

Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum

Léonard Santedi Kinkupu

In seinem nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* stellt Papst Johannes Paul II. fest: „Die Synode betrachtet die Inkulturation als eine Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen für eine tatsächliche Verwurzelung des Evangeliums in Afrika, [...] als eine der größten Herausforderungen für die Kirche auf dem Kontinent angesichts des nahenden dritten Jahrtausends.“¹ Die Synodenväter haben in der Tat wiederholt die Notwendigkeit, ja sogar die Dringlichkeit einer Entscheidung für die Inkulturation bei der Evangelisierung unterstrichen. Eine solche Entscheidung steht in deutlichem Zusammenhang mit dem, was bereits die Bischöfe aus Afrika und Madagaskar behauptet hatten, die bei der Synode von 1974 anwesend waren, welche der Frage der Evangelisierung gewidmet war. Die afrikanischen Prälaten hielten die Theologie der Anpassung und Eingliederung für völlig überholt und gaben eine deutliche Option für die Theologie der Inkarnation und der Inkulturation ab.²

Ich habe vor, in diesem Beitrag das besondere Anliegen dieser Option für die Inkulturation zu untersuchen, insofern sich dies nicht nur auf die Liturgie, die Katechese und die Pastoral bezieht, sondern ebenso auf die Aussagen über den Glauben der Kirche selber. Ich bin der Ansicht, dass die Herausforderung der Inkulturation der Glaubenslehre ein wichtiges Problem darstellt, das an erster Stelle der Dringlichkeiten stehen sollte, die sich für die Verkündigung des Evangeliums heute aufdrängen.³ Bis zu welchem Grad kann das Christentum, wenn es in andere Kulturen als die westliche übertragen wird, eine Enthellenisierung und Entwestlichung akzeptieren, um zu einem auf authentische Weise afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Christentum zu werden? Mir ist bewusst, von welcher tiefer Bedeutung die Frage ist, die ich hier aufwerfe, wie es auch die Folgerungen sind, die ich zu formulieren versuche.

Ich werde damit beginnen, die theologischen Grundlagen der Inkulturation in Erinnerung zu rufen, sodann will ich die These der Inkulturation der Glaubenslehre untersuchen und schließlich Perspektiven für die Beziehung zwischen lehrmäßiger Inkulturation und christlicher Praxis aufzeigen.

I. Die theologischen Grundlagen der Inkulturation

Ich möchte mit der These beginnen, dass die Inkulturation ihre Grundlage in den drei Mysterien der Menschwerdung, der Erlösung und des Pfingstereignisses hat. Die Inkulturation gründet zuerst auf dem Mysterium der Inkarnation. Weil die Menschwerdung des Gottessohns tatsächlich vollständig und konkret war, war sie auch eine Inkarnation in eine bestimmte Kultur hinein. Die Inkulturation, die sich auf die Menschwerdung Gottes in der Geschichte gründet, weist auf ein Ernstnehmen der unterschiedlichen soziokulturellen Umfelder hin. Die Inkulturation setzt die Universalität des göttlichen Heilswillens voraus und die potentielle Fähigkeit aller Menschen, in welchem soziokulturellen Kontext sie auch leben mögen, Gott zu antworten. Auch wenn wir den paradigmatischen Charakter der Situation Israels anerkennen, so weigern wir uns, eine Kultur zu verabsolutieren, um zu bezeugen, dass jede Kultur Träger der Offenbarung sein kann. Das Geheimnis der Menschwerdung zeigt deutlich, dass es sich da, wo das Evangelium in einer Kultur verkündet wird, nicht so sehr um die Ausbreitung oder die „Implantation“ der Kirche handelt, als vielmehr um die jeweils neue *Geburt* der Kirche in jedem neuen Kontext und jeder neuen Kultur. Dies bedeutet, die Inkulturation nach dem Beispiel der Menschwerdung ernst zu nehmen.

Die Inkulturation gründet sich des Weiteren auf das Ostermysterium, denn die Menschwerdung des göttlichen Wortes stellt kein isoliertes Ereignis dar, sondern strebt auf die Stunde Jesu und das Ostergeheimnis zu: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24; *Ecclesia in Africa*, Nr. 61). Diese für die Erhöhung notwendige Erniedrigung als Weg Jesu und jedes seiner Jünger (Phil 2,6-9) hat Leuchtkraft für die Begegnung der Kulturen mit Christus und seinem Evangelium. Die Inkulturation hat also eine *kenotische* Dimension, die in der Reinigung der Kulturen durch das Evangelium besteht.⁴

Das Ostermysterium gemahnt uns daran, dass das Evangelium uns nicht erlaubt, hinter der Gesellschaft herzuhinken. Es hat schließlich niemals, weder im Osten noch im Westen, weder in früheren noch in moderneren Zeiten, eine Gesellschaft gegeben, die sich das Wort Christi in seinem Geheimnis mühelos angeeignet hätte. Eine authentische Inkulturation muss das Evangelium in der Tat als Befreiung der Kultur ansehen. In diesem Sinne weist *Ecclesia in Africa* darauf hin, dass man mit Blick auf das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung zwischen den Werten und den Unwerten der Kulturen unterscheiden muss (*Ecclesia in Africa*, Nr. 61).

Halten wir fest, dass das Evangelium auch zum Gefangenen der Kultur des Missionars werden kann. Daher bedarf es gleichfalls einer Selbstentäußerung dessen, der verkündigt. Es gilt, die Dialektik zu respektieren zwischen der Transzendenz des Offenbarungswortes und seiner Ausrichtung, alle Kulturen zu befruchten. Vorbei ist der Synkretismus, vorbei die aufgesetzte und oberflächliche Anpassung des Evangeliums an bestimmte Kulturen. Das Geheimnis der Erlösung verlangt vom Sämann und von der Erde nicht nur viel Freiheit, sondern

auch ein großes Maß an Demut: die Demut des Sämanns angesichts des kulturellen Reichtums und der kulturellen Vielfalt der Erde; und die Demut der Erde, die das Evangelium als ein reinigendes, heilendes und vollendendes Wort empfängt. Sämann und Erde haben beide Anteil am Ostergeheimnis, das von Gottes Wort selber gelebt wird: „Wenn das Weizenkorn nicht stirbt ...“⁵

Die Inkulturation besitzt schließlich auch enge Bande zum Pfingstgeheimnis. Durch die Ausgießung und das Wirken des Heiligen Geistes, der Gaben und Talente vereint, erleben alle Völker der Erde, wenn sie in die Kirche eintreten, ein neues Pfingsten, bekennen in ihrer Sprache den einen Glauben an Jesus Christus und verkündigen die Wundertaten, die der Herr für sie vollbracht hat. Die Kirche ihrerseits wird, wenn sie die Werte der verschiedenen Kulturen aufnimmt, zur „sponsa ornata monilibus suis“, zur „Braut, die ihr Geschmeide anlegt“ (vgl. Jes 61,10; *Ecclesia in Africa*, Nr. 61). Wie es Claude Geffré so treffend ausdrückt, fällt die Begegnung des Christentums mit einer Kultur normalerweise mit einer gegenseitigen Bereicherung der beiden zusammen.⁶

Man sieht, diese pfingstliche Perspektive der Inkulturation stellt für die Kirchen Afrikas eine wirkliche Herausforderung dar. Sie sind dazu berufen, die Kirche durch ihre Aufnahme des Evangeliums zu bereichern. Darin besteht die Anforderung an Kreativität und Einfallsreichtum innerhalb jeder Kirche. Die Kirchen Afrikas können keine Nachahmungen oder amtlich beglaubigte Abschriften der Kirchen Europas sein. Sie sind dazu aufgerufen, ihr eigenes authentisches Erscheinungsbild zu bestimmen. Der kirchliche Ausdruck des Glaubens in all seinen Erscheinungsformen, sei es im Bereich der Lehre, der Liturgie usw. ist immer auf eine Fülle ausgerichtet. Gerade in dieser eschatologischen Perspektive der Selbstoffenbarung Gottes kann man die Aufnahme von religiösen Elementen rechtfertigen, die bereits in einer Gesellschaft existieren, die sich dem Christentum öffnet.

Doch das ist nicht alles. Diese pfingstliche Perspektive der Inkulturation hat Auswirkungen sowohl auf die Kirchen Afrikas, als auch auf die Universalkirche. Sie bedeutet, dass das Leben und Denken der Kirche nicht mehr auf monolithische Weise verstanden werden können, sondern in Begriffen der Vielfalt der Kulturen. Dies schließt ganz praktisch die Behauptung kultureller Identitäten innerhalb der Universalkirche ein, ebenso wie die Möglichkeit für diese Völker, das Christentum auf andere Weise in ihrem Leben auszulegen und auszudrücken. Dies bedeutet ebenfalls, dass die bislang am Rande gehaltenen Kirchen sich zum Zentrum des Lebens und Handelns der Universalkirche bewegen, so dass die Universalität der Kirche sich eher in Begriffen der Gemeinschaft

Der Autor

Léonard Santedi Kinkupu, geb. 1960, wurde 1985 zum Priester geweiht und ist Doktor der Religionsgeschichte und der Theologie (Doktorarbeit zu Édouard Le Roy). Ehemals Rektor der theologischen Fakultät von Kinshasa, ist er heute Sekretär der nationalen Bischofskonferenz der Demokratischen Republik Kongo. Wichtigste Veröffentlichungen: Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention, Paris 2003; Les Défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine, Paris 2005. Anschrift: Séminaire Jean-Paul Ier, B.P. 1800, Kinshasa I, Demokratische Republik Kongo.

von Kirchen und der kollegialen Machtausübung als der Uniformität und Übereinstimmung mit einem einzigen Modell ausdrückt.⁷

Nachdem diese theologischen Grundlagen bestimmt sind, betrachten wir nun die These der Inkulturation der Glaubenslehre.

II. Die Notwendigkeit einer Inkulturation der Glaubenslehre als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Kirche

Nach Roger Greenacre ist die Rezeption ein Mittel, „neue theologische Ideen oder Formeln zu verdauen, aufzunehmen und sich anzueignen, die unserer eigenen Tradition oder unserer eigenen konfessionellen Begrifflichkeit fremd sind“⁸. Eine solche Perspektive hat zwei wichtige Konsequenzen: Die Rezeption kann nicht als ein rein passiver Prozess verstanden werden; die Aneignung und Aufnahme schließen die Beteiligung der empfangenden Seite ein. Zudem wird das angeeignete Gut notwendig verändert. Nicht nur der Empfangende wird von diesem Austausch beeinflusst, sondern ebenfalls das *bonum recipiendum*.⁹ Diese aktive Aufnahme und verwandelnde Aneignung stellen genau genommen einen Inkulturationsprozess dar.¹⁰

Aus diesem Grunde ist es die Inkulturation, die jede Gemeinschaft dazu zwingt, die empfangene göttliche Botschaft auf der Grundlage ihres eigenen Sprachschatzes, ihrer eigenen epistemologischen „Sensoren“ umzusetzen, um nicht in einem ständigen sprachlichen Un-Sinn zu leben. O. Bimwenyi drückt dies auf noch drastischere Weise aus: „Die negro-afrikanische Sprache mit ihrem inneren Raster erlaubt es dem ‚Rezeptor‘ des Signalbündels, je nach der Empfindlichkeit seiner eigenen Antennen, zu empfangen, was in seinem Sinnuniversum geschieht, was in den von seinen eigenen Sensoren erfassten Raum eindringt. Letzterer nimmt *den Menschen, Gott, das Wort, das Leben, den Tod usw.* ausgehend von den vorausliegenden Bedeutungsgehalten wahr, mit denen diese Grundbegriffe in seinem eigenen Sinnhorizont behaftet sind.“¹¹

Wende ich nun diese Aussagen auf das Objekt unserer Untersuchung an, so führt uns dies dazu festzustellen, dass die Glaubenssätze der Kirche keine einförmige Rezeption verlangen können. Wenn dasselbe Evangelium verschiedene Ausdrucksweisen erfahren konnte, je nachdem, ob es sich an die jüdische Welt oder an die Heiden richtete, so ist nicht erkennbar, wieso dies nicht ebenso für den Aufruf eines Konzils gelten sollte. Das Evangelium braucht eine Kultur, um sich auszudrücken, und es gibt keine Idealkultur oder Universalkultur, die es auf vollkommene Weise ausdrücken könnte. Wenn auch jede Kultur das Evangelium begrenzt, so kann man gleichzeitig sagen, dass jede Kultur den einen oder anderen seiner Aspekte deutlicher offenbart oder ins Licht stellt. Die Inkulturation bleibt ja immer eine geheimnisvolle und komplexe Begegnung zwischen einer Kultur und dem Evangelium. Die Früchte dieser Vermählung zwischen einer Erde

und dem Evangelium Christi, wie sie ein Konzil erneut bekennt, bezeugen die Vielfalt der Geschichten, der Mentalitäten und Kulturen. Diese einzelnen Antworten, manchmal so beunruhigend wie unvorhergesehen, erlauben es der Kirche, universal und wahrhaft katholisch zu sein. Jede Kultur bereichert so, durch ihre Kreativität, das „Geschmeide der Braut“.¹²

Die Inkulturation als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Konzilien erfordert im Gegensatz dazu das Wahrnehmen des Konzils und die Interpretation des historischen Kontexts, in dem sich eine Gesellschaft und ihre Kirche befinden. Der Rezeptionskontext bestimmt daher die Art und Weise des Verstehens dessen, was empfangen werden soll. Eine Glaubensaussage kann weder aus ihrem Entstehungskontext, noch aus ihrem Rezeptionskontext gelöst werden. Abgesehen von diesen beiden Kontexten kann man ihr keinen Sinn mehr geben.¹³ Es handelt sich nämlich um einen hermeneutischen Vorgang, der die Interaktion zwischen dem *Text*, hier den Glaubenssätzen der Kirche, dem *Interpreten*, das heißt der Ortskirche als Volk der Gläubigen, das seine Glaubenserfahrung in diachronischer Gemeinschaft mit der apostolischen Kirche und in synchronischer Gemeinschaft mit allen Ortskirchen lebt - der Gemeinschaft, welcher der Bischof von Rom in der Liebe vorsteht - und dem *Kontext*, der die gesamte umgebende kulturelle Wirklichkeit umfasst, unterstreicht.¹⁴

Dieses Konzept der Inkulturation, verstanden als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Kirche, erlaubt es uns, auf Distanz zu jedem engen Dogmatismus zu gehen, der behauptet, die in einer dogmatischen Aussage benutzten Konzepte seien unveränderlich, und die Möglichkeit einer *dogmatischen Pluralität* zuzulassen. Das kann in Situationen kultureller Umbrüche auch bedeuten, eventuell neue Formulierungen zu verwenden, um den Sinn unverändert zu bewahren. Die Frage wurde bezüglich der christologischen Definition von Chalkedon gestellt. Ist sie die einzig mögliche Weise, das Geheimnis Christi auszudrücken? Sind ihre Konzepte für alle Zeiten und Orte verbindlich? Die Antwort von J. Dupuis auf diese Fragen erscheint mir fundiert und überzeugend. Ich zitiere ihn daher ausführlich, um mir einen Kommentar zu ersparen:

„Sie [die dogmatischen Aussagen] sind und bleiben zweifellos in Geltung nach den Parametern dieser Kultur, die ihnen als Rahmen gedient hat; oft waren sie in ihrem historischen Kontext notwendig. Außerdem gehören sie heute zum Erbe der Kirche. Ihre eigentliche Absicht bestand jedoch darin, den Sinn des Mysteriums unter Zuhilfenahme von Konzepten auszusagen, die in der Lage waren, es - selbst unangemessen - weiterzugeben, obwohl der Sinn selber immer jenseits der vermittelnden Konzepte bleibt. Dieser tiefe Sinn ist es, und nicht die Formulierungen selbst, der über die Jahrhunderte hinweg bewahrt werden soll. Doch die Kultur ist offen für Entwicklung, und der Sinn der Konzepte kann sich wandeln. In Situationen kultureller Entwicklung - und mehr noch dort, wo die christliche Botschaft sich in Kulturen inkarnieren muss, die sich von der unterscheiden, in der sie ursprünglich ausgebildet wurde - kann es die Treue zur Absicht und zum tiefen Sinn der traditionellen oder gar dogmatischen Formulierungen notwendig machen, neue Ausdrucksformen für diesen Sinn zu finden.

*Folglich erscheint der dogmatische Pluralismus als eine reale Möglichkeit, selbst wenn er Unterscheidungsvermögen erfordert. Und man kann ein solches Ansinnen nicht des dogmatischen Relativismus bezichtigen, denn zu behaupten, die dogmatischen Formulierungen hätten einen relativen und nicht absoluten Charakter, bedeutet nicht, die Wahrheit zu relativieren und ihr jede Objektivität abzusprechen.*¹⁵

Dieses lange Zitat von J. Dupuis dient nicht allein dem Zweck, einen Gedankengang, dessen Nuancen man zu respektieren hat, getreu wiederzugeben, sondern es hat auch und vor allem den Sinn, einen lebendigen Eindruck davon zu vermitteln, auf welcher Ebene der theologischen Tiefe sich die Debatte zwischen Dogma und Hermeneutik abspielt und wie die Erfordernis der lehrmäßigen Inkulturation es erlaubt, zu einer theologischen Fruchtbarkeit und pastoralen Vitalität in den Ortskirchen zu gelangen. Ich bin mir jedoch sehr bewusst, dass in dem umfangreichen Prozess der Inkarnation des Christentums in den unterschiedlichen Kulturen die Inkulturation der Glaubenslehre zweifellos der problematischste Aspekt ist. Sie wirft sensible Fragen hermeneutischer Art auf in Bezug auf die Art und Weise der „Transkulturation“. Ich teile die Ansicht J. Dupuis', dass ein Bewusstwerden dieser Fragestellungen notwendig ist, sowohl für die Praxis der Inkulturation der Glaubenslehre, als auch für die Bewertung ihrer Ergebnisse.¹⁶ Die wesentliche Herausforderung besteht darin, in gleicher Weise bestimmt an der Kontinuität als auch an der Diskontinuität im Bekenntnis des Glaubens festzuhalten: Kontinuität in der Identität der Bedeutung, Diskontinuität in der Vermittlung der Konzepte.¹⁷ Eine wahrhafte Inkulturation kann nicht mehr jenseits dieses Erfordernisses angesiedelt werden.

Bevor ich diese Überlegungen zur Notwendigkeit der Inkulturation der Glaubenslehre beschließe, möchte ich noch die Korrelation zwischen dem Inkulturationserfordernis und der notwendigen Orthopraxie unterstreichen.

III. Inkulturation der Glaubenslehre und christliche Orthopraxie

Ich betone gleich zu Anfang, dass die Inkulturation nicht nur auf der Orthodoxie beruht: Sie ist in erster Linie konkretes Leben, offen für das Evangelium und von ihm belebt. In diesem Sinne ist sie eine christliche Orthopraxie. Diese „Orthopraxie“ ist keine Anwendung des Offenbarungsgehaltes auf das praktische Leben – weit gefehlt. Sie ist eher das, was die konkrete Kommunikation des Offenbarungsgehaltes ermöglicht. Wenn Gott sich nur in, durch und für die Vermenschlichung des Menschen offenbart, der seiner Existenz einen Sinn zu geben versucht, so müsste man der spezifischen Erfahrung dieses Menschen, dem Leben dieses Menschen besondere Aufmerksamkeit schenken. Diese Lektion erteilt Gott selber uns durch seine Selbstoffenbarung. Gott nimmt die Menschheit in jeder ihrer Erscheinungsformen ernst, deren eigener Zusammenhang allein den Offenbarungsvorgang als Kommunikationsprozess ermöglicht. Daraus folgt, dass die korrekte Praxis eine vermenschlichende Praxis ist.

Ich bin der Ansicht, dass die Aufnahme der göttlichen Offenbarung vom einzelnen Christen und von den christlichen Gemeinschaften fordert, ihr Leben in den Prozess oder den Lebenselan dessen einzuschreiben, der sich mit dem Leben identifiziert hat und nicht anders kann, als Leben zu schenken. Heil ist in diesem Sinne nichts anderes als die Teilhabe am Leben Christi. Aus diesem Leben mit Christus erwächst eine Art zu sein und zu handeln, die wir hier in Anlehnung an den kongolesischen Philosophen Akenda Kapumba christliche Orthopraxie nennen, verstanden als die authentischste Weise, in Wahrheit den Inkulturationsprozess anzustoßen.¹⁸

Die erste Präzisierung betrifft das Leben als *terminus a quo* und *terminus ad quem* einer ganzen Inkulturationsarbeit. Die Aufgabe der Kirche besteht von daher darin, zu einem Leben aus Gott zu erwecken, das aus den Menschen Kinder Gottes macht. Die Kirche wird gleichzeitig die Familie Gottes, sein Volk und die *mater salutis et vitae*. Wie sie Lebensquelle ist und sich selbst im Prozess der Selbstentstehung des Lebens erneuert, so ist die Kirche eingeladen, gegen die Strukturen des Todes zu kämpfen, gegen die Strukturen der Sünde, gegen alle Hochstapler und die Bestien, die in diesen Zeiten der Globalisierung das Leben der Armen ersticken, niederdrücken und zertreten. Ihre Söhne und Töchter sollten Träger des Lebens sein und die Anti-Werte ausschließen, alles, was den Menschen erniedrigt, alles, was wir zu Idolen erheben: die Macht, das Geld, den Sex. Dieser Charakterzug des mit dem Leben des Erstgeborenen verknüpften Lebens ist es, der aus der Theologie der Inkulturation eine befreiende, prophetische Theologie macht. Es gibt also keine echte Inkulturation ohne Befreiung, ohne Kampf für die Lebensqualität. In unseren Tagen sind die Kirchen Afrikas dazu aufgerufen, sich für eine aktive oder gar militante Konfrontation mit den Kräften der Unterdrückung des Anti-Lebens zu entscheiden, um die Christen aus der Entfremdung des Bewusstseins und eines Christentums der Resignation zu befreien, das aus der Kirche eine Apotheke der Sakramentenverabreichung macht.

Die zweite Präzisierung ist das Zeugnis des Lebens, dessen Modell das Zeugnis Christi für die Wahrheit ist. Die phänomenologische Analyse kann uns die Wahrheit als Selbstoffenbarung verstehen helfen. Christus ist der wahrhaftige Zeuge, denn er ist in seinem Wesen der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Die Inkulturation gelangt im Ostermysterium zu ihrem Gipfel, an dem Christus mit dem Preis seines Blutes von der Wahrheit zeugt und am Kreuz alles Wahre und Heilige der Kulturen rekapituliert, um es zum Ort der Manifestation der Heiligen Dreieinigkeit zu machen. Er ist der erste Zeuge. Der Christ, der Christus nachfolgt und von ihm den Auftrag erhält, die Kulturen zu evangelisieren, wird zum Zeugen. Er evangelisiert die kulturellen Wurzeln seiner Person wie auch seiner Gemeinschaft und nimmt die sozioökonomischen und politischen Herausforderungen an, um die Botschaft aufnehmen zu können mit seinen eigenen Worten und mit einer neuen Dynamik, die Kultur und Gesellschaft verändert.¹⁹

Diese zwei Präzisierungen zeigen, dass die Inkulturation eine wesentlich ethische Dimension besitzt. Diesen Punkt gilt es festzuhalten, da er deutlich macht,

dass die hermeneutische Aufgabe der Inkulturation einer Glaubenslehre durch die christlichen Gemeinschaften Afrikas nicht unabhängig vom Einsatz für den Aufbau von Gesellschaften geschehen darf, die dem Menschen und dem kommenden Reich gerecht werden. Gerade dies ist einer der markanten Züge der neuen Hermeneutik, welche die Betonung auf das Textverständnis des Neuen Testaments als Interpretationsakt der Urgemeinde legt. Heute muss man sich davor hüten, im hermeneutischen Akt die Auslegung der Sprache des Glaubens von der Auslegung der christlichen Existenz zu trennen. Claude Geffré hat zu Recht gezeigt, dass die theologische Hermeneutik - nicht mehr als die allgemeine Hermeneutik - keine reine Hermeneutik des Sinns sein kann. Sie hat notwendigerweise eine praktische Dimension; sie führt zur Anwendung im Sinne Gadamers.²⁰ Die Texthermeneutik nach P. Ricœur ist nicht nur die Feier eines bestimmten Typus von Welt. Die Welt des Textes führt das Subjekt gerade dazu, seine Möglichkeiten in Blick auf eine Veränderung der Welt zu aktualisieren. Das hermeneutische „Verstehen“ zielt also auf eine soziale und eine politische Praxis.²¹ In der Tat wird das Evangelium nicht nur beim Übertragen in eine Kultur „inkulturiert“, sondern auch und besonders, wenn die Mitglieder dieser Kultur in ihrem Zustand als Kinder Gottes verbleiben und sich derart verhalten, dass ihr ethisches Handeln von der Liebe zu Gott und ihren Geschwistern motiviert ist. Dieses Handeln könnte die Weitergabe und das Wachstum des göttlichen Lebens fördern. Wie man sieht, kann das Bemühen, den Herrn in den kulturellen Formen Afrikas zu loben und die Bibel in unsere Sprachen zu übertragen, nur bleibende Früchte tragen, wenn es zutiefst in jenem Prozess der Selbstentfaltung des Lebens verwurzelt ist, der das ethische Kriterium des christlichen Handelns darstellt. Die Inkulturation als christliche Orthopraxis ist nichts anderes als ein Aneignungsprozess der Offenbarungsbotschaft in unseren Kulturen, der sich in der Schaffung christlicher Reflexe konkretisiert, im ethischen Handeln des Alltags als Kommen der Gnade. Die Kirchen Afrikas, die sich für die Inkulturation entschieden haben, müssen zu Zeuginnen und Dienerinnen des Lebens werden. Diese Ansicht teilt auch A. Ngindu Mushete. Er schreibt: „Dies ist die Aufgabe der Kirche Afrikas heute. Es handelt sich um nichts weniger als darum, das Leben zu verändern, die Welt zu verändern, dem Kampf für die Gerechtigkeit Sinn und Wert zu verleihen, indem es an die ganze Offenbarung des Liebeswillens Gottes, des in Jesus Christus offenbarten Geheimnisses gebunden wird und eine Gewissheit bringt, die sich auf den Glauben an die durch Passion und Auferstehung des Herrn bereits geschehene Befreiung gründet. Wie J.-M. Ela es ausdrückt: ‚Die Kirche Afrikas ist konfrontiert mit einer Pflicht zur Wachsamkeit; sie ist eingeladen, mutig zu sein. Sie muss die ausgetretenen Pfade einer Praxis verlassen, die sie in einer Art dogmatischem Halbschlaf hält gegenüber den Menschenrechtsverletzungen, den blinden Mutproben, den Verstümmelungen, den Strukturen der Ungleichheit und der Unterwerfung unter den Völkern, bei denen das neokoloniale System überall seine riesigen Tentakeln ausstreckt, mit der Komplizenschaft der machthabenden Bürokratien, während der unverschämte und skandalöse Wohlstand einer kleinen Schicht Privilegierter die Ver-

slummung des größten Teils der Jungen und Erwachsenen nach sich zieht.“²² Die Entscheidung für die Inkulturation im Sinne christlicher Orthopraxie ist daher fraglos eine Entscheidung für die Qualität des Lebens. Es ist eine der theoretischen Aufgaben der Theologen und Philosophen, die spekulativen Grundlagen und Ausformungen dieser *Lebenstheologie* auszuarbeiten.

Für die
Inkulturation
der
Glaubenslehre
in das
afrikanische
Christentum

Schlussbemerkung

Das Ziel dieser Überlegungen bestand darin, die Bedeutung oder besser die Notwendigkeit, ja sogar die Dringlichkeit für die christlichen Gemeinschaften Afrikas zu unterstreichen, sich auf den Weg der Inkulturation der Glaubenslehre zu begeben, der nichts anderes ist als die Anerkennung und Würdigung des Rechtes einer jeden Kultur auf die Verkündigung des Evangeliums mit ihren eigenen Mitteln. Das Evangelium kann nur in und durch die Vermittlung einer Kultur gehört werden und dies gilt seit Anbeginn, das heißt seit dem Ereignis, das wir Jesus Christus nennen. In dieser Hinsicht ist es deutlich, dass die Inkulturation ein für die Theologie und die Kirchen Afrikas zukunftsträchtiges Vorhaben bleibt. Es handelt sich gewiss nicht um die Bewegung einer Elite, der es an Authentizität fehlte, sondern um einen Prozess, durch den die christlichen Gemeinschaften Afrikas sich in der Vielgestaltigkeit ihrer Bestandteile und dem Reichtum ihrer inneren Ressourcen die Botschaft des Evangeliums aneignen und sein prophetisches Potential freisetzen, damit es ihnen „Leben“ und „Ort der Hoffnung“ werde.²³

Bei der Arbeit an der Inkulturation der Glaubenslehre muss das Grundanliegen immer dasselbe bleiben: Wie kann man das Christentum zu einem Ferment der menschlichen Entwicklung für den Kontinent machen? Wie kann man es erreichen, dass Afrika zu einer Kraft geschichtlichen Handelns wird, um an einer neuen menschlichen Bestimmung zu bauen? Wie kann man die christliche Botschaft für die Männer und Frauen unserer Zeit schlüssig und treffend verkündigen? Die Antwort auf diese Fragen verlangt von den kirchlichen Gemeinschaften Afrikas ein großes Maß an Erfindergeist, damit sie ihren reichen Beitrag zur Universalkirche leisten, die unaufhörlich diese „*mulier circumdata varietate*“ sein muss.

Die Inkulturation der Glaubenslehre zeigt, dass keine Kirche für sich allein Christus in Fülle darstellen und sein Sakrament sein kann, noch das Evangelium vollständig inkulturieren oder inkarnieren kann. Es bedarf der Interdependenz, um den vollen und unergründlichen Reichtum Christi sichtbar zu machen.²⁴ Darin besteht der wahre Sinn einer pilgernden Kirche auf dem Weg zur Fülle.

¹ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 123), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Mainz 1995, Nr. 59.

² Siehe zu diesem Punkt die Erklärung der Bischöfe von Afrika und Madagaskar in: *L'Église des cinq continents*, Paris 1975, 210.

³ Über die Herausforderungen der Evangelisation im afrikanischen Kontext von heute siehe

unter anderen: Léonard Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005; Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Jaunde 2000.

⁴ David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genf 1995, 609.

⁵ Achiel Peelman, *L'inculturation. L'Évangile et les cultures*, Paris/Ottawa 1989, 148.

⁶ Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, 319.

⁷ Justin S. Ukpong, *Analyse der „Lineamenta“. Ein kritischer Blick auf die „Lineamenta“ zur Afrikanischen Synode*, in: *Concilium* 28 (1992/1), 53–61.

⁸ Roger Greenacre, *La réception des textes de dialogue et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les anglicans*, in: *Irénikon* 58 (1985/4), 472. Zit. n. G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris 1993, 127–128.

⁹ Routhier, *La réception*, aaO., 128.

¹⁰ Zu diesem Punkt verweise ich auch auf die Überlegungen von Jean-Georges Boeglin in seiner Schrift *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998. Dort entwickelt der Autor sehr interessante Ansichten über den Wert des Konzepts der Inkulturation. Siehe vor allem die Seiten 412–418. Siehe ebenfalls Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.

¹¹ O. Bimwenyi Kweshi, *Parole de Dieu et langages des hommes. Théandricité du langage théologique africain*, in: Association œcuménique des Théologiens Africains (AOTA), *La Rencontre de Yaoundé*, Kinshasa 24.–28. September 1980, 34–35.

¹² Routhier, *La réception*, aaO., 129. Der Autor verweist für den Ausdruck „das Geschmeide der Braut“ auf Augustinus, siehe Brief XXXVI, 22. Dt. Ausgabe: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, Übersetzung von Alfred Hoffmann, Bd. I (Bibliothek der Kirchenväter. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. IX), Kempten und München 1917.

¹³ Routhier, *La réception*, aaO., 131.

¹⁴ Vgl. Jacques Dupuis, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris 1995, 18–19.

¹⁵ Ebd. 35–36.

¹⁶ Ebd. 37.

¹⁷ Zwei konkrete Beispiele dieser Inkulturation finden sich in meiner Schrift *Dogme et inculturation en Afrique*, aaO., 158–160.

¹⁸ Vgl. Akenda Kapumba, *Inculturation comme orthopraxis chrétienne. Prolégomènes à une philosophie et une théologie de la culture*, in: *Revue africaine de Théologie* 22 (1988), 100.

¹⁹ Botschaft der afrikanischen Synode, in: J. Ntedika Konde (Hg.), *Le synode africain (1994), un appel à la conversion et à l'espérance*, Kinshasa 1995, 209.

²⁰ Claude Geffré, *Le risque de l'interprétation*, in: *Perspective sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'École doctorale en théologie*, Löwen 2005, 92.

²¹ Paul Ricœur, *Nommer Dieu*, in: *Études théologiques et religieuses* 52 (1977), 489–508.

²² Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, 157.

²³ François Kabasele, Vorwort zu *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa d'une génération à une autre*, Festschrift zu Ehren der Professoren L. van Baelen, L. de Saint-Moulin, J. Ntedika Konde, Kinshasa 2001, 11.

²⁴ Vgl. Peter Schineller, *Inculturation als Pilgerreise zur Katholizität*, in: *CONCILIUM* 25 (1989/4), 349–354.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht