

concilium

Thema: Theologen und Bischöfe – alte und neue Spannungen

Das kirchliche Lehramt und die Theologie in Afrika

Éloi Messi Metogo

Nach einhelliger Überzeugung ist das Sammelwerk *Des prêtres noirs s'interrogent* [*Schwarze Priester stellen sich Fragen*]¹ als Startpunkt der afrikanischen Theologie zu betrachten. Was es auch immer mit ihren Schwächen und Unzulänglichkeiten auf sich haben mag, so hat diese Theologie weithin beigetragen zum Entstehen eines örtlichen kirchlichen Lehramtes, das nicht einfach nur der Resonanzkörper der Lehräußerungen des Papstes oder der Konzilien ist. Es ist nicht uninteressant zu vermerken, dass zwei Autoren des genannten Sammelwerkes, Robert Dosseh und Robert Sastre, in Togo bzw. in Benin Bischöfe geworden sind. Dies ist auch der Fall bei so hervorragenden Theologen wie Tarcisse Shiban-gu (in der Demokratischen Republik Kongo) und Anselme Sanon (in Burkina Faso). Das bedeutet nicht, dass es keine Spannungen gäbe zwischen den Bischöfen und den afrikanischen Theologen. Man wird sich auch an die Beziehungen zwischen dem römischen Lehramt und den afrikanischen Theologen erinnern, wie sie im Zuge der an die Bischöfe und Theologen gerichteten Verwarnungen oder der Stellungnahmen zur afrikanischen Theologie zum Ausdruck kamen. Das historische Ereignis der ersten afrikanischen Synode, die eine reichhaltige Klärung der Lehrmeinungen zu unserem Thema eingebracht hat, wird uns in unseren Analysen als Leitfaden dienen. Die Ausführungen schließen mit Erwä-

gungen zur unentbehrlichen Zusammenarbeit des Lehramtes und der Theologie im Dienst des Entstehens und der Glaubwürdigkeit einer afrikanischen Katholizität.

I. Das afrikanische Lehramt und die Theologie

1956, als *Des prêtres noirs s'interrogent* veröffentlicht wird, gibt es bereits ein afrikanisches Lehramt, das aber im Wesentlichen von Bischöfen nichtafrikanischer Herkunft ausgeübt wird. Es gibt erst sehr wenige autochthone Bischöfe, und Paul Etoga, seit 1955 Weihbischof von Bischof René Graffin von Jaunde (Kamerun), ist zweifellos der erste autochthone Bischof von Französisch-Schwarzafrika. Dieses Lehramt kommt zum Ausdruck in einem Vorwort in Form eines Briefes an die Autoren des berühmten Sammelbandes; der Brief stammt von Marcel Lefebvre, dem Erzbischof von Dakar und Apostolischen Delegaten für das französischsprachige Schwarzafrika.² Dieser Text verdiente eigentlich eine vertiefte Studie, für die aber hier kein Platz ist. Obwohl der Apostolische Delegat zur Reflexion „über die Probleme des afrikanischen Apostolats, die von Kindern Afrikas unternommen wurde“, ermutigt, legt er Wert darauf, an „die Lehre der Kirche“ zu erinnern, „sofern sie die Einführung von Elementen der örtlichen Kulturen (Gesang, Tanz, Malerei, Skulpturen und überlieferte Zeremonien, die mit der Geburt, mit der Initiation, der Eheschließung und dem Tod verbunden sind) in die Liturgie der Kirche berühren. Im Unterschied zu Gesang, Malerei und Skulpturen stellten die anderen Elemente Gefahren des Synkretismus, der Unmoral, des Fetischismus oder des Aberglaubens dar. Er rühmt die Ordnung und die katholische Disziplin, die „den anderen Kirchen, die nicht mit Petrus verbunden sind“, leider fehlten: Die Kirche „ist schön, weil sie den Glanz der Ordnung besitzt“, der verstanden wird als „Einheit in der Verschiedenheit“, nicht als „Einförmigkeit“ oder „Anarchie“. Diese Einheit aber unterscheidet sich keineswegs von der Einheit, welche die Natur wunderbarerweise verwirklicht, „wenn sie die kostbare Besonderheit und die Verschiedenheit jeden Wesens wahrt und dabei gleichzeitig eine tiefe Einheit aufrechterhält, welche die Arten mit den Gattungen und die Gattungen mit dem umfassenderen Pflanzen- oder Tierreich verbindet ...“ Der letzte Abschnitt stellt eine seltsame Trinität vor, in der die Kirche den Platz des Heiligen Geistes einnimmt und die Sendung empfängt, „alle Kreatur zu heiligen, um sie durch Jesus Christus zu Gott zu bringen“! Es ist klar, dass dieser Text kein Vertrauen hat zum Projekt einer afrikanischen Theologie, die das Risiko berge, zur Gefahr zu werden für „die Einheit des Glaubens und der Sitten“, die durch Petrus „im Rahmen der kirchlichen Disziplin“ gewährleistet sei. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber werden Afrikas Bischöfe fremder Herkunft all das in Frage stellen, was zum Patriarchat des Okzidents geworden ist, und sie werden für die Rückkehr zu den Patriarchatsstrukturen des ersten Jahrtausends plädieren. An diesem Vorschlag aber ist leider nicht festgehalten worden.³

Die am 6. Januar 1989 von Johannes Paul II. verkündete Einberufung der ersten afrikanischen Synode setzt eine intensive Vorbereitungsarbeit der Forschung und der Reflexion in Bewegung. Drei europäische Theologen, Maurice Cheza, Henri Derroitte und René Luneau konzipieren die ausgezeichnete Idee, die Lehraussagen der Bischöfe Afrikas von 1969 bis 1991 zu den fünf Themen der Synode vorzustellen: Evangelisierung, Inkulturation, interreligiöser Dialog, Gerechtigkeit und Friede sowie Medien der sozialen Kommunikation.⁴ Der Startpunkt entspricht dem Datum der historischen Reise Pauls VI. nach Uganda (Oktober 1969) und der Schaffung des Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM), der höchsten kirchlichen Instanz in Afrika. Es ist nicht möglich, über 1991 hinauszugehen, wenn man ein Arbeitspapier vorlegen will, das sich auf einen großen Zeitraum vor der Eröffnung der Synode bezieht. Während dieser Periode, die praktisch die Zeit zwischen dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Veranstaltung der afrikanischen Synode (1994) abdeckt, ist es verblüffend zu sehen, welche Übereinstimmung der Sicht des Lehramtes und der Sicht der Theologie in Fragen herrschte, die in den Augen der zentralen Kirchenleitung delikat, wenn nicht gar verdächtig waren: Inkulturation der Ehe, der sakramentalen Versöhnung und der Eucharistie, Ordination verheirateter Männer zur Sicherstellung der geistlichen Bedürfnisse der Gemeinden und der Feier der Sakramente, Einführung von Laienämtern, Revision der Beziehungen Roms zu den Ortskirchen, Entwicklung der afrikanischen Theologie.

Die Schwierigkeiten bezüglich der christlichen Ehe in Afrika liegen nicht auf der Ebene der Lehre (Einzigkeit, Unauflöslichkeit und sakramentaler Charakter der Ehe), sondern auf der Ebene der Disziplin und der Pastoral. Die Ehe ist eine kulturelle Wirklichkeit, die nicht bei allen Völkern auf dieselbe Weise gelebt wird. Es ist Sache der Afrikaner, diese Wirklichkeit in ihrer konkreten Situation zu verchristlichen, zu sagen, wie und wann die Ehe gültigerweise geschlossen wird und wie sie unauflöslich wird. Die Verantwortung, hier das Richtige zu erkennen und dementsprechend zu entscheiden, müssen den örtlichen Bischofskonferenzen überlassen werden (vgl. S. 157; 169-178; 202f). Und warum sollte man für die Praxis des Sakraments der Versöhnung und der Buße nicht der den afrikanischen Traditionen so lieben gemeinschaftsbezogenen Dimension Rechnung tragen, statt der Einzelbeichte den Vorzug zu geben (vgl. S. 161-169)? Was bedeutet den Afrikanern eine Eucharistiefeier, welche die ortsübliche Nahrung („Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“) ausschließt (vgl. S. 157-160)?

Éloi Messi Metogo, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er besitzt einen Studienabschluss in Literatur und Dokortitel in Theologie und Religionsanthropologie. An der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde, Kamerun, lehrt er Christologie und theologische Anthropologie. Veröffentlichungen u.a.: Éléments pour une théologie africaine pour le XXI^e siècle (2005); L'enjeu de Dieu en Afrique, in: Ambroise Kom (Hg.), Fabien Eboussi Boulaga, l'audace de penser (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne“ in Heft 2/2009. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: eloimessi@yahoo.fr.

