

Ein Blick zurück in die Zukunft

Transformative Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für den afrikanischen Katholizismus

Agbonkhianmeghe E. Orobator

Ein kürzlich erschienener Bericht über die Geschehnisse beim Zweiten Vatikanischen Konzil erinnert an den Begriff *aggiornamento* („Verheutigung“) als „eine Kurzformel [...], um zu beschreiben, worum es beim Konzil ging“¹. Selten wurde *aggiornamento* in afrikanische Sprachen übersetzt oder sein Bedeutungsspektrum in deren Vokabular übertragen. Diese Beobachtung legt die Ansicht nahe, dass das II. Vaticanum an Afrika vorbeigegangen sei. Von der kleinen Zahl indigener Bischöfe her zu schließen war die „Präsenz Afrikas auf dem II. Vaticanum marginal und nur vertretungsweise gegeben“; entsprechend hatte „Afrika selbst [...] wenig Einfluss auf das II. Vaticanum“². Verständlicherweise fühlten die Christen und Christinnen in Afrika - verglichen mit der im Westen entstandenen Aufbruchsstimmung - „nicht dieselbe Verbundenheit mit dem Konzil“³. Paradoxerweise sahen die Jahre seither ein phänomenales Wachstum des afrikanischen Katholizismus auf eine Weise, die „vielleicht nur möglich war aufgrund der Veränderungen, die das Konzil initiiert hatte“⁴. Die Anstöße des II. Vaticanums waren nicht so sehr für die Fortentwicklung oder Erneuerung des Katholizismus in Afrika bedeutsam - denn die Kirche in Afrika war noch immer „eine erst kürzlich entstandene Gemeinschaft auf der Suche nach ihrem Platz auf einem rapide sich wandelnden Kontinent“⁵ - sondern für sein Wachstum.

I. Der historische Kontext

An der Schwelle zu Papst Johannes' XXIII. historischer Einberufung des II. Vaticanums trieb Afrika in einem Strudel aus geschichtlichen Turbulenzen, politischer Revolution und religiöser Transformation. Drei Vorgänge können die Kraft dieses Strudels illustrieren. Erstens erlebte Afrika - als Reaktion auf den gewaltsamen europäischen Kolonialismus, der im Dienste wirtschaftlicher und politischer Interessen des Westens „Afrika in große Brocken zerschnitten hatte“⁶ - ein Aufschäumen des Nationalismus und der politischen Emanzipation. Neue Nationen entstanden - nicht unähnlich den afrikanischen Kirchen - aus der erlöschenden Glut des Kolonialismus. Zweitens unternahm es die afrikanische Theologie - in ähnlicher Weise, wenn auch in anderer Reihenfolge -, die Konturen ihrer Identität zurückzuverfolgen und zu definieren im Kontext indigener Kulturen und Religionen. Drittens (und in direktem Bezug zum zweiten Faktor) stellten die Kirchen in Afrika ihre Mutterinstitutionen in Frage, um Autonomie, Eigenständigkeit und Selbstvertrauen zu erlangen.⁷ Diese geschichtlichen Vorgänge bilden den Kontext der Impulse des II. Vaticanums für den Auftrag und das Wesen der Kirche in Afrika, das Wachstum des afrikanischen Katholizismus, die Entwicklung der afrikanischen Theologie und die Inkulturation des Katholizismus in Afrika.

II. Ekklesiologie, Theologie, Inkulturation und Katholizismus in Afrika seit dem II. Vaticanum

Nach einer Beobachtung von Laurenti Magesa war „vielleicht die bedeutsamste Konsequenz des II. Vaticanums für den afrikanischen Katholizismus [...] die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (oder: Afrikanische Synode) fast drei Jahrzehnte nach der Beendigung des Konzils“⁸. Fast fünfzig Jahre später fand eine zweite Afrikanische Synode in Rom statt. Die Vereinigung synodaler Versammlungen zeigt das Reifen und das Selbstvertrauen des afrikanischen Katholizismus. Diese Entwicklung schlägt sich in bezeichnender Weise in den demografischen und statistischen Daten nieder, die ein exponentielles Wachstum des afrikanischen Katholizismus von nur 9 Prozent der Bevölkerung im Jahre 1910 auf 63 Prozent im Jahre 2010 anzeigen.⁹ Die Vitalität des afrikanischen Katholizismus seit dem II. Vaticanum ist nicht nur in Zahlen zu messen, sondern mehr noch in Bezug auf seine Stellung als kritischer Partner in der *Dritten Kirche* bei der Herausbildung der kommenden Christenheit.¹⁰ Die Fragen, die hier der afrikanische Katholizismus auf die Tagesordnung setzt, sprengen traditionelle Kategorien und eröffnen neue Wege in der Tradition des *aggiornamento* beim II. Vaticanum.¹¹

Seit dem II. Vaticanum hat die Kirche in Afrika ihre öffentliche Rolle, ihre Berufung und ihren Auftrag in der sozioökonomischen und politischen Arena entdeckt. Dieses Bewusstsein zeigt sich in den Ergebnissen der zweiten Afrikanischen

schen Synode (2009), die die Kirche in Afrika als Akteurin von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden sehen.¹² Ein vergleichbarer Prozess hat im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis der Kirche stattgefunden. Die erste Afrikanische Synode kontextualisierte die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vaticanums als eine Ekklesiologie der „Familie Gottes“, verstanden als der neue Weg des Kircheseins in Afrika. Hierzu muss gesagt werden, dass „für das afrikanische Volk die Idee („Volk Gottes“) nicht wirklich neu [war]. In der Erfahrung der Menschen hatte es nie etwas anderes gegeben.“¹³

Einer der bislang uneingelösten Anstöße des II. Vaticanums ist jedoch der, dass die afrikanische Kirche ihre Abhängigkeit von der westlichen Kirche hinter sich zu lassen vermag. Er ist uneingelöst aus Gründen des materiellen und finanziellen Unterhalts. Der fehlende Fortschritt auf diesem Gebiet zeigt, „dass die katholische Kirche in Afrika sich noch eindeutig unter kolonialer Verwaltung befindet“¹⁴.

Die afrikanische Theologie entstand unter schwierigen Umständen. Die Debatte über das grundsätzliche Recht, die Notwendigkeit und den Wert einer „*théologie de couleur africaine*“¹⁵ ging dem II. Vaticanum zeitlich voraus, doch „die über den eigenen Tellerrand blickenden Beschlüsse des II. Vaticanums selbst gaben dieser Bewegung natürlich neue Schubkraft“¹⁶. Am Vorabend des Konzils hatten sich eurozentrische Theologen noch dagegen ausgesprochen, die afrikanische Theologie als einen legitimen Zweig der theologischen Wissenschaft zu betrachten.¹⁷ Doch das änderte sich, als Papst Paul VI. im Gefolge des Konzilsdekrets *Ad Gentes* die afrikanische Kirche deutlich vernehmbar in ihrer Eigenständigkeit ansprach: „Ihr könnt und müsst ein afrikanisches Christentum haben“, und als, zweitens, Papst Johannes Paul II. den Begriff „afrikanische Theologie“ am 9. April 1985 öffentlich verwandte.

Die afrikanische Theologie entstand und entwickelte sich im Kontext der afrikanischen Religion. Obwohl das II. Vaticanum die afrikanische Religion dem Namen nach nicht erwähnt, führte doch die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, dazu, „dass die Tür einen Spalt geöffnet wurde, um die afrikanische Religion als einen Dialogpartner in Betracht zu ziehen“¹⁸. Das implizierte auch die Anerkennung der afrikanischen religiösen Traditionen als einen ernst zu nehmenden Kontext für das Heilshandeln des auferstandenen Christus und als einen fruchtbaren Boden für die Einpflanzung der Kirche Christi (*Nostra Aetate* 2-3; *Ad Gentes* 6; *Lumen Gentium* 16).¹⁹ In diesem Sinne könnte „die Offenheit und Toleranz des

Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ erhielt seinen theologischen Doktorgrad von der Universität Leeds, Großbritannien, und ist gegenwärtig Provinzial der ostafrikanischen Provinz des Jesuitenordens sowie Dozent für Theologie am Hekima College der Jesuit School of Theology. Sein Forschungsinteresse gilt vor allem Fragen der Ekklesiologie und der Ethik. Veröffentlichungen u.a.: *Faith Doing Justice: A Manual for Social Analysis, Catholic Social Teachings, and Social Justice*, with (zus. mit Elias O. Opongo, 2007); *Theology Brewed in an African Pot* (2008); *Reconciliation, Justice, and Peace: The Second African Synod* (als Herausgeber, 2011). Anschrift: Loyola House, P. O. Box 21399, Ngong Road, Nairobi 00505, Kenia.

II. Vaticanums gegenüber anderen Kulturen und Religionen [...] seine wichtigste Leistung für die Kirche in Afrika“²⁰ sein.

Im Lichte des Gesagten ist es die Inkulturation, die einen der Anstöße des II. Vaticanums für das Wachstum des Katholizismus und die Entwicklung der Theologie in Afrika darstellt.²¹ Auch wenn die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* ursprünglich nur als Anpassung liturgischer Symbole und Handlungen²² interpretiert und auf diese Weise eingegrenzt werden sollte, wurde sie im Lauf der Zeit doch verstanden als radikale Transformation des ganzen Lebens der Kirche im Lichte des Evangeliums. Das Konzil ermunterte zu liturgischer Kreativität und zum Experimentieren im Rückgriff auf „das glanzvolle geistige Erbe“ der afrikanischen Kulturen (SC 37). Es gibt ein Übermaß an Beispielen für liturgische Riten, in denen die reiche Symbolik afrikanischer Kulturen und religiöser Traditionen zur Anwendung kommt.²³

Dennoch gibt es Versuche, der Vorstellung Pauls VI. von einem afrikanischen Christentum Grenzen zu setzen und auf diese Weise die Bewegung der liturgischen Kreativität und Erneuerung, die das II. Vaticanum stimuliert hat, umzukehren. Kirchliche und bürokratische Kontrolle hat dazu geführt, dass das Erreichte in puncto liturgischer Inkulturation „bislang wenig beeindruckend“²⁴ ist. Laut Mageša „wird es derzeit angesichts der von Rom ausgehenden systematischen Zentralisierung, die dem zentrifugalen Phänomen gefolgt ist, das vom II. Vaticanum ausgelöst worden war, schwieriger für eine solche Initiative, in Rom überhaupt nur zur Vorlage zu kommen: Viele Bischöfe haben entweder Angst oder es ist ihnen peinlich, so etwas weiterzugeben“²⁵.

III. Das III. Vaticanum: „unerschrocken in die Zukunft schauen“²⁶

Afrikas theologische Erinnerung an das II. Vaticanum ist karg, prägnant und ereignislos. Unbeschadet Rahners begeisterter Beurteilung des II. Vaticanums als eines epochemachenden „erste[n] amtliche[n] Selbstvollzug[s] der Kirche als Weltkirche“²⁷ zeigt die Geschichte, dass auf diesem „Konzil des Weltepiskopats“ „nur sporadisch Stimmen aus Afrika gehört wurden“²⁸. Die mehrheitlich aus dem Ausland stammenden afrikanischen Bischöfe behandelten in ihren Voten „nur interne Fragen ihrer Kirchen, liturgische und vor allem kanonistisch-disziplinarische Probleme“²⁹. In den Jahren seither, als die bis dahin fraglos akzeptierte Verbindung zwischen dem Christentum und dem Westen zerbrach, sind kräftige und dynamische neue Stimmen außerhalb der traditionellen historischen Enklaven des Katholizismus in Erscheinung getreten.

Die Verlagerung des globalen Katholizismus nach Süden bedeutet nun, dass die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ des afrikanischen Katholizismus für den Weltkatholizismus nicht länger peripher sind. Ersteres beschreibt einen neuen ekklesialen Kontext, der ein scharfes Bewusstsein neuer Sorgen und Herausforderungen hervorbringt, was etwa die Teilhabe von Frauen an kirchlichen

Ämtern und Leitungsaufgaben anbelangt, einen Platz für „Trauer und Angst [...] der Armen und Bedrängten“ in der Reichweite der Mission der globalen Kirche, die anwachsende Bedrohung durch einen militanten Islam, die Globalisierung samt der damit einhergehenden kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen, das Streben nach kirchlicher Eigenständigkeit, ethnische Rivalitäten, systemische Korruption sowie Ströme von Migranten und gewaltsam vertriebener Völker aus allen Richtungen. Um auf diese Herausforderungen zu reagieren und auf die Fragen glaubwürdige Antworten bieten zu können, muss die afrikanische Kirche nicht nur auf das Konzil zurückblicken, um Orientierung zu finden, sondern auch, was wichtiger ist, Ausschau halten nach einem Dritten Vatikanischen Konzil in der Zukunft, angeführt von der *Dritten Kirche*, um ein „neues Pfingsten“ der Erneuerung und der Aktualisierung der Weltkirche zu schaffen.

¹ John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA 2008, 9, 37.

² Patrick A. Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism: Africa*, in: Adrian Hastings (Hg.), *Modern Catholicism: Vatican II and After*, London 1991, 310; 311.

³ Norman P. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History*, New York 2001, 111.

⁴ Tanner, *The Councils of the Church*, 112.

⁵ Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism*, 311.

⁶ Curt Cadorette, *Catholicism in Social and Historical Contexts: An Introduction*, Maryknoll, NY 2009, 183.

⁷ So trat etwa die „Moratoriums-Debatte“ für eine Aussetzung sowohl der ausländischen Finanzhilfe als auch der Entsendung von Missionaren ein, um den Kirchen in Afrika die Chance zu geben, ihre Mittel lokal selbst zu schaffen. Siehe Cedric Mayson, *Why Africa Matters*, Maryknoll, NY 2010, 134-135.

⁸ Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Maryknoll, NY 2004, 130.

⁹ Pew Forum on Religion and Public Life, *Global Christianity, A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Dezember 2011, unter: www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/Christianity-fullreport-web.pdf (28. 12. 2011).

¹⁰ Vgl. Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, Slough 1976; Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002. (Anm. d. Übers.: Der Ausdruck „Dritte Kirche“ entstand in bewusster Anlehnung an den Begriff „Dritte Welt“ - mit Blick auf eine kommende Eigenständigkeit.)

¹¹ Vgl. John L. Allen, *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*, New York 2009, 13-53.

¹² Vgl. Benedikt XVI., *Africae Munus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens*, 19. November 2011, Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/index_ge.htm; Agbonkhanmeghe E. Orobator, *Introduction: the Synod as Ecclesial Conversation*, in: ders. (Hg.), *Reconciliation, Justice, and Peace: the Second African Synod*, Maryknoll, NY 2011, 1-3.

¹³ Robert G. Donders, *Non-Bourgeois Theology: An African Experience of Jesus*, Maryknoll, NY 1985, 189.

¹⁴ Elochukwu E. Uzukwu, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll, NY 1996, 59.

¹⁵ Tharcisse Tshibangu, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987, 56; Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, 42-47.

¹⁶ John Parratt, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Grand Rapids, MI 1995, 11.

¹⁷ Ein ausführlicherer Bericht findet sich bei Parratt, *Reinventing Christianity*, 1-24.

¹⁸ Laurenti Magesa, *On Speaking Terms: African Religion and Christianity in Dialogue*, in: Orobator, Reconciliation, Justice, and Peace, 26.

¹⁹ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, NY 1985, 29.

²⁰ Laurenti Magesa, *The Council of Trent and the African Experience*, in: James F. Keenan (Hg.), *Catholic Theological Ethics Past, Present, and Future*, Maryknoll, NY 2011, 53.

²¹ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, 42; Jean-Marc Ela, *My Faith as an African*, Maryknoll, NY/London 1988, 47-50. Eng. trans. of *Ma foi d'Africain* (1985).

²² Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, NY 1988, 191-195.

²³ Zu den Beispielen gehören eucharistische Liturgien, Initiationsriten, Weiherituelle, liturgische Musik und Gebetsgesten in West-, Zentral- und Ostafrika. Vgl. Elochukwu E. Uzukwu, *Worship as Body Language: Introduction to Christian Worship: An Orientation*, Collegeville, MI 1997, 270-317; ders., *A Listening Church*, 62.

²⁴ Uzukwu, *Worship as Body Language*, 30-34.

²⁵ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, 234.

²⁶ *Gaudet mater Ecclesia*. Rede von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Herderkorrespondenz 17 (1962/63), 85-88; Internet etwa: www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/semapp/konzil.html.

²⁷ Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich u.a. 1980, 287-302, 288.

²⁸ Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism*, 310.

²⁹ José Oscar Beozzo, *Das äußere Klima*, in: Giuseppe Alberigo - Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Band I: *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz/Leuven 1997, 402-456, 440.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck