

Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne

Éloi Messi Metogo

Ist die Rückkehr zur Tradition eine Möglichkeit, sich angesichts der Internationalisierung der Wirtschaft und der Globalisierung der Kultur die eigene Identität zu bewahren? Und da hier vom religiösen Erbe die Rede ist: Kann eine religiöse Tradition überleben, wenn sie jeden Kontakt mit anderen Religionen und mit der wirtschaftlichen, technologischen und sozialen Moderne ablehnt?

Wenn es um Afrika geht, trennen sich viele Sozialwissenschaftler und Theologen nur mit Mühe von einem eher statischen Konzept kultureller Identität, das einer synchronen soziologischen Analyse, wie Valeer Neckebrouck sie vor einigen Jahren im Zusammenhang mit der Inkulturation des Christentums vorgestellt hat, jedoch nicht standhält.¹ Halten wir die wichtigsten Beobachtungen noch einmal fest:

1. Es gibt heute keine menschliche Gesellschaft, die sich dem Einfluss des Okzidents, der westlichen Zivilisation, entziehen könnte, auch wenn die Verwestlichung unterschiedlich rasch vonstatten geht. Die traditionellen Werte haben eine neue Bedeutung erlangt und spielen eine andere Rolle, wie im weiteren Verlauf noch deutlich werden wird. Selbst wenn man sich der westlichen Zivilisation widersetzt, wird man in gewisser Weise bereits von ihr beeinflusst.
2. Die Verwestlichung ist jedoch nicht allumfassend. Es existiert - zumindest für den Moment - „ein augenscheinlich unzerstörbarer Kern der Andersheit, der Originalität, der Unveränderlichkeit“. Die „Formen“ oder Tiefenstrukturen der örtlichen Kultur halten stand, wie man es in Japan beobachten kann.
3. Die Präsenz der westlichen Welt ist aufgrund mehrerer Faktoren jeweils unterschiedlich stark ausgeprägt. Diese Faktoren sind: die Dauer des Kontakts mit dem Westen, die Intensität der westlichen Präsenz und Aktivität, die Art des Fortbestehens und die Organisation der betreffenden Gesellschaft ... Gewisse Gesellschaften lehnen den westlichen Einfluss ab, während andere sich bewusst für die Verwestlichung entscheiden.
4. „Innerhalb ein und derselben Gesellschaft oder ein und derselben Kultur muss eine Aufteilung in Untergruppen vorgenommen werden, die sich voneinander durch das erreichte Akkulturationsniveau und/oder durch ihre jeweilige Einstellung zur Akkulturation und damit indirekt auch zur Inkulturation unterscheiden.“ Der Kontakt mit dem Westen wird von einem Stadtbewohner anders wahr-

genommen und erlebt als von einem Landbewohner, von Menschen der Savanne anders als von Menschen des Waldes, von Jugendlichen anders als von alten Menschen, von Männern anders als von Frauen, von Eliten anders als von der Masse der Bevölkerung. Dasselbe gilt vermutlich auch für die Beziehung zwischen dem Christentum und den örtlichen Kulturen.

5. „Im Schoß [...] ein und derselben soziologischen Gruppe, die selbst bereits eine Unterteilung innerhalb der globalen Gesellschaft darstellt, kann man weder hinsichtlich des kulturellen Erbes der Vorfahren noch hinsichtlich des soziokulturellen Wandels mit der Existenz einer einheitlichen und homogenen Option rechnen.“ In diesem Punkt ist das Verhalten der als intellektuelle Elite bezeichneten soziologischen Gruppe besonders interessant. Manche afrikanische Intellektuelle sind europäischer als die Europäer. Andere denken, dass das Überleben Afrikas in der gegenwärtigen Welt einen tiefgreifenden Wandel in der traditionellen Mentalität erfordert. Umgekehrt stellen sich zutiefst verwestlichte Intellektuelle dem Einfluss der westlichen Kultur entgegen. Für sie ist Afrika der Hort der ältesten und reichsten Zivilisation der Menschheit. Wieder andere stehen zwischen diesen beiden Extremen und halten eine Synthese aus Elementen der traditionellen Kultur und des vor allem wissenschaftlich und technisch geprägten europäischen Beitrags für erstrebenswert.

6. „Selbst eine so kleine soziologische Gruppe wie der katholische Klerus - Untergruppe der Elite, die ihrerseits Untergruppe eines Volkes ist - weist hinsichtlich der Inkulturation unterschiedliche Ansichten und Einstellungen auf.“ Während der Priester Alexis Kagame, ein indigener Kleriker aus Ruanda, die Traditionen seines Volkes eingehend studiert hat, um eine tiefgreifende Evangelisierung zu erreichen, hat Pater Michael Tanzi, ein Nigerianer, der in England Mönch und von Johannes Paul II. seliggesprochen wurde, sich nie für die afrikanische Kultur interessiert.

7. Sogar in den autochthonen religiösen Bewegungen, „denjenigen Milieus und Gruppen, die man gemeinhin als die treibenden Kräfte und Vertreter eines örtlichen, autochthonen, inkulturierten Christentums schlechthin darstellt, trifft man, was das Thema der örtlichen Kulturen und der importierten Formen des Christentums betrifft, keine einhellige Meinung und keine einheitliche Einstellung“.

Angesichts einer so komplexen sozialen und kulturellen Realität kommt Neckebrouck unter Verweis auf Jean Poirier zu dem Schluss, dass wir es mit einer „Heterokultur“ zu tun haben, das heißt mit „einer Mischkultur, die zwischen ihren beiden Fundamenten hin und hergerissen und nicht fähig ist, sich für eines von beiden zu entscheiden, und die überdies durch das unablässige Agieren der Massenmedien für ihre Situation sensibilisiert wird“. Das Wertesystem ist „doppelt“, und im Grunde ist es unmöglich, zwischen den beiden Modellen zu wählen. Genaugenommen handelt es sich, wenn man die je unterschiedliche Präsenz des Westens und die Verschiedenheit der Länder, Ethnien und Gruppen berücksichtigt, um eine polynukleare Kultur. Man ist sogar versucht, auf den widersprüchlichen Begriff der Privatkultur zurückzugreifen ...

Man erkennt die Grenze dessen, was als „Retraditionalisierung“ Afrikas bezeichnet wird², also der Tendenz, zu vorkolonialen Traditionen zurückzukehren: zu „Ehemodellen, familiären Verhaltensweisen, dem Glauben an Zauberei, der Erneuerung der afrikanischen Religionen, der Afrikanisierung der christlichen Kirchen, dem Thema der ethnischen Identität im politischen Diskurs und in der politischen Praxis usw.“ Es ist illusorisch anzunehmen, dass das - übrigens berechnete - Ringen um Identität, das sich im Panafricanismus, in der *négritude* oder in der Erneuerung der traditionellen Religionen ausdrückt, Afrika so wiederherstellen könnte, wie es vor der Sklaverei und der Kolonialisierung einmal gewesen ist. In Madagaskar haben junge Intellektuelle, die Anfang der 1990er Jahre an der Macht gewesen sind, die traditionelle Religion wiedereinführen wollen; das Unternehmen ist gescheitert, und das mit gutem Grund: „Der Anthropologie, die bei ihrer Suche nach Authentizität von alten Texten ausgegangen ist, ist es nicht gelungen, sie in Handlungen umzusetzen und rezipierbar zu machen. Man kann nicht einfach die Zeit neu inszenieren und die Geschichte wie ein Theaterstück wiederaufführen.“³ Im demokratischen Südafrika profitiert die traditionelle Religion von einer besonderen Aufmerksamkeit seitens der Regierung, die nach Jahrhunderten der Sklaverei, des Kolonialismus und der Rassendiskriminierung die „afrikanische Renaissance“ proklamiert. „Als wesentliches Element der ‚indigenen Wissenssysteme‘ (indigenous knowledge systems) stellt sie ab sofort eine der bevorzugten Baustellen der wissenschaftlichen Forschung dar. Parallel dazu werden Wege eingeschlagen, um sie zu einem konstituierenden Bestandteil der öffentlichen Medizin zu machen“, und zwar in einem Kontext, in dem Medizin und Religion untrennbar miteinander verbunden sind.⁴ Wie aber lässt sich die Stärkung der afrikanischen Identität mit dem Respekt vor den modernen und demokratischen Werten vereinbaren? Die Sorge um die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Kultur der Debatte haben es schwer, in den noch zutiefst patriarchalischen und hierarchischen Gesellschaften ihren Platz zu finden. Die gesetzliche Anerkennung der traditionellen Medizin stößt auf unüberwindliche Hindernisse: „Wie kann man Regularien für eine Praxis schaffen, die auf der Kommunikation mit den Vorfahren beruht? Eine wissenschaftliche Auswertung der traditionellen Arzneien hat bisher nicht stattgefunden und wird wohl auch in näherer Zukunft nicht erfolgen.“ Es ist schwer vorstellbar, dass die Heiler den Funktionären des Gesundheitsministeriums ihre Geheimnisse preisgeben oder die von den Krankenversicherungen geforderten Verwaltungsaufgaben erfüllen, wenn die

Der Autor

Éloi Messi Metogo, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er hat ein Lizentiat in Literaturwissenschaft und Doktorate in Theologie und Religionsanthropologie inne. Er ist Professor an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde und unterrichtet dort Christologie und Theologische Anthropologie. Veröffentlichung u.a.: *Éléments pour une théologie africaine pour le XXI^e siècle* (Jaunde 2005). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Bibel und Liturgie“ in dem von ihm herausgegebenen Heft über die „Gesichter des Christentums in Afrika“ (4/2006). Anschrift: Université catholique d’Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: eloimessi@yahoo.fr.

Mehrheit von ihnen weder lesen noch schreiben kann. Überdies fehlt es mehr und mehr an den materiellen Voraussetzungen für eine Ausübung der traditionellen Religion: „Um mit den Vorfahren in Beziehung zu treten und auf diese Weise die Harmonie innerhalb der Familiengruppe zu gewährleisten, müssen die Familienoberhäupter komplizierte und kostspielige Riten vollführen. Sie brauchen Tiere, Platz und Zeit, alles Dinge, die fehlen, wenn man wie die Mehrheit der Anhänger der traditionellen afrikanischen Religion in armen und überbevölkerten Stadtgebieten oder Vorstädten mit schlechter Infrastruktur lebt.“⁵ Im Zusammenhang mit der Bedeutung der religiösen Traditionen für den politischen Bereich sprechen Patrick Chabal und Jean-Pascal Daloz⁶ von einer „Retraditionalisierung der afrikanischen Moderne“, die nicht unbedingt über eine Säkularisierung und Rationalisierung nach westlichem Muster führen müsse. Diese „Voreingenommenheit“ – der Begriff stammt von den Autoren selbst – bagatellisiert die politische Instrumentalisierung der Glaubensinhalte und Riten, um stattdessen ihren Einfluss auf die Eliten hervorzuheben. Auf diese Weise gelangen die Autoren zu einer Negation der individuellen Identitäten und der Möglichkeit des Atheismus sowie zu einer Überbewertung der Beziehungen zwischen dem Reich der Toten und dem der Lebenden. Die Aussagen zur Rolle der Zauberei bei der Konfliktlösung und der Kompensation sozialer Ungerechtigkeiten sind anfechtbar: Seriöse anthropologische Forschungen haben gezeigt, dass die Zauberei an die politische Macht gebunden ist. Die Untertanen fürchten die Machthaber, weil sie glauben, dass sie geheime Kräfte besitzen, und die Machthaber erhalten diesen Glauben aufrecht. Die sozialen und politischen Forderungen, die glücklicherweise immer lauter werden, haben nichts mit „den Stimmen des Unsichtbaren“ zu tun, die den schlechten Staatenlenkern mit Strafe drohen. Und die Behauptung, die Afrikaner würden Wahlniederlagen, die sie nicht zugeben wollen, jenseits aller Unregelmäßigkeiten in der Organisation und Durchführung auf Einwirkungen von Zauberei zurückführen, zeugt von Rassismus oder neokolonialistischem Zynismus.

Die Soziologie der Konversion lehrt uns, dass diese nicht den Ansichten des Missionars oder den normativen und ideologischen Inkulturationsdiskursen folgt. Die missionarischen Bewegungen sind untrennbar verbunden „mit anderen Prozessen der Universalisierung wie Entdeckungsreisen, menschlichen Migrationen, der interkontinentalen Verbreitung von Wissen, Pflanzen- und Tierarten, industriellen Produktionsverfahren“⁷. Insofern die Konversion „eine Veränderung von Überzeugungen im Hinblick auf die Weltanschauung oder den Sinn des Lebens“ ist und im Interesse des Betroffenen erfolgt, sind die Gründe nicht nur religiöser, sondern zudem wirtschaftlicher, politischer und kultureller Natur. Und die Globalisierung mit den verlockenden Veränderungen, die sie verspricht, scheint durchaus „die Vorbedingung für eine Konversion zu den universalistischen Religionen“ zu sein.⁸ Auf der Ebene der religiösen Überzeugungen treten die einen der neuen Religion nur der Form nach bei, während andere ihr Leben nach ihr ausrichten; wieder andere schwanken zwischen Altem und Neuem. Manche schließlich versuchen wie in den unabhängigen Kirchen, beides miteinander in Einklang zu bringen.

Blandine Chelini-Pont sagt voraus⁹, dass im Jahr 2050 nicht der Islam, sondern das Christentum die meisten Gläubigen auf sich vereinigen und „die Religion von drei Vierteln der Menschheit“ sein wird. Wir wissen bereits, dass sich das Gravitationszentrum der christlichen Welt nach Afrika, Asien und Lateinamerika verschoben hat; und zurzeit erleben wir, dass sich „eine neue ‚Christenheit‘ abzeichnet, die mit den vorangegangenen nicht zu vergleichen und deren Epizentrum Afrika ist“. Dieses „Christentum à l’africaine“ – die Autorin selbst spricht in Anlehnung an den amerikanischen Historiker Andrew Walls von „einem afrikanischen Standard, der das Christentum von morgen charakterisieren wird“ – wird das der unabhängigen und der Pfingstkirchen sein. Abgesehen von den Unterschieden in den Ritualen (Verwendung von gesegnetem Wasser oder Öl und symbolischen Amuletten), den Leitungssämtern („Apostel“, „Propheten“, „Bischöfe“) und der Einstellung zum religiösen Erbe Afrikas stimmen, darin sind sich die Experten einig, die meisten unabhängigen Kirchen, ob sie nun mit dem abendländischen Pfingstlertum in einer historischen Verbindung stehen oder nicht, mit den Pfingstbewegungen insofern überein, als sie dem Geist, der Prophetie oder Zungenrede, der Heilung und dem Exorzismus große Bedeutung beimessen. Die historischen Kirchen misstrauen dieser „Geistreligion“ (Allan Anderson) so sehr, dass sie ihre positiven Aspekte verkennen, statt sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Denn die „Geistkirchen“ sind als Reaktion auf die Kolonialherrschaft und als Kritik auf die herrschende Gesellschaftsordnung entstanden. Ihre Anhänger bekämpfen die durch die Tradition bedingten Ungleichheiten und Missstände ebenso wie die, die von den postkolonialen Regierungen verursacht werden: den Druck vonseiten der Älteren und der Großfamilie, die Polygamie, die Ausschweifung, die Korruption ... Wenn der Staat kapituliert, übernehmen sie die Verantwortung für das Gesundheits- und Bildungswesen, für die Sicherheit und für die Arbeitswelt und stützen sich dabei auf eine große Zahl von Vereinigungen und Netzwerken. Darin spiegelt sich ein wichtiger Faktor des religiösen afrikanischen Erbes, den die missionarische Evangelisierung nicht hinreichend berücksichtigt hat: Heil – das heißt Gesundheit, Frieden, materieller Wohlstand und Sicherheit für die nachfolgende Generation.

Dennoch können die Kritik an den bestehenden sozialen Normen und der Kampf ums Überleben die Grenzen der „Geistreligion“ schwerlich kaschieren. Wenn die Theologie des Wohlstands Geld und Macht zu Kennzeichen des göttlichen Ausgewähltseins erklärt, dann rechtfertigt sie die wirtschaftlichen Ungleichheiten ebenso wie das postkoloniale System, das diese verursacht. Gewisse Staatschefs haben das verstanden und sich der Pfingstbewegung angeschlossen. Das Unglück durch das Wirken okkultur Kräfte zu erklären, denen man aufgrund geheimnisvollen göttlichen Eingreifens ausgeliefert ist, stellt für die politische Macht keine Bedrohung dar: „Die afrikanischen Formen des Pfingstlertums preisen die Konversion als neue Art der Autonomie, als einen Lebensstil, mit dessen Hilfe die Ketten der Vergangenheit, der Verschuldung und der Macht zerbrochen werden können. Gleichzeitig propagiert das Pfingstlertum ein Schema, das den Glauben auf eine verblendete und bornierte Frömmigkeit reduziert.“¹⁰ Von dieser Verblen-

derung profitieren in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht vor allem die Kirchengründer: Spricht man nicht auch von „Religionsunternehmern“ und „Unternehmenskirchen“? Bekanntlich gelten die materiellen Reichtümer eines Konvertiten als „direkt von den ‚spirituellen‘, aber vor allem von den materiellen Gaben abhängig, die er Gott (oder seinen Vertretern) schenkt und die ihm mit ‚Wohlstand‘ werden vergolten werden“¹¹. Die Kirchen stellen, wenn es um die Macht geht, eine gesicherte Wählerschaft dar. Ist man auf dem besten Weg zu dem, was der kongolesische Theologe Kä Mana als „das Katastrophenchristentum“ bezeichnet hat?

Das sind eher düstere Aussichten, und sie gelten weltweit, wenn man Blandine Chelini-Pont Glauben schenkt. Wenn das Christentum anderes zu bieten hat, dann wird man das nicht beweisen können, indem man die doktrinale Orthodoxie und die alten Liturgien wiederherstellt. Vielleicht muss man das wiederentdecken, was die Anthropologie als das Herzstück der Religion betrachtet: „die Weitergabe des Lebens als Erbe“.¹² Für Fabien Eboussi Boulaga ist der Begriff der „traditionellen Religion“ ein Pleonasmus: Jede Religion ist „Religion der Tradition“, das heißt „das Erbe, das uns in Form von Sitten und Weisen zufällt, um menschlich, als wirklicher Mensch zu leben“¹³. Dies lässt sich bequem an den traditionellen Religionen überprüfen, deren Substanz das nährt, was man die großen Religionen nennt: „Die Existenz ethnischer Religionen“, schreibt Edmond Ortigues, „ist die einzige universale religiöse Gegebenheit, nicht nur weil diese traditionellen Religionen überall existiert haben, sondern weil sie auch heute noch mit ihrer volkstümlichen Kraft die großen missionarischen Religionen nähren, die ohne sie nicht lange überlebt hätten“.¹⁴ Die gelebte Religion ist nicht die metaphysische Suche nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit; sie ist die Feier und Weitergabe der „geglückten Erfahrung, die den Vorfahren das Überleben und den Nachkommen das Dasein ermöglicht hat“¹⁵. Ursprungserzählungen, Riten und Institutionen stehen im Dienst „des menschlichen Lebens, das ein unglaubliches und zerbrechliches Depositum und Geschenk ist“¹⁶. Deshalb geht es nicht darum, eine traditionelle oder nichttraditionelle religiöse Institution wiederherzustellen, andere unter ihrem Banner zu versammeln oder an einem Korpus unverbrüchlicher Wahrheiten festzuhalten. Es geht darum, ein wenig Menschlichkeit hervorzubringen und in der Welt von heute die zärtliche Liebe Gottes erfahrbar zu machen.

¹ Valeer Neckebrouck, *Inculturer dans un contexte de changement. Analyse synchronique*, in: Cahiers de réflexion 5: Les communautés ecclésiales de base et l'inculturation, Kamerun 2003, 60-112.

² Vgl. Parick Chabal/Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris 1999.

³ Françoise Raison, *La coutume des ancêtres. Regards sur le XIX^e siècle malgache. Regards d'aujourd'hui*, in: Histoire & Missions Chrétiennes 3 (September 2007), Paris 2007, 73. Diese Ausgabe ist der traditionellen afrikanischen Religion gewidmet.

⁴ Philippe Denis, *La montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud démocratique*, in: Histoire & Missions Chrétiennes 3, aaO., 125.

⁵ Denis, *La montée de la religion traditionnelle*, aaO., 134.

⁶ Vgl. Chabal/Daloz, *L'Afrique est partie*, aaO., Kap. V.

⁷ Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris 1999, 428. Für unseren Zusammenhang ist das gesamte sechste Kapitel (421-485) aufschlussreich.

⁸ Ebd., 474, 479.

⁹ Blandine Chelini-Pont, *Le réenchantement discret des mondialisations religieuses*, in: *Esprit* (März/April 2007), 161-168. Diese Ausgabe beschäftigt sich mit den aufflackernden religiösen Phänomenen in der Welt und enthält ein Dossier über die Pfingstbewegung.

¹⁰ Ruth Marshall, *L'explosion des pentecôtismes*, in: *Esprit* (März/April 2007), 206.

¹¹ Ebd., 199.

¹² Fabien Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, in: *Histoire & Missions Chrétiennes* 3 (2007), 100.

¹³ Ebd., 94, 96.

¹⁴ Edmond Ortigues, *Religions du Livre et Religions de le Coutume*, Paris 1981, zitiert nach Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, aaO., 96.

¹⁵ Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière?*, aaO., 434.

¹⁶ Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, aaO., 96.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Erbe anderer Religionen im Christentum Ostasiens

Einige Beispiele aus der Geschichte der Christen in China und Japan

Matteo Nicolini-Zani

Wer heute das christliche Leben in China¹, Japan und Korea nur mit einem oberflächlichen Blick betrachtet, wird zunächst vor allem Formen, Weisen vom Glauben zu sprechen und rituelle Praktiken wahrnehmen, die sehr traditionell und typisch westlich geprägt sind: eine Frucht der Verpflanzung eines kulturell lateinischen Christentums in den Fernen Osten. Er wird nämlich kaum unmittelbar und ohne Mühe Elemente erkennen, die dem Christentum jener Länder aus dem Erbe seines kulturellen und religiösen Umfeldes zugewachsen sind. Elemente aus diesem Erbe gibt es nämlich tatsächlich, aber sie können nur bei einem