Angesichts der beängstigenden Aussicht auf eine Kirche ohne Priester fordern die Bischöfe den Heiligen Stuhl auf, dass „im Interesse des Überlebens und der Lebendigkeit der christlichen Gemeinden gewisse verheiratete Christen, die sorgfältig unter denen, die ein würdiges und beispielhaftes Leben führen, ausgewählt werden sollten, ordiniert werden sollen.“ So würde man eine Antwort „auf die elementaren pastoralen Erfordernisse“ geben: Das Volk Gottes „hat ein Recht“ auf die geistliche Hilfe seiner Hirten und auf die Sakramente, besonders auf die Eucharistie als „Quelle und Zielort der Evangelisierung“. Man versteht nicht, warum diejenigen, die die Gemeinde aufbauen, weder den Vorsitz bei der Eucharistiefeier führen noch die Absolution erteilen können (vgl. S. 68-72). Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils widerspricht es dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, wenn die Laien an den Rand gedrängt werden. „Jeder Christ hat zutiefst Anteil am Leben und an der Sendung der Kirche, und zwar aufgrund des gemeinsamen Anteils aller Gläubigen am Geheimnis der Erlösung kraft der Taufe und der anderen Sakramente.“ Laien können sich je nach den Umständen und Bedürfnissen der Ortskirchen an der Ausübung der Hirten Sorge beteiligen, ohne dass dies dem apostolischen Amt abträglich wäre, zumal das apostolische Amt selbst in die kirchliche Gemeinschaft eingegliedert ist, in der alle mit einer Sendung betraute Jünger sind (vgl. S. 103-106).

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Theologie der Ortskirche ruft nach einer Revision der Beziehungen mit Rom. Die Ortskirchen sind keine bloßen Bruchstücke der Kirche: „Die Gesamtkirche subsistiert in den Ortskirchen und durch sie.“ Um die Gesamtkirche nicht verarmen zu lassen, muss man den kulturellen und juristischen Pluralismus sowie das Subsidiaritätsprinzip als legitim betrachten. Die Afrikaner sind keine Lateiner. Sie haben das Recht darauf, dass ihnen dasselbe Vertrauen entgegengebracht wird wie den Kirchen der westlichen Welt, die „tausend Jahre lang Zeit gehabt haben, [sich] zu irren“ (vgl. S. 98f; 137f; 140-143; 154f).

Schließlich wird festgestellt, dass die Bischöfe zur theologischen Forschung und zur theologischen Inkulturation ermutigen. Die hartnäckige Arbeit der Exegeten und Theologen habe es ermöglicht, große Fortschritte in der Formulierung der Lehre über die göttliche Offenbarung zu machen, diese Arbeit aber müsse immer aufs Neue weitergeführt werden, denn „die Theologie bemüht sich zwar, die Offenbarung eindeutig zu formulieren, aber dies gelingt ihr nie auf vollkommene Weise“. Es habe in der Kirche mehrere theologische Schulen und Systeme gegeben. Es sei die Aufgabe der afrikanischen Theologen, in ihrem besonderen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext über die Botschaft des Evangeliums nachzudenken, „statt blind den westlichen Theologen nachzulaufen“ (vgl. S. 125-127; 155f). Es wird anerkannt, dass die Theologen in ihrer pastoralen und missionarischen Arbeit „ein wirkliches Amt ausüben“ (S. 68).

Diese kraftvollen Worte der Bischöfe sind zweifellos das Ergebnis eines Dialogs mit Theologen auf der Ebene der Diözesen, der Bischofskonferenzen oder des Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM), das über eine theologische Arbeitsgruppe, das *Comité théologique*, verfügt. Diese

Freiheit des Wortes findet man auch wieder in den Berichten von Kardinal Thiandoum und den Stellungnahmen der Bischöfe auf der Synode von 1994.⁵

Wie aber soll man sich die reservierten Worte von Bischof Ngoyagoye in seinem Vorwort zu diesem beeindruckenden Sammelwerk erklären: „Hinter einigen dieser (und auch noch anderer) hier nicht festgehaltenen Fragen erhebt sich ein ernstes Problem: das Problem der Verbindung, die bestehen muss zwischen ‚dem Wort des Bischofs‘ und der Reflexion des afrikanischen Theologen. Auf diesem unserem Kontinent hört die Zahl der Professoren oder der Forscher in den Großen Seminaren und in den höheren Instituten für Forschung und Lehre nicht auf, sich zu vermehren. Die Ergebnisse ihrer gemeinsamen Reflexion scheinen noch nicht durchzugreifen auf eine ‚nicht-inkulturierte‘ Vergangenheit. Es fehlt an einer Instanz für Begegnung und Austausch, und das wirkt sich leider nachteilig auf das aus, was manche ein monotones Gespräch unter Bischöfen nennen. Es geht hier nicht darum, einen Fehler zurückzuweisen, sondern sich eines privilegierten Augenblicks bewusst zu werden, den die kommende Synode für die theologische und spirituelle Fruchtbarkeit des Kontinents auslösen könnte.“ (S. 12)

Wie also soll man sich diese reservierten Worte erklären? Wollen sie sagen, dass eine Anzahl von Bischöfen die Überlegungen nicht teilen, die man formuliert hat zu den „ver Stimmungsträchtigen Problemen“, welche die Beziehungen zwischen der Gesamtkirche und den Ortskirchen betreffen?⁶ Man kann diese Frage mit Ja beantworten, wenn man erfährt, dass auf der Synode von 1994 „ein entrüsteter Prälat gewagt hat zu behaupten, es gebe keine afrikanischen Theologen“⁷. Tatsächlich „gab es von Seiten gewisser Bischöfe Versuche, einige ihrer erstklassigen Theologen von der Synode fernzuhalten“⁸. Nach Meinung von Jean-Marc Ela wurden die Theologen einfach ins Abseits gestellt, während ihnen doch der ideelle Ansatz für das zu verdanken war, von dem die Synode ausgegangen ist (ebd., 8).

Ein Erzbischof, der dieses seltsame Verhalten des afrikanischen Episkopats rechtfertigen wollte, erklärte im Amphitheater einer katholischen Universität im Blick auf Pater Engelbert Mveng und Jean-Marc Ela, „man hat einen Historiker und einen Soziologen kommen sehen“, bevor er noch hinzufügte: „Die Bischöfe sind auch Theologen.“ Man hat aber den Eindruck, dass die Synode versucht hat, „sich Glaubwürdigkeit zu verschaffen, indem sie den afrikanischen Theologen in ihrer Schlussbotschaft Ehre erwiesen hat“ (J.-M. Ela ebd., 13).

II. Das römische Lehramt und die afrikanische Theologie

Jean-Marc Ela und Engelbert Mveng haben scharf kritisiert, was Kardinal Ratzinger, der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, über die Inkulturation und besonders über die afrikanische Theologie gesagt hat.⁹ Der Kardinal sehe in Afrika nur primitive Stammesreligionen, die zum Raub der Angriffe der europäischen Wissenschaften und der westlichen Technik würden. Allein das

Christentum könne ihnen Instrumente der theologischen Reflexion liefern und ihnen Zugang verschaffen zur Moderne im Kontext der Globalisierung. Das Christentum selbst erscheint als eine universale Kultur, die den anderen Völkern die Fülle ihrer kulturellen Werte anbietet. Außer der Reproduktion von Klischees der kolonialen Ethnologie der afrikanischen Kulturen muss man hier eine Auffassung von christlicher Universalität anprangern, welche die Beiträge der neu evangelisierten Völker zur Epiphanie der Katholizität aussperrt, und dies unter Missachtung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche. „Allein der auferstandene Jesus ist universal, allgemein verbindlich“, und keine andere historische Gestalt des Christentums ist „imstande, das ganze Potential seines Mysteriums auszuschöpfen und in ihren besonderen Eigenheiten zum Ausdruck zu bringen [...]“. Im Kampf gegen das, was er „die Gefahren der Inkulturation“ nennt, sieht der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre nicht, dass die Erfordernis der Inkulturation als eines lebendigen und bezeichnenden Ausdrucks der christlichen Botschaft sich *allen* Kirchen in einer sich verändernden Welt aufdrängt. Die Inkulturation, die den kulturellen und theologischen Pluralismus impliziert, zwingt dazu, eine Form von Christentum hinter sich zu lassen, die von der Gegenreformation geprägt ist und sich auf „das römische Lehramt, die Gnade und die Sakramente, die Heilige Schrift und die Tradition“ gründet. Noch fundamentaler formuliert: Indem der Präfekt sich gegen die wirkliche Inkulturation wendet, „hilft er dem tragischen Bündnis zwischen Offenbarung und Macht wieder zu seiner ganz neuen Aktualität“. Angesichts der vielförmigen Ausbeutung ihrer Völker können sich die Theologen der Dritten Welt nicht zufriedengeben mit der Kommentierung des *Katechismus der katholischen Kirche* und der großen Themen einer kirchlichen Soziallehre, die nicht den Mut hat, die Grundlagen des sich ausbreitenden Liberalismus anzuprangern. In ihren Augen ist die Theologie der Befreiung noch nicht überholt.

Nach Maurice Cheza ist die Stimmung auf der Synode von 1994 eine Mischung von Vertrauen und Misstrauen.¹⁰ Beziehungen mit Afrika unterhält die römische Kurie im Allgemeinen nur über die einzelnen Diözesen, die *ad-limina*-Besuche der nationalen Bischofskonferenzen oder individuelle Kontakte. Zweifellos empfindet sie angesichts dieser großen Versammlung eine gewisse Besorgnis, und deswegen vermehrt sie ihre Bekundungen von Wohlwollen und sogar von Sympathiewerbung. In die Eröffnungsliturgie werden viele afrikanische Elemente integriert. In seiner Homilie erklärt Johannes Paul II.: „Wir wünschen, dass diese Synode eine ganz und gar afrikanische Versammlung werden möge, die bis in die Tiefe ihrer eigenen Wurzel geht.“ Während der Sitzungen zeigt er sich als aufmerksamer Zuhörer. Die afrikanischen Bischöfe, die bei anderen Synoden als verschwindende Minderheit inmitten der Gesamtheit der Bischöfe untertauchen, sind glücklich, zusammen zu sein; sie fühlen sich hier stärker, fühlen sich wohler, sie sprechen sich frei über die seelsorglichen Probleme des Kontinents aus. Aber wie sollten sie nicht schon die Wahl Roms als Veranstaltungsort als ein Zeichen des Misstrauens verstehen? Dies unterstreicht noch die Distanz zwischen den Bischöfen und ihrem Volk, das sie auf diese Entfernung hin nicht unterstützen

noch direkt ansprechen kann. Im Übrigen ist alles getan worden, „um eine Kontamination der Synodenväter zu verhindern“: Ihre Unterkünfte sind überwacht; die Tagesordnungen erschweren die Teilnahme an inoffiziellen, die Diskussion und Reflexion ermöglichenden Zusammenkünften, die dem einen oder anderen Verantwortlichen der Synode verdächtig sind und der eine konservative Presse vorwirft, sie bildeten eine Art von „Parallelsynode“; fast alle Theologen sind von der Teilnahme ausgeschlossen.

Im Verlauf der 7. Generalkongregation schließlich klingt die Wortmeldung von Kardinal Tomko, dem Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung, wie eine Vorausverurteilung: „Neuerdings haben einige Stimmen, die sich auf die afrikanische Kultur berufen, die Frage des Priesterzölibats aufgeworfen. Es ist aber klar, dass die vom Evangelium her motivierte Ehelosigkeit eine Gabe ist, die Gott denen nicht verweigert, die sie in Glauben und Klugheit annehmen, die sie durch eine vertiefte Bildung zutiefst verinnerlichen. Dies ist ein vom Evangelium her zu verstehender Wert und kein Sonderbesitz einer bestimmten Kultur. Wir danken Gott für die zahlreichen afrikanischen Priester und Ordensleute, die durch das Beispiel ihres Lebens der Stolz ihres Volkes sind.“ Man braucht hier bloß daran zu erinnern, dass das Problem des Priesterzölibats sich nicht nur im Rahmen der afrikanischen Kultur stellt und dass man sich hier an einem bereits erwähnten schwerwiegenden pastoralen Problem vorbeimogelt: der wachsenden Zahl von Gemeinden ohne die Möglichkeit der Eucharistiefeyer in der lateinischen Kirche.

Schon die Lektüre der 1990 veröffentlichten *Lineamenta* der ersten Afrikanischen Synode hat eine Frage aufgeworfen, die immer noch aktuell ist: Gibt es ein afrikanisches Lehramt? Fast alle die kirchliche Lehre betreffenden Bezugsstellen kamen vom römischen Lehramt. Die nachsynodale Apostolische Exhortation *Ecclesia in Africa* (1995) enthält nur eine einzige Erwähnung des afrikanischen Lehramts, einen Hinweis auf die Botschaft der 8. SCEAM-Plenarversammlung vom 19. Juli 1987 (Nr. 22, Anm. 22). Die Vorschläge der Synodenväter, deren heikelste in der Apostolischen Exhortation ignoriert werden, haben nun nicht mehr die Kraft, wie die Wortmeldungen in der Plenarversammlung sie hatten. Die Wortmeldungen mehrerer Kurienkardinäle¹¹ auf derselben Linie wie der von Kardinal Tomko taten ihre Wirkung und nötigten die Bischöfe, die des Progressismus verdächtigten Theologen draußen zu lassen. Man kann sich mit einer zairischen Christin aus dem Laienstand fragen, „in welchem Maß die Reden der Bischöfe in der Synode [...] völlig frei waren von jeder Art Wunsch, in Rom gut angeschrieben zu bleiben“ und weiter in den Genuss der Finanzhilfe des Vatikans zu kommen, wenn sie doch eine Denk- und Redeweise übernahmen, die „anscheinend mehr und mehr einen alten Typ von Christenheit nach einem autoritären Modell wiederherstellen möchte, der von vielen Christen nicht mehr akzeptiert wird“¹².

III. Die Rolle des „Lehramtes der Theologen“

Maurice Cheza bemerkt, dass die Beziehung zwischen afrikanischen Bischöfen und Theologen „bisweilen von Angst und Rivalität gezeichnet ist“¹³. Wenn die Bischöfe von Amts wegen „Glaubenslehrer“ sind, werden sie dann auch zu Fachtheologen? Selbst wenn sie eine solide theologische Ausbildung genossen haben, können sie dann ohne die Mitarbeit von Vollzeittheologen auskommen? Und muss sich der Theologe darauf beschränken, das zu wiederholen, was das Lehramt sagt?

Melchior Canos (1509-1560) systematische Erörterung der *loci theologici* oder der Bereiche, aus denen die Theologie ihre Argumente schöpfen kann, „sei es, um etwas zu beweisen, oder um etwas zu widerlegen“, stellt einen bemerkenswerten Beitrag zur modernen Konzeption der theologischen Methode dar. Sie ist eine Korrektur betreffs des Mangels an methodischer Strenge in der scholastischen Theologie, vor allem aber betrachtet sie die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen und Juristen sowie die Geschichte als „zusätzliche“ *loci theologici*, und damit „rechtfertigt sie den Eintritt der profanen Fächer, die man später die ‚Humanwissenschaften‘ nennen wird, in die theologische Argumentation“¹⁴. Unter den der Theologie eigenen *loci* gibt es neben den *fundamentalen loci*, welche die gesamte Offenbarung (in der Heiligen Schrift und den mündlichen Überlieferungen) enthalten, die *deklarativen*, die *erläuternden loci*, die im Allgemeinen auf die Autorität der Kirche, der Konzilien, vor allem der Generalkonzilien zurückgehen. Die Autorität der alten Heiligen, der scholastischen Theologen und der Kanonisten beruht von nun an auf der Wahrscheinlichkeit von *loci declarativi*. Mit Cano verschiebt sich der Akzent von der Vernunft auf die Autorität der Überlieferungen, und dies kommt paradoxerweise der Lehrautorität der Kirche zugute. „Als solches ist das Werk Canos symptomatisch für eine Entwicklung, mit der im Vollzug der Theologie der Verweis auf das Lehramt sich Geltung verschafft“, selbst wenn der Begriff *magisterium*, kirchliches Lehramt, erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auftaucht und erst 1835 von Papst Gregor XVI. in einem offiziellen Text der Kirche verwendet wird. Indem er „den Übergang von der scholastischen *quaestio* zur Darlegung der *These* ermöglicht und dadurch die Kirche zu einem *locus theologicus* macht, schafft Cano die theoretischen Grundlagen für eine „progressive Dogmatisierung des Glaubensinhalts“ (Christoph Theobald). Sein Denken trägt eine Spannung und sogar ein Konfliktpotential in sich, die im 19. Jahrhundert zum Ausbruch des Konflikts zwischen der Kirche und der Universität, zwischen der Theologie und den Erfahrungswissenschaften, zwischen der Geschichte und dem Glauben führen werden.¹⁵ Diese Krise ist nicht unüberwindbar, wenn man gelten lässt, dass das „Amt der Bischöfe und der Dienst der Theologen unterschiedliche und einander ergänzende Charismen darstellen, die von dem einzigen Geist Gottes zum Wohl der Kirche zugesichert sind“¹⁶.

Eine selbst in der Kirche weit verbreitete Auffassung von Theologie macht daraus ein ein für allemal gebildetes Wissen, das nur weitervermittelt werden müsse.

Nun ist die Theologie aber ein um Verstehen bemühtes Lesen des Wortes Gottes und der Überlieferungen der Kirchenväter, das ausgeht von den Fragen und Sorgen der Menschen unserer Zeit. Und jede Generation muss sich dieser Übung auf eigene Rechnung widmen. Die Rolle des Theologen besteht nicht darin zu wiederholen, was der Papst und die Bischöfe sagen. Der Theologe ist ein Forscher. Gewiss, „die Theologie muss sorgsam auf ihre Beziehungen zur Kirche achten“, denn sie ist ein der Gemeinschaft der Gläubigen geleisteter Dienst; sie ist aber auch „eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten des menschlichen Wissens. Sie ist frei in der Anwendung ihrer Methoden und ihrer Analysen.“¹⁷ Der Theologe wird den Gläubigen helfen, den Inhalt des Glaubens und seiner Deutung durch das Lehramt zu verstehen; im Interesse der Glaubenserkenntnis wird er auch neue Deutungen vorschlagen, wobei er ausgeht von den Fragen und Sorgen der christlichen und nichtchristlichen Menschen seiner Zeit. Die Rolle des Lehramtes und die Rolle der Theologie sind verschieden, aber sie sind geeint in dem Dienst, den sie derselben Glaubensgemeinschaft im Blick auf die Stimmigkeit ihres Zeugnisses leisten (vgl. Johannes Paul II., ebd.).

Auf der Synode von 1994 ist praktisch nichts gesagt worden über die Probleme, die sich innerhalb der Kirche Afrikas stellen.¹⁸

Viele Afrikaner urteilen hart über ihre Bischöfe, Priester und Ordensleute. Diese stellen ja das dar, was manche „die Kirche von oben“ nennen im Unterschied zur „Kirche von unten“, die von den anderen Mitgliedern des Volkes Gottes gebildet wird. Vor allem wenn sie akademische Titel haben, betrachten sich die Priester aufgrund ihrer doppelten Initiation in den Klerikerstand und den Akademikerstand als zur Welt der Großen gehörig. Man klagt den Klerus und die Ordensleute an, gefühllos gegenüber dem Elend des Volkes zu sein. Die feierlichen Erklärungen der Bischöfe entsprechen nicht dem, was die Leute leben, und man erwartet von ihnen mehr Engagement als große Reden. Man beobachtet auch eine Entfremdung der Intellektuellen gegenüber der Institution, vor allem weil der Klerus alles zu wissen meint und weil er „anstelle der Leute redet, ohne diese wirklich zu kennen“: „Sie maßen sich gern einen Platz oberhalb der Lebensbedingungen der Masse an, während sie nicht einmal wissen, was Brot kostet!“ Dieser Mangel an Kommunikation zwischen Klerus und Volk liefert dieses der Geldgier und dem Zynismus der „religiösen Unternehmer“ aus. Die Marginalisierung der Laien und besonders der Frauen erinnert traurigerweise an die Missachtung des Volkes und den Machismo der Weltgesellschaft. Ohne dass man die Verantwortung der anderen Getauften klein reden möchte, erwartet man doch von den Theologen, dass sie die Aufmerksamkeit auf diese Probleme lenken, die das Zeugnis für das Evangelium schwerwiegend beeinträchtigen. Die Beschlüsse der Synoden (wir erwarten derzeit noch die Veröffentlichung der Beschlüsse der Synode von 2009), welche die Inkulturation, den Dialog zwischen den Religionen sowie Gerechtigkeit und Frieden betreffen, können nur schwer verwirklicht werden ohne die Arbeit der Theologen, die im Zusammenwirken mit den Spezialisten der Sozialwissenschaften die Phänomene der Gesellschaft analysieren, Modelle der Kirche und der pastoralen Prioritäten vorschlagen.

Die Apostolische Exhortation *Ecclesia in Afrika* (1995) hat nachdrücklich gefordert, dass es der Ausbildung in allen Bereichen der Evangelisierung bedürfe; in den Augen Johannes Pauls II. schafft diese die Vorbedingungen der Inkulturation und des Glaubenszeugnisses. Das Misstrauen gegenüber der wissenschaftlichen und kritischen Theologie führt zu einer Vernachlässigung der theologischen Ausbildung in den Seminaren und katholischen Universitäten. Es kommt vor, dass man diese unter Missachtung der akademischen Gepflogenheiten nur ungenügend qualifizierten Leuten anvertraut, weil diese „lehrmäßig sicher“ seien, oder auch weil man bestimmte Stammesangehörige oder eine andere Klientel bevorzugt. Nun aber hat die Theologie sich immer genährt (und sie wird sich auch weiterhin nähren) aus dem Dialog mit den profanen Fächern: Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Anthropologie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Kosmologie, Biologie usw. Die autoritären Stellungnahmen aufgrund von Unkenntnis der theologischen Tradition und der Phänomene der gesellschaftlichen Wirklichkeit stellen eine Gefahr dar für die Zukunft des Glaubens. Erinnert man sich noch daran, dass *Ecclesia in Africa* die Bischöfe aufgefordert hat, „ihre theologische Bildung zu vertiefen“ (Nr. 98)?

Die Synode von 1994 war leider – um die Wortmeldung von Bischof Ngoyagoye aufzugreifen – kein „Rahmen für die Begegnung und den Austausch“, kein „privilegierter Zeitpunkt [...] für die Förderung der theologischen Fruchtbarkeit des Kontinents“.

Wir schließen mit den Wünschen der aus dem synodalen Prozess ausgeschlossenen Theologen:

- „Die Bischöfe und die Theologen sollten sorgfältig vorbereitete regelmäßige Begegnungen verabreden, um Gedanken auszutauschen, einander ihre Sorgen mitzuteilen und gemeinsame Lösungen der zahlreichen die Kirche betreffenden Probleme zu erarbeiten. Solche Begegnungen müsste es auf allen Ebenen geben: auf diözesaner, nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene.“
- „Die Fortsetzung der Synode und die Durchführung ihrer Beschlüsse sollte in gemeinsamer und umfassender Arbeit der kirchlichen Gemeinschaft geschehen und auch den Dienst der Theologen einbeziehen.“
- „Diese Arbeit und der gemeinsam einzuschlagende Weg (*syn-odos*) der ganzen afrikanischen kirchlichen Gemeinschaft unter der Verantwortung der Bischöfe, denen die Kompetenz der Theologen zu Hilfe kommt, soll zu einer neuen kontinentalen Begegnung der Kirche von Afrika führen: einem Afrikanischen Konzil, das unsere afrikanische Identität innerhalb der weltweiten Einheit der Kirche noch deutlicher manifestieren wird.“ (*Le Synode africain*, S. 391)

¹ *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956 (Neuaufgabe Paris 2006).

² Ebd., 11-14.

³ Siehe Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris 1999, 89-105.

⁴ *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le Synode africain*, Paris 1992.

⁵ Siehe Maurice Cheza (Hg.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris 1996; besonders 39, 76f, 100, 124–128, 129–130, 158f, 203f, 255, 262.

⁶ Wir haben hier nur die zwischen vielen Stellungnahmen aus dem Bereich des afrikanischen Lehramts herrschende Konvergenz hervorgehoben, ohne die jeweilige Herkunft der Aussagen (von einzelnen Bischöfen, von regionalen oder nationalen Bischofskonferenzen oder vom SCEAM) genauer anzugeben. Es ist unverkennbar, dass nicht alle Mitglieder einer Bischofskonferenz die Überzeugung ihrer offiziellen Verlautbarungen teilen und tatkräftig vertreten, ebenso wie nicht alle Afrikaner, die Theologie lehren, die Meinung der oben erwähnten lehramtlichen Stellungnahmen teilen. Wir werden später noch auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen und den Theologen zurückkommen.

⁷ Jean-Marc Ela, *Vorwort*, in: *Le Synode africain*, 13.

⁸ *Propos de théologiens africains*, in: *Le Synode africain*, 391.

⁹ Siehe Joseph Ratzinger – Vittorio Messori Joseph, *Entretien sur la foi*, Paris 1985, 241–243. Zu den späteren Entwicklungen s. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 91–97. Die anderen Texte von Kardinal Ratzinger sind dort auf Seite 96 in der Anmerkung 7 angegeben.

¹⁰ Siehe *Le Synode africain*, 372–374.

¹¹ Siehe ebd., 23.

¹² *Reflexions d'une laïque zaïroise*, in: *Le Synode africain*, 398f. Madame Sabine Kabunga Madilu sagt hier in aller Freiheit ihre Meinung zu den 64 Sätzen, welche die Väter der afrikanischen Synode im Mai 1994 dem Papst übersandt haben. Das damalige Zaïre ist später zur Demokratischen Republik Kongo geworden.

¹³ *Le Synode africain*, 382.

¹⁴ Thierry Bedouelle, *La théologie*, in: „Que sais-je?“, Paris 2007, 88f.

¹⁵ Siehe ebd., 89–90.

¹⁶ *Propos de théologiens africains*, in: *Le Synode africain*, 390f.

¹⁷ Johannes Paul II., *Rencontre avec un groupe de théologiens allemands le 18/11/ 1980*, in: *La Documentation catholique*, Nr. 1798, 21. Dezember 1980, 1161f.

¹⁸ Für die folgenden Bemerkungen siehe Maurice Cheza, *Le Synode ... et après?; Propos de théologiens africains; Reflexions d'une laïque zaïroise*, in: *Le Synode africain*, 378–383; 385–391; 393–404.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht