

¹¹ Meinrad Hebga, *Apprends-nous à prier*, Jaunde 2005, 5–6.

¹² Aufgrund des Pluralismus innerhalb der Pfingstbewegung gibt es mehrere pfingstliche Heils- und Sakramententheologien. Auf dem afrikanischen Kontinent werden die Angehörigen der Pfingstbewegung allgemein „born again“ [wiedergeboren] genannt, denn die meisten Pfingstler begreifen ihre Bekehrung (den freien Akt, in dem sie Christus als persönlichen Erlöser akzeptieren) gleichzeitig als Augenblick der Erneuerung (oder Wiedergeburt) und als Grundlage der Heiligung. Danach folgt die Taufe im Geist, für die einige die „Zungenrede“ als ausschlaggebendes Kriterium fordern. Diese Taufe im Geist soll den Bekehrten für die Mission und das Zeugnis stärken.

¹³ Birgit Meyer, „*Make a complete break with the past*“. *Erinnerungen und postkoloniale Modernität im Diskurs ghanaischer Pfingstkirchen*, in: *Historische Anthropologie* 6 (1998), 257–283.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Die kirchlichen Basisgemeinden in der afrikanischen Theologie

Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen

Modeste Malu Nyimi

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden sind zweifellos historische Tatsachen oder Phänomene. Als solche ist ihre Entstehung Teil der Geschichte der Kirche und der Gesellschaft. Dennoch sind die historischen Kausalitäten in diesem Fall nicht nur empirisch-positiv, sondern auch metaphysisch-religiös. Diese Lektion wollen wir uns in Erinnerung rufen und festhalten. „In der traditionellen Dynamik [gibt] es keine Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Im Gegenteil, die Erfahrung des Heiligen wird im profanen Kontext [gelebt]. Diese gesunde Herangehensweise an unsere afrikanische Gesellschaft muss von der Kirche ernsthaft in Betracht gezogen werden.“¹

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden zu begreifen heißt nicht nur, sie in ihren historischen und kirchlichen Kontext einzuordnen: Es heißt auch, die Religiosität wiederzuentdecken, von der sie beseelt sind und die sie in sich bergen, eine Religiosität, die im kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie zusammengefasst ist.

Vor dem Hintergrund dieser Thematik haben wir den vorliegenden Beitrag in zwei Teile geteilt. Der erste Teil untersucht den kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie. Ihre hermeneutische Bestimmung verankert die afrikanische

Theologie nicht nur in der christlichen Erinnerung, sondern auch in der Situation des Christen als Mensch auf diesem Kontinent. In Afrika ist diese Situation dadurch charakterisiert, dass die menschliche Person herabgewürdigt und die politische Geschichte ihrer Gemeinschaft pervertiert wird. In diesem Zusammenhang ist die afrikanische Theologie als Anamnese des christlichen Mysteriums auch ein prophetischer Ausdruck der christlichen Eschatologie, eine Initiation in die Befreiung aus dieser großen Geschichte der Unterdrückung.

Diese Aufgabe ist gigantisch. Sie kann nicht das Werk eines Einzelnen sein. Wenn einer sie bewältigt, dann nur gemeinsam mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft. Und diese ist, wie ich im zweiten Teil zu zeigen versuche, eine Familienkirche, die in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ihre praktische Umsetzung findet.

I. Der kontextuelle Entwurf der afrikanischen Theologie

„Die Theologie lässt sich in ihren Zielen, ihren Vorgehensweisen und ihrem Programm zunehmend von einer vor allem hermeneutischen Option leiten.“² Damit ist sie eine Deutung des christlichen Mysteriums, die nicht von der Deutung der Situation des Menschen auf dem Kontinent zu trennen ist. „Die Theologie ist insofern eine Hermeneutik, als sie nicht nur die Aufgabe hat, die objektive Wahrheit der göttlichen Offenbarung darzulegen, sondern darüber hinaus zu verstehen, was dem Menschen von heute auf der Grundlage dieser Offenbarung gesagt und mitgeteilt werden kann. Sie würde sich also nicht damit begnügen, die objektive Wahrheit der dogmatischen Formulierungen zu kennen, sondern wird herausarbeiten, was sie heute bedeuten.“³

Also macht die Interpretation die afrikanische Theologie zu einer „theandrischen“ Disziplin, weil sie einerseits von jemandem betrieben wird, der sich mit der erhellenden Botschaft Christi auseinandersetzt, und andererseits eine Beziehung herstellt, die in ihrer zugleich theopolaren und andropolaren Wechselseitigkeit einzigartig ist und in den Horizont der wesentlichen Bestimmung des Menschen und seiner Welt eintritt.⁴

Im Licht der Hermeneutik beansprucht die Theologie heute einen doppelten Raum: den Raum der menschlichen Bestimmung und den Raum der theo-andropolaren Beziehung, die sich nicht nur in einer Anamnese des christlichen Mysteriums, sondern auch und vor allem in einem prophetischen Ausdruck seiner eschatologischen Kraft manifestiert.

In diesem Sinne beruft sich die afrikanische Theologie immer auf den Text, dieses von der christlichen Überlieferung bewahrte Gedächtnis der Lesarten und Auslegungen der offenbarten Botschaft. Der Text ist ein Werk. Als solches steht er für das Genie seines Verfassers. Dieser wiederum ist eine Person und damit eine Miniatur der Geschichte seiner Gemeinschaft. Das ist bekannt. „Theologie wird in der Ichform hervorgebracht. Doch das ‚Ich‘ des Theologen ist kirchensoziolo-

gisch situiert.“ Es gibt keinen Text ohne Kontext. Eine angemessene Auslegung des Textes muss also nicht nur den Text, sondern auch den Kontext berücksichtigen. Und sie impliziert ein auslegendes Subjekt, und dieses ist ebenfalls eine Person, deren persönliches Schicksal reich an Hoffnungen, Erwartungen, Sorgen und Fragen seiner Gemeinschaft ist, die als Herausforderungen an das heutige Christentum wahrgenommen werden.

In diesem Rahmen ist die Hermeneutik in ihrer Erforschung des christlichen Gedächtnisses Beziehung, Aufmerksamkeit und Aufbewahrung der Hoffnungen, Erwartungen und Fragen, die das auslegende Subjekt und seine Gemeinschaft bewegen. Die kirchlich-soziale Inhärenz macht aus dieser Auslegung eine kontextuelle Theologie. Als Wissenschaft vom christlichen Gedächtnis ist die Theologie auch ein Wissen um die menschliche Situation. Deshalb ist das Herz der kontextuellen Theologien das Leben der Gemeinden mit ihren Freuden und Leiden. Das theologische Denken beginnt und endet mit dem Leben des Volkes. Seine Fragen führen dazu, die Tradition eingehend zu studieren und im Licht der Gegenwart zu interpretieren; sie bewirken, dass man sich ein Urteil bildet und auf der Grundlage dieses Urteils entscheidet, was zu tun ist. Auf diese Weise führt das theologische Denken zum Leben. „Es verzettelt sich nicht in ätherischer Spekulation. Im Gegenteil, es mündet ein in eine neue Handlung.“⁵

Die kontextuelle Theologie ist also keine bloß objektive, argumentative, intellektualistische, extrinsezistische Wissenschaft. Sie ist keine treuherzige Darstellung oder Apologetik einer vom Lehramt garantierten Gegebenheit, denn sie „kann sich nicht damit begnügen, die Rechtfertigung der lehramtlichen Aussagen und die Weitergabe eines bereits bestehenden Wissens zu sein. Sie ist ihrer Aufgabe nur dann treu, wenn das Leben der Kirche in einer bestimmten Situation für sie einen bevorzugten Ort darstellt und wenn ihre Auslegung des Christentums zu einer Erneuerung der christlichen Praxis führt.“⁶

Genau dort liegt der Sinn der neuen theologischen Forschungsinitiative auf dem Kontinent. J.-M. Ela hat es mit aller Deutlichkeit gesagt: „Der Theologe muss in einer Lebensgemeinschaft verwurzelt sein, deren Erfahrung und Fragen er aufgreift, um sie entsprechend dem Wunsch des II. Vaticanums einer ‚neuerlichen Prüfung‘ zu unterziehen. Letztlich geht es darum, die Tradition einer denkenden Kirche zu pflegen, indem man die Paradigmen der Theologie von unterschiedlichen Kontexten aus neu erfindet.“⁷ Und: „In Afrika muss die Theologie einen öffentlichen Diskurs entwickeln, indem sie auf die gemeinschaftliche Erfahrung der Männer und Frauen unserer Gesellschaften hört.“⁸ „Ich träume“, so schreibt er, „von einer ‚Theologie unter dem Baum‘, die im brüderlichen Miteinander erarbeitet wird, dort, wo die Christen das Schicksal eines Volkes teilen, das die Verantwortung für seine Zukunft und die Veränderung seiner Lebensbedingungen selbst in die Hand nehmen will. Zu diesem Zweck muss man die Bibliotheken verlassen und auf den Komfort klimatisierter Büros verzichten, man muss zu einem unsicheren Leben als Forscher unter Menschen bereit sein, die weder lesen noch schreiben können, einem Leben in den Armenvierteln, wo die kleinen Leute mit den Füßen im Wasser oder im Schlamm stehen.“⁹

Das ist heute zu einem festen Bestandteil der Theologien der Dritten Welt geworden. „Um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu bleiben, müssen wir in Wahrheit über diese Bedingungen unserer eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes im Hinblick auf diese Bedingungen auslegen. Wir verwerfen eine akademische, vom Handeln losgelöste Art von Theologie. Sie hat keine Bedeutung. Wir sind zu einem radikalen epistemologischen Bruch bereit, der das Engagement zum ersten theologischen Akt macht und zu einer kritischen Auseinandersetzung über die historische Praxis der Dritten Welt überleitet“¹⁰. Und: „Eine afrikanische Theologie kann nur dann für sich beanspruchen, eine Theologie des afrikanischen Lebens und der afrikanischen Kultur zu sein, wenn sie dem Kontext entspricht, in dem das Volk lebt. Auch im Theater, in ihren Erzählungen und in ihrer Lyrik machen die Afrikaner deutlich, wie wichtig es ist, eine Theologie aus der Situation heraus zu produzieren. Indem es eine solche situative Theologie thematisiert, befreit sich unser Volk ganz eindeutig aus einer Form der kulturellen Gefangenschaft.“¹¹

Eine solche Auslegung erfolgt weder intuitiv noch automatisch. Sie verlangt spezifische Ansätze¹² und Intelligibilitäten¹³, die es ermöglichen, das christliche Gedächtnis zu „etablieren“ und seine Bedeutung für die heutige Zeit zu „formulieren“¹⁴.

Intelligibilitäten, Ansätze und Methoden sind in der Theologie nicht einfach prosaische intellektuelle Operationen. Sie haben einen religiösen Wert. Es ist angemessen, sie als Stege zu verstehen, die den Theologen zur Begegnung mit Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, führen. Deshalb ist alle Theologie mystisch. Und aus mystischen Gründen ist sie kontextuell. „[Sie] bleibt in ihren Prämissen wie auch in ihrer Entwicklung und ihren Schlussfolgerungen unweigerlich spirituell [...] Sie beginnt mit der Spiritualität, und sie endet mit der Spiritualität. [...] in und unter dem Glauben strebt sie nach der Sicht [...], die Gott von sich selbst hat und die der Gläubige in einem vorläufigen Glauben als ‚Eindruck‘ empfängt. Das Ziel der theologischen Bemühungen besteht nicht darin, Schlussfolgerungen zu ziehen, sondern Gott als den zu erkennen, als der er sich uns offenbart.“¹⁵ „Nirgends, und in der Theologie noch weniger als andernorts, genügt die *ratio* sich selbst; vielmehr geht sie im *intellectus* auf, nachdem sie dort ihren Antrieb gefunden hat. Als Teil des Glaubens und der Intelligenz Gottes [...] gibt sie keine Ruhe, bis sie dorthin zurückkehrt und alles mit sich nimmt, was sie erfasst und erarbeitet hat. Das ist die *resolutio*, und sie wird von der Gemeinschaft (*continuatio*) ausgelöst und gewährleistet, die durch den Beginn des Glaubens bewirkt wird und uns im Mysterium das Wesen dessen schenkt, das wir erhoffen.“¹⁶

In der Theologie ist die Begegnung Gemeinschaft, und sie ist kein Nebeneinander und kein Ineinander, sondern eine Einheit, in der jeder, der dazugehört, sich, seine Liebe, seine Natur, seinen Willen, sein Leben in den Besitz des anderen gibt. Das ist das Gesetz jeder „Ekstase“. „Denn um sich zu verschenken, muss die Seele sich selbst hören und eine echte Macht der Initiative besitzen, mit der sie frei über ihr Schicksal entscheiden kann.“¹⁷

Die Ahnung der Weisheit Gottes und die verstandesmäßige Prüfung seines Mysteriums implizieren in der Gemeinschaft nicht nur die Offenbarung des Geheimnisses von Gottes Bestimmung, sondern auch die Bejahung der nicht weniger geheimnisvollen Bestimmung des Menschen. In der Theologie ist das Genie kein Ding, kein weiches Wachs, kein Vakuum, keine passive Empfänglichkeit für Gottes vertrauliche Bekenntnisse. Es bleibt ein Subjekt im Vollbesitz seines Beschaffenseins, seines Substanzseins und seines eigenen Inneren.

Diese Bestimmung ist in der Theologie von besonderer Bedeutung. Sie ist jene Vermittlung, die Gott als andrischen Pol der Offenbarung seines Mysteriums stiftet. Damit ist sie nicht von der Offenbarung des göttlichen Plans und von der theologischen Praxis zu trennen. Sie auszublenden heißt, den kommunikativen Aspekt der Offenbarung zu unterschlagen. Auf diese Weise ist sie zum Epizentrum dessen geworden, was das Lehramt „die Würde“ der menschlichen Person nennt.¹⁸

Die Würde erscheint uns in dieser Lehre als ein ganzes Bündel von Werten, die so tragend, so grundlegend, so unbestreitbar und für das Menschsein so entscheidend sind, dass sie zu subjektiven Rechten ebendieses Menschseins geworden sind. Die Würde setzt sich aus den folgenden Werten zusammen:

1. aus dem Leben, das als Geschenk und Beziehung anerkannt wird,
2. aus dem Glauben, der als Dankbarkeit gegenüber dem Spender des Lebens gelebt wird,
3. aus der Freiheit, die als Verantwortung für das Leben empfunden wird,
4. aus der Gleichheit, die diese Verantwortung motiviert,
5. aus der Gerechtigkeit, die als Pflicht definiert wird, die Würde des anderen und in ihr die eigene Würde anzuerkennen, sich für ihre Vollendung einzusetzen und dort, wo sie in der Geschichte verletzt wird, auch für die Wiederherstellung dieser Würde einzutreten.

Dennoch haben wir den Eindruck, dass diese Würde nur dort bewahrt und gefördert werden kann, wo es eine politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Ordnung gibt, die ihr zu ihrem Recht verhilft und sie schützt. Diese Ordnung ist mit der Diktatur oder dem Willen eines Einzelnen als politischer Instanz unvereinbar. Sie verlangt eine moderne und zivilisierte politische Ordnung, das heißt einen Rechtsstaat, eine Demokratie.¹⁹

Diese objektiven Rechte des Subjekts einzufordern ist die Aufgabe der kontextuellen Theologie in Afrika. Diese Aufgabe ist in der afrikanischen Theologie mehr als nur ein Entwurf – sie spiegelt sich in zahlreichen Konzepten der heutigen

Der Autor

*Prof. Modeste Malu Nyimi promovierte in Theologie an der Katholischen Universität von Nimwegen. Er ist gegenwärtig Professor für Fundamentaltheologie und spezielle Fragen der afrikanischen Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Fakultäten von Kinshasa. Er war unter anderem Mitglied des wissenschaftlichen Beratungskreises des Internationalen Kongresses der Missiologie. Veröffentlichung u.a.: *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique* (Kampen 1994). Anschrift: B.P. 1534, Kinshasa/Limete, Demokratische Republik Kongo. E-Mail: mmalu20002002@yahoo.fr.*

Theologie in Afrika wider: „Theologie unter dem Baum“²⁰, „Rekonstruktion“²¹, „Theologische Erfindung“²², „Befreiende Inkulturation“²³, „Kulturelle Inversion“²⁴. Die Aufgabe scheint gigantisch. Sie übersteigt die Kräfte eines Einzelnen. Um sie zu bewältigen, bedarf es der Einrichtung einer Gemeinschaft, die sie übernehmen kann. Aus dem Inneren dieser Geschichte heraus erklärt sich die Entstehung und das Fortbestehen der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden.

II. Lebendige kirchliche Basisgemeinden

Die afrikanische Theologie ist nicht nur die Anamnese des christlichen Mysteriums - sie ist die Initiation in das Wissen um seine Erfüllung im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben. Diese Erfüllung ist zweifellos ein Geschenk Gottes, ein Wunder des Geistes. Doch in der christlichen Ökonomie ist das Geschenk zugleich eine Aufgabe. Um diese Aufgabe zu erfüllen, muss die Würde der Person des Christen bestätigt und eine kirchliche Gemeinschaft hervorgebracht werden, die dies tut und ihn dadurch trägt. Für die afrikanischen Synodenväter soll diese Kirche eine Familie sein, oder genauer: Sie ist nach dem Bild der Familie geformt. Die Familie ist in Afrika anthropologisch wesentlich. Im Menschen, das heißt in seiner Person, finden sich die tiefen Wurzeln ihrer Einrichtung und Bedeutung. Der Mensch wird als Gelübde, als Verheißung des Lebens aufgefasst. Seine Verheißung ist eine Aufgabe, deren Verwirklichung im Menschen mit dem Alleinsein unvereinbar ist. Daher begründet sie ihn nicht nur als Individuum, sondern auch als Familie. Diese ist nicht nur Symbol des im Menschen erblühten Lebens, sondern auch der Ursprung seiner Verantwortlichkeit für das Aufblühen des Lebens. „Die Familie ist somit die äußerste Spitze, das Dickicht oder das Zusammentreffen der Sitten, Traditionen und Wertbezüge ihrer Mitglieder: Freiheit, Vertrauen, Vertrautheit, Liebe, Treue, Zusammenhalt, Fruchtbarkeit, Frieden, Eintracht, Sicherheit, Großzügigkeit, Gastfreundschaft, Gerechtigkeit, Vorzüglichkeit und Kreativität über die von Blut und Herkunft gezogenen Grenzen hinweg.“²⁵ Um nicht nur dem Mysterium des Geistes, der Liebe und der Hoffnung, sondern auch der Geschichte Afrikas treu zu sein, muss die Kirche sich *in* der ‚familiären Gegebenheit‘ und *als* ‚familiäre Gegebenheit‘ verwirklichen.²⁶ Eine solche Kirche verwirklicht ihr Geheimnis nicht in einem paternalistischen, ‚monströsen‘ Christentum, dem ihre Mitglieder im Laufe der Geschichte immer wieder zu entkommen suchten. Sie setzt die ‚Bombardierung‘ dieses Christentums und seiner Asche und die Entstehung von Bruderschaften voraus, die als ‚lebendige kirchliche Basisgemeinden‘ bezeichnet werden.“²⁷ Sie werden als Gemeinschaften von menschlichem Zuschnitt und als Kernzellen der Kirche aufgefasst und eingerichtet, um „[...] auf ein Bedürfnis zu reagieren, das Leben der Kirche noch intensiver zu leben, oder auf den Wunsch und die Suche nach einer menschlicheren Dimension, die die größeren Gemeinschaften vor allem in den urbanen Metropolen unserer Zeit schwerlich bieten können, da sie eher das Leben in der Masse und die Anonymität begünstigen.“²⁸ Das ist ein pastorales Pro-

gramm der Kirche in Afrika. „[Man muss] die kirchlichen Strukturen [überdenken], indem man sie auf Einheiten gründet, die kleiner sind als die Pfarreien. Auf diese Weise entstehen die christlichen Gemeinden in den Stadtvierteln, kleine Einheiten von menschlichem Zuschnitt, wo die Menschen sich leichter kennen lernen und einander begegnen können; wo sie die Bedürfnisse und Probleme aller und jedes Einzelnen besser sehen und spüren können und darauf eingestellt sind, die Antworten auf diese Bedürfnisse selbst zu suchen und zu organisieren.“²⁹

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden (LKBG) zu verstehen heißt, sie zugleich im Leben der Kirche und in den politischen und sozialen Veränderungen zu situieren, die sich zurzeit in den Städten vollziehen.

1. Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden als Evangeliumsbruderschaften

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden sind ein wesentlicher Bestandteil der Kirche. Sie sind aus dem Sendungsauftrag der Kirche und aus der Offenbarung und Ökonomie ihres Mysteriums entstanden. Damit ist ihre Seele letztlich religiös. Sie sind das Werk des Geistes, ein Wunder seines Anhauchs. Die Bekehrung zum Geist macht aus diesen Gemeinden spezifische Bruderschaften, die sich durch und um das Evangelium herum versammeln. Dieses steht im Zentrum der Beziehungen der Mitglieder untereinander und zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Dieses neue Leben nimmt in den verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Formen an. Daher sind diese Bruderschaften Gemeinschaften des Gebets, das durch den Dialog der Weg ist, auf dem der Heilige Geist die Mitglieder zu einem großen Bemühen um menschliche Vollkommenheit, Heiligkeit des Lebens, Gottes- und Nächstenliebe führt. So entwickeln diese Gemeinden durch die regelmäßige Meditation der liturgischen Texte eine kirchliche, gemeinschaftliche Lesart der Bibel und teilen die Bibel in biblischen Betrachtungen, Gesprächen usw. Auf diese Weise wird das spirituelle Leben auch durch die Wiederentdeckung und die Praxis der Sakramente und namentlich der Eucharistie gespeist und belebt.

Gebete und Sakramente sind in diesen Gemeinden keine isolierten Tätigkeiten. Sie sind in die liturgische Zeit und damit in die Kirche eingebettet. Somit erscheinen die LKBG als örtliche Realisationen der Kirche, die sie ihrerseits mit ihrer allgemeinen Erfahrung bereichert und speist.

Vor diesem Hintergrund sind die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden eine zutiefst religiöse Bruderschaft, denn sie sind im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung und damit in Gott verwurzelt. Diese Verwurzelung macht sie zudem zu einer betenden Gemeinschaft in fruchtbarem Dialog mit Gott, der in ein persönliches Zuhören und eine nicht weniger persönliche, aber zugleich auch gemeinschaftliche Verinnerlichung seines Wortes einmündet.³⁰

„In diesem Zusammenhang sind die kirchlichen Basisgemeinden keine Zweigstellen der Amtskirche. Ihre Mitglieder [...] sind keine folgsame und passive Masse

von Ausführenden, von Funktionären der Hierarchie. Sie sind vielmehr wie die Kirche selbst von der trinitarischen Gemeinschaft Gottes abhängig und konkretisieren sich als Bruderschaften von Personen, die so von dieser göttlichen Gnade umhüllt sind. Die Gemeinschaft wird letztendlich zur konkreten Mitte, in der die neue Familie der in Christus zusammengefassten Kinder Gottes heranwächst und geboren wird, zur authentischen Epiphanie der Kirche Gottes als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes.“³¹

Diese Charismen müssen nicht in die Irre führen. Die Brüder und Schwestern sehen in ihnen keine Energien der Selbstzufriedenheit und folglich auch keinen Anlass, sich zurückzuziehen. Sie sind wie eine Initiation zu neuen Apostolaten, neuen Formen des Engagements in der Kirche und in der Gesellschaft. „Weit davon entfernt, eine Abkapselung und eine Flucht vor der Verantwortung zu sein, [entwickelt] das Gebetsleben bei vielen Christen ein umfassenderes Verständnis ihres Apostolats, und sie werden sich ihrer Talente bewusst, die sie sodann in den Dienst der Gemeinschaft stellen.“³²

2. Lebendige kirchliche Basisgemeinden als politisch-soziale Initiativen

Das religiöse und betende Leben verlangt in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ein Charisma, eine Gabe des Geistes. Die Verwirklichung der Gabe ist, wie wir schon gesagt haben, eine Aufgabe, die von der Gemeinschaft und ihren einzelnen Mitgliedern Entschlossenheit und Engagement fordert. Unter anderem sind die Geschichte der Gemeinschaft und die Würde ihrer Mitglieder unverzichtbare Voraussetzungen für die Umsetzung der Gaben des Geistes.

Genau hier liegt das politische Problem der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden. Denn diese Geschichte und diese Würde sind in Afrika besonders bedroht. Die Geschichte des Kontinents erscheint zweideutig, und das liegt zweifellos daran, dass die Kräfte, die sie geprägt haben, in politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht so unterschiedlich gewesen sind, mehr noch: Diese unterschiedlichen Parameter üben zudem eine uneinheitliche, ungleiche und asymmetrische Wirkung auf die Psychologie der Einzelnen und die Geschichte der Gemeinschaft und damit auch auf die kirchlichen Basisgemeinden aus.

Dennoch scheint die Politik in der städtischen ebenso wie in der kirchlichen Gemeinschaft der entscheidende Faktor für die Entwicklung der Einzelnen und der Geschichte der Gesellschaft zu sein. Diese politische Überbestimmtheit macht sich in Afrika in den Herzen und in den Strukturen als die Fortführung, Reproduktion und ewige Wiederkehr des Machtwillens und der egoistischen Interessen der herrschenden politischen Klassen bemerkbar, die die peripheren Personen und Dinge gewaltsam ihrem einzigen und ungerechten Willen unterwerfen.

Die beherrschten peripheren numerischen Mehrheiten spüren, wie ihnen durch eine solche Unterwerfung die materiellen Grundlagen und die intellektuellen, ethischen und spirituellen Ressourcen ihres Status als Personen und Angehörige

eines Volkes und ihrer Chancen auf ein besseres Leben entzogen werden. Die politische Überbestimmtheit ist in Afrika nicht nur eine mentale Entfremdung – sie zerstört die Seele der Einzelnen und der Völker auf dem Kontinent.

Zudem ist der politische Untergang kein rein anthropologischer, prosaischer Prozess. Er ist im selben Zug eine religiöse Krise. Das Sein ist nämlich in der afro-christlichen religiösen Tradition einer der menschlichen Orte der Einwohnung und Epiphanie des Übernatürlichen und ein wesentlicher Pol des Göttlichen.³³ Seine politische Überbestimmtheit ist anthropologische Krise und Tötung Gottes zugleich. Sie ist unter diesem Blickwinkel nicht nur eine Missachtung des Menschen, sondern auch und vor allem ein Götzendienst, eine *große Ablehnung Gottes*. Sie macht die Menschen und Gott zu seelenlosen Werkzeugen des Fortbestands der Macht und der „Rohstoffe“ des materiellen Wohlstands der herrschenden Minderheiten.³⁴

Diese Situation ist besonders verhängnisvoll. Sie befähigt die Brüder und Schwestern in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden, auf das Wort Gottes zu hören, ihm zu begegnen, seine Botschaft und das, was er den Menschen unserer Zeit zu sagen hat, zu verinnerlichen. Dieses Bewusstsein fordert diese Gemeinschaften dazu auf, ihre Brüder und Schwestern von Strukturen der Unterdrückung zu befreien. In einer Gesellschaft, wo die Beklemmungen und Traurigkeiten aus dem politischen Totalitarismus entstehen, kann die Antwort der Kirche nur politisch sein. Ihre Treue zum Geist, das heißt zum Glauben, zur Liebe und zur Hoffnung, ist nicht vom Streben nach rechtsstaatlichen Verhältnissen und praktischer Demokratie zu trennen.

Tatsächlich sind die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden in der Kirche zu dem Zeitpunkt entstanden, als man begann, die politische Überbestimmtheit als eine in sozialer Hinsicht gefährliche, in anthropologischer Hinsicht nihilistische und in religiöser Hinsicht götzendienerische Bedrückung zu entlarven. Diese Entlarvung geschieht nicht nur mit Worten. Genauer gesagt ist sie eine Sprache, deren Kraft, deren beschreibende und illokutionäre Performanz eine psychologische Aufforderung an den Sprecher selber ist, sich mit dem, was er ist und was er sein wird, einzumischen und zu engagieren. Die Entlarvung ist solidarisch mit einer sozialen Praxis der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden. Diese Praxis kann nicht als kirchliche Doppelung der in den afrikanischen Ländern angewandten demokratischen Praktiken verstanden werden. Sie ist trotz ihres spezifischen Gewichts kein dritter Weg zwischen den konservativen und den auf Veränderung ausgegerichteten politischen Kräften. Und man darf in ihr auch kein Bündel von Aktivitäten sehen, die den Prozess der Demokratie und der Förderung der Würde der menschlichen Person behindern. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der kirchlichen Seelsorge im Dienst an der Würde der menschlichen Person und untrennbar mit der Praxis der Gerechtigkeit und der Verwirklichung des Rechtsstaats verbunden. Eine Kirche, die verkündet, entlarvt und verzichtet.³⁵ Dieses Engagement ist mehr als nur ein Entwurf. Es ist bereits eine gängige Praxis, namentlich in den Bildungskampagnen für Bürger und Wähler in diesem unserem „Zeitalter der Demokratie“.³⁶

Schluss

Die Hermeneutik ist zu einem der charakteristischsten Merkmale der afrikanischen Gegenwartstheologie geworden. Diese Option scheint untrennbar mit der Tatsache verbunden, dass das theologische Denken nicht nur im christlichen Gedächtnis, sondern auch in dem jeweiligen historischen Kontext wurzelt, in dem es sich entfaltet.

Bei aller politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Unterschiedlichkeit seiner Parameter ist dieser Kontext doch vor allem eins: eine Geschichte der Missachtung der Würde der menschlichen Person, der Pervertierung der politischen Geschichte ihrer Gemeinschaft und demzufolge der Zerstörung der psychologischen Ressourcen, die der Mensch aus seiner Begegnung mit Gott, aus dem Hören seiner Botschaft und aus seiner Begegnung und seinem Austausch mit den Männern und Frauen seiner Zeit und seines Umfelds gewinnt. Die afrikanische Gegenwartsgeschichte ist thanatologisch. Sie ist nicht nur Ausrottung des Menschen, sondern auch Abwesenheit Gottes.

Die Kirche kann eine solche Situation nicht akzeptieren. Sie reagiert, indem sie ihr apathisches Christentum neu überdenkt. Auf diese Weise entsteht eine Familienkirche, die zum Beispiel in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ihre praktische Umsetzung findet. In der Familienkirche erscheinen die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden als zwei nicht voneinander zu trennende Realitäten: Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen. Sakramente einer Kirche, die entlarvt, verkündet und verzichtet.

¹ Schlusserklärung in: K. Appiah Kubi/C. Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris 1979, 228.

² Exemplarisch wird hier verwiesen auf Emmanuel Ntakarutimana, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo. Projets et défis dans la période de l'après indépendance (1960-1990)*, Fribourg 2002, insb. Teil II, Kap. IV: Quelle herméneutique intégrative en théologie africaine?, 250-302; Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.

³ Léonard Santedi, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*, in: *Revue Théologique de Louvain* 34 (2003), 157.

⁴ Oscar Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*, Paris 1981, 431.

⁵ Santedi, *Quelques déplacements récents*, aaO., 161.

⁶ Vgl. Modeste Malu Nyimi, *Théologie dogmatique. Identité, orientation méthodologique et tâches aujourd'hui*, in: *Revue Africaine de théologie* 26 (2002), Nr. 51, 119.

⁷ Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 428.

⁸ Ebd., 429.

⁹ Jean-Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Paris 1985, 216.

¹⁰ *Le manifeste de Dars-es-Salam*, in: C. H. Abessamis/D. S. Amalorpavadas u.a., *Théologies du Tiers-monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris 1977, 255.

¹¹ Abschlusserklärung, in: Appiah Kubi/C. Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation*, aaO., 231.

¹² Zu diesen Ansätzen vgl. Ntakarutimana, *Vers une théologie africaine*, aaO., 156–180; Sylvain Kalamba Nsapo, *Théologie africaine. Question de méthode aujourd'hui*, Bruxelles 2003.

¹³ Eine hilfreiche Lektüre zum Begriff der Intelligibilität ist Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain/Paris 1965, 331–333.

¹⁴ Vgl. hierzu Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, aaO., 359–384.

¹⁵ Modeste Malu Nyimi, *La théologie africaine. Un problème de spiritualité*, in: *Revue Africaine de Théologie* 20 (1996), Nr. 40, 230–231 (im Anschluss an M. D. Chenu).

¹⁶ Ebd., 231.

¹⁷ Alphonse Ngindu Mushete, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, Kinshasa 1977, 347.

¹⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 12ff.; Bezugspunkte finden sich auch in der Lehre Johannes Pauls II.

¹⁹ Vgl. die Entwicklung dieser Ideen bei Modeste Malu Nyimi, *Nouvelle évangélisation et évangélisation en profondeur. Tâches de l'Eglise aujourd'hui*, in: Tharcisse Tshishiku Tshibangu (Hg.), *L'avenir de l'activité missionnaire „ad gentes“*. Perspectives pour le XX ème siècle. Actes du congrès, Kinshasa 2005, 378–379.

²⁰ Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, aaO.

²¹ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993.

²² Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.

²³ Nzuzi Bibaki, *Le Dieu-Mère. Inculturation de la foi chez les Yombe*, Kinshasa 1993.

²⁴ Modeste Malu Nyimi, *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, Kampen 1993.

²⁵ Modeste Malu Nyimi, *L'Eglise-famille/Eglise-fraternité. Proposition synodale d'une ecclésiologie dynamique en Afrique*, in: *Revue Africaine des Sciences de la Mission* (1996), Nr. 5, 99.

²⁶ François Kabasele, *Ressorts et perspectives d'une Eglise-famille en Afrique*, in: *Revue Africaine des Sciences de la Mission* (1994), Nr. 2, 7–17.

²⁷ Vgl. Joseph-Albert Malula, *L'Eglise à l'heure de l'africanité*, in: L. de Saint Moulin (Hg.), *œuvres complètes du Cardinal Malula*. 3. Textes concernant l'inculturation et les abbés, (Documents du Christianisme Africain 3), Kinshasa 1997, 55.

²⁸ Kisimba Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique*, in: *Eglise et démocratisation en Afrique*. Actes de la dix-neuvième semaine théologique de Kinshasa, du 21 au 27 novembre 1993, Kinshasa 1994, 269.

²⁹ Joseph-Albert Malula, *L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*, in: Saint Moulin, *œuvres complètes du Cardinal Malula*, aaO., 67.

³⁰ Zu dieser Spiritualität vgl. Joseph-Albert Malula, *Evangéliser la prière*, in: Saint Moulin (Hg.), *œuvres complètes du Cardinal Malula*, aaO., 167.

³¹ Malu Nyimi, *Les communautés ecclésiales de base*, aaO., 287–288.

³² Malula, *Evangéliser la prière*, aaO., 167.

³³ Vgl. Appiah Kubi/Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation*, aaO., 228.

³⁴ Dies sind im Großen und Ganzen meine Analysen aus: *Les communautés ecclésiales de base*, aaO., 283–284.

³⁵ Léonard Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005, 102-115.

³⁶ Nationale Bischofskonferenz des Kongo, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale. I. Modul I bis IV*, Kinshasa 2004, 174.

Aus dem Französischen von Gabriele Stein