor 1,17); sie müsse Christus in die Herzmitte afrikanischen Lebens einführen und dieses ganze afrikanische Leben zu Christus erheben. Christus wird in den Gliedern seines Leibes erst dann «afrikanisch», wenn die Afrikaner und die afrikanischen Kulturen durch die doppelte Arbeit der Betrachtung Christi und der existentiellen Aneignung des Glaubens umgewandelt sind. Dann werden sie von ihren eigenen Traditionen aus ursprüngliche Ausdrücke des christlichen Lebens, der christlichen Feier und des christlichen Denkens hervorbringen.

¹ Vgl. Fr. Clark, Making the Gospel at Home in Asian Cultures, in: Teaching all Nations (jetzt East Asian Pastoral Review) 13 (1976) 131-149; J.-Y. Calvez, The Real Problem of Inculturation, in: Lumen Vitae, Bd. XL (1985) 70-80.

² H. de Lubac, La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres (Paris 1969) 255-283.

³ H. Carrier, Evangile et Cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II (Vatikan 1987) 202; A.R. Crollius, What is so new about inculturation?, in: Gregorianum 59 (1978) 721-739.

⁴ M. Amaladoss, Dialogue and Mission: Conflict or Convergence?, in: East Asian Pastoral Review 1 (1986) 58; A. Parris, Inculturation in Non-semitic Asian, in: (The) Month 3 (1986) 86; Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination (Paris 1981) 211.

⁵ Zum Einzelnen vgl. Boka di Mpasi, Un jalon sur la voie de l'inculturation, in: Revue Africaine de Théologie X, 10 (1981) 244f; Jean-Paul II, Discours aux Evêques Kenyans, in: Documentation catholique 1787 (1980) 534; ders., Slavorum Apostoli, in: aaO. 1900 (1985) 717-724.

⁶ H. Maurier, Situation de l'Eglise catholique au Zaïre, in: *Lumen Vitae* 2 (1973) 235-264.

⁷ Vgl. die Arbeiten der Theologischen Woche in Kinshasa (1971): La pertinence du Christianisme en Afrique, in: *Revue du Clergé Africain* 27 (1972).

⁸ E.J. Penoukou, Eglises d'Afrique. Propositions d'avenir (Paris 1984) 48.

⁹ F. Eboussi Boulaga, L'Africain chrétien à la recherche de son identité, in: *CONCILIUM* 126 (1977) 44.

¹⁰ A.T. Sanon, Jésus, Maître d'Initiation, in: *Chemins de la christologie africaine, Reihe Jésus et Jésus-Christ* (Paris 1986) 144.

¹¹ A.T. Sanon/R. Luneau, Enraciner l'Evangile. Initiation africaine et Pédagogie de la foi (Paris o.J.) 213.

¹² Vgl. G. Galandier, La sociologie actuelle de l'Afrique (Paris 1982); M. Le Pape/C. Vidal, Raisons pratiques africaines, in: *Cahiers internationaux de Sociologie LXXII* (1982) 293-321.

¹³ Eboussi, *Christianisme* 59.

¹⁴ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme comme Maladie et comme Guérison*, in: *Croyance et guérison, Reihe Etudes et documents africains* (Yaoundé 1973) 131.

¹⁵ Eboussi, *Christianisme* 140.

¹⁶ M. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle* (Paris 1976) 160.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. *La théologie africaine. Discours de l'Episcopat zaïrois et de Jean-Paul II*, in: *Revue Africaine de Théologie* VII, 14 (1983) 263-271.

¹⁹ Paul VI., *Membris Commissionis Theologicae Internationalis, primum plenarium Coetum habentibus*, in: *Acta Apostolicae Sedis LXI* (1969) 713f.

²⁰ Johannes Paul II., *Discours aux Evêques des Provinces ecclésiastiques de Kananga et de Lubumbashi*, in: *Revue Africaine de Théologie* VII, 14 (1983) 217.

²¹ AaO. 271.

²² J. Danielou, *Christianisme et Religions non chrétiennes*, in: *Etudes* 321 (1964) 326; K. Rahner, *Die Zukunft der Theologie*, in: *ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX (Einsiedeln 1970)*, 148-157.

²³ Vgl. R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York 1979) 8.

²⁴ Johannes Paul II., *Discours en Afrique* (Rom 1980) 178.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

METENA M'NTEBA

Stammt aus Zaïre. Mitglied des Jesuitenordens. Assistent am Institut S.J. de Philosophie St. Pierre Canisius (Kinshasa, Zaïre). Lizentiat in Dogmatik an der Gregoriana (Rom). Bereitet derzeit in München eine These in politischer Philosophie vor; Titel der Abhandlung: «La théologie du dialogue interreligieux dans le Magistère récent (1964-1984). Etude de paradigmes et de références». Anschrift: Kaulbachstr. 31a, D-8000 München 22.

Giuseppe Alberigo

Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung?

Der afrikanische Kontinent durchläuft gegenwärtig eine überaus bedeutsame geschichtliche Phase. Da die Konfrontation zwischen dem atlantischen Block und dem Sowjetblock zu Ende ist und der politische Marxismus unaufhaltsam untergeht, zeigt sich nun, wie brüchig die gesellschaftlichen und politischen Gleichgewichte sind, zu denen es seit dem Ende des Kolonialzeitalters gekommen zu sein schien. Einerseits

ist die «ausgleichende» Funktion, die der Einfluß der beiden Imperialismen auf vielen Gebieten des Kontinents ausübte, dahingeschwunden, andererseits haben die ideologischen Zuordnungen keinen mäßigenden Einfluß mehr auf die Stammes- und «nationalen» Traditionen. Schließlich hat der Fall des eisernen Vorhangs — anschaulich geworden durch die Schleifung der Berliner Mauer — die Politik der Hilfeleistungen an die Dritte Welt zum Verschwinden gebracht, indem er die Gewissen des Nordens des Planeten von den Hindernissen befreit hat, die einer auf Hochtouren laufenden Wiederaufnahme der Ausbeutung des Südens im Wege standen. Die großräumig beschleunigte Verarmung Afrikas ist für alle offensichtlich.

Man darf jedoch den, wenn auch nur summarischen, Überblick über das afrikanische Panorama nicht auf die soeben erwähnten Begebenheiten beschränken. Auf dem ganzen Kontinent ist nämlich auch ein gewaltiger geschichtlicher Pro-