

Die postkoloniale Theologie im afrikanischen Kontext

Éloi Messi Metogo

I. Das koloniale Erbe

Die postkoloniale Theologie ist ein Teil der postkolonialen Studien (*postcolonial studies*), die seit 1990 in australischen, britischen und nordamerikanischen Universitäten entwickelt wurden und die aus mehreren Quellen gespeist werden. Hier sind zu nennen die Kritik der Orientalistik und später der Afrikanistik sowie der „Mediterranistik“, d.h. der Wissenschaften, die sich mit den Problemen der Länder um das Mittelmeer befassen; sodann die Kritik der anglophonen Schriftsteller Asiens, der Karibik und Afrikas an der offiziellen Literatur des britischen Empires; die nach 1968 in Frankreich geübte erkenntnistheoretische Kritik der westlichen Philosophie und der Sozialwissenschaften; die kritische Historiographie des Handels mit schwarzafrikanischen Sklaven; und vielleicht vor allem die doppelte Kritik an der Historiographie des britischen Empires und der nationalistischen Historiographie von Seiten indologischer Geschichtswissenschaftler, die den durch Feldforschung und Archive dokumentierten praktischen Verhältnissen größere Aufmerksamkeit schenken.¹ Die postkolonialen Studien sind auch verbunden mit sozialen Bewegungen, in denen unterdrückte Gruppen wie die Frauen, die Homosexuellen, die Transsexuellen und ethnische Minderheiten sich zu Wort melden. „Als solche haben sie ihre Wurzeln in den politischen und gesellschaftlichen Erfahrungen der derzeitigen Globalisierung“, wobei sie sich immer beziehen auf das, was vorausgegangen war: die Kolonisierung, die „Vertragsarbeit“, den Sklavenhandel. Die postkolonialen Studien interessieren sich auch für die Bewegung der „internationalen Zivilgesellschaft“ und das Phänomen der Migration, der Wanderbewegungen.²

Jean-François Bayart erkennt an, dass es „eine originelle Leistung“ der postkolonialen Theorie sei, „eine Verbindung geschaffen zu haben zwischen der Kritik des Kolonialismus und der Kritik anderer Formen der Herrschaft, vor allem im Bereich der Geschlechterrollen“³; er würdigt auch „den kritischen Universalismus“, der sich speise aus „der Erfahrung der indischen, afrikanischen und karibischen Diaspora, aber auch aus dem internationalen Austausch, den die westlichen Universitäten nicht mehr auf monopolistische Weise vermitteln, selbst wenn einige unter ihnen unbestreitbar immer noch die wichtigsten Institutionen für die postkolonialen Studien sein mögen“⁴. Sie verhindern, dass die durch die Kolonisierung verursachten Traumata, je mehr sie im Lauf der Zeit eine Sache ferner

Vergangenheit werden, in Vergessenheit geraten. Sie beklagen, dass sich unter manchen in Wissenschaft und Politik gebrauchten Schlagwörtern wie „Entwicklung“, „Übergang“ und „Reform“ neue Formen des Kolonialismus verstecken könnten. Sie erinnern daran, dass „die Frage der Hegemonie in den Kolonien [...] nicht getrennt werden kann von der Frage der imperialen Hegemonie in den Mutterländern der Kolonialherren, was auch unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Geschlechter und der sozialen Klassen oder ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit gilt“⁵.

Der französische Politikwissenschaftler ist aber nach wie vor überzeugt, „dass die postkolonialen Studien weitgehend überflüssig“ seien, jedenfalls dort, wo die Mehrheit der von ihnen erforschten Probleme gleichzeitig oder vorher schon von Schriftstellern, Künstlern und einzeln oder in Gruppen arbeitenden Denkern in Frankreich oder im französischen Herrschaftsgebiet sowie in anderen westlichen Ländern und in Japan⁶ erforscht worden sind, wo sie aber auch Gefangene des kulturalistischen Diskurses geblieben sind, von dem sie doch die Sozialwissenschaften emanzipieren wollten.⁷ Die Rede von der Notwendigkeit, seine Identität neu zu bestimmen, macht aus den postkolonialen Lebensbedingungen ein Thema, das sich unerbittlich aufdrängt: „Die Kolonie, die Versklavung, sie sind die Prädestination des Eingeborenen (und seines Herrn).“⁸ Resultat: In Frankreich gerät das politische und soziale Problem der *Banlieus* in Gefahr, auf den Rassismus reduziert zu werden, während in Afrika die versklavenden sozialen Verhältnisse in den unabhängig gewordenen Ländern genau so wie die Rolle der Afrikaner im Sklavenhandel verheimlicht werden.⁹

Bayarts These lautet, dass das Phänomen Kolonialismus etwas ist, das nur entsprechend seinen unterschiedlichen historischen Ausprägungen identifiziert werden kann. Man kann nicht in allen zeitlich und örtlich verschiedenen Situationen von Herrschaft (wie im Zionismus oder in der Situation der türkischen Gastarbeiter in Deutschland) Kolonialismus sehen. Das wäre anachronistisch und unsinnig.¹⁰ Die Bestimmung des Phänomens Kolonialismus ermöglicht es, „die Erblast der Kolonialherrschaft und ihrer bleibenden Auswirkungen“ zu identifizieren.¹¹ Nun aber sind die Lebensbedingungen unter der Kolonialherrschaft nicht überall identisch gewesen: Es gab Kolonien als Gebiete für die Besiedlung durch Einwanderer, Kolonien mit einer Sklavenhaltergesellschaft und auch solche anderer Art. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in der Französischen Union „nicht weniger als sechs unterschiedliche juristische Systeme, die nicht alle einfach auf die zweigeteilte Struktur des Unterschieds zwischen einerseits der „Metropole“ (d.h. dem Mutterland der Kolonialherren) und andererseits den Kolonien zurückgeführt werden können“¹². Die „Kolonialreiche“ kannten außer den eigentlichen Kolonien auch Protektorate, Dominien, Konzessionsgebiete, Mandatsgebiete usw. Weil die Kolonialherrschaft über historisch und geographisch heterogene Gesellschaften ausgeübt wurde und weil die Okkupation auf unterschiedliche Weise, Dauer und Intensität erfolgte¹³, „war sie niemals im Stande, die je eigene geschichtliche Prägung der afrikanischen und asiatischen Gesellschaften zugunsten einer neuen Einheitlichkeit außer Kraft zu setzen“¹⁴.

So gab es in der Beziehung zum Kolonialstaat eine „Autonomie in sozialen Belangen“¹⁵; und daraus folgt für Bayart, „dass die Errichtung des Kolonialstaates zum Teil vom autonomen Handeln der Kolonisierten und der historischen Prägung der von der Okkupation betroffenen Gesellschaften bestimmt ist, unabhängig vom Handeln, von der Planung und vom Know-how der Kolonialmacht“¹⁶. Das Verhältnis zwischen Kolonialherren und Kolonisierten ist also komplizierter, als es zunächst scheinen könnte. Es ist mitbestimmt von Verhandlungen und Kompromissen mit der Hegemonialmacht, die bewirken, dass eine Herrschaft „sowohl auf Kooptation als auch auf Okkupation, sowohl auf Unterwerfung als auch auf Zustimmung beruht“¹⁷.

Es ist klar, dass die kolonialen Lebensbedingungen heterogen waren. Man ist daher in der Karibik, in Indien und in Afrika auch nicht auf dieselbe Weise „postkolonial“.¹⁸ Und zur geschichtlichen Prägung der kolonisierten Gesellschaften gehört auch die Geschichte der Aneignung des kolonialen Erbes¹⁹: Es gibt keine „rein mechanische, eindeutige und in höchstem Maße determinierte Reproduktion des Phänomens Kolonialherrschaft“²⁰. „Das sowohl gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische und mnemonische, d.h. in der kollektiven Erinnerung nachwirkende Erbe der Kolonialherrschaft ist also ein Bündel vielfältiger Probleme“²¹, und die überzeugendste Methode der Herstellung verbindender Elemente zwischen der kolonialen und der postkolonialen Situation wird die vergleichende Soziologie²² sein, die sich inspirieren lässt von der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie und der Volkswirtschaftslehre.²³

Um diese Thesen zu diskutieren, reicht hier der Raum nicht. Man wird aber sagen, wenn der Autor bezüglich der historischen Fakten auch Recht haben mag, so erweckt er bei seiner Rede über die afrikanischen Staaten manchmal den Eindruck, dass der Respekt der Jüngeren vor den Älteren, die Korruption, der Mangel an Demokratie von der besonderen historischen Prägung der afrikanischen Gesellschaften verursacht sei, die an die kulturellen Eigenheiten einer gewissen *négritude* erinnern ... Da es hier aber um den Kolonialismus als „Kulturimperialismus“ und um „die herrschende Ideologie der Globalisierung in den letzten beiden Jahrhunderten“²⁴ geht, ist es wichtig, die akademische Ebene und das politische Engagement nicht miteinander zu verwechseln.²⁵ Was die christliche Mission betrifft, die oft eng verbunden war mit der Kolonialherrschaft, so lehrt uns die Soziologie der Konversion, dass diese nicht aus bloßem Zwang bestand: Die Neubekehrten kamen da sehr wohl auf ihre Rechnung, da sie sich im Rahmen der Globalisierung einer Weltreligion anschlossen.²⁶ Das erlaubt uns, auf ernste und objektive Weise das koloniale Erbe in den Kirchen Afrikas aufzudecken und kritisch zu hinterfragen.

II. Plädoyer für die Afrikanisierung des Christentums

Unseres Wissens spricht man in Afrika nicht von einer „postkolonialen Theologie“. Man kann aber sagen, dass es im Rahmen der Strömungen, die für Anpas-

sung, Indigenisation, Inkulturation, Befreiung, Wiederaufbau, feministische Theologie usw. plädieren, eine wirkliche Bemühung um die Entkolonialisierung der christlichen Theologie gibt. Und in dem berühmten Werk von Meinrad P. Hebga, *Emancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*²⁷, das uns wegen seines ökumenischen Ansatzes als Hauptreferenz dienen wird, finden wir Ausdrucksweisen, die verraten, dass es in der Mission Formen von „Kolonialismus unter dem Deckmantel der Religion“²⁸ gibt; ferner Formen von „postkolonialem Christentum in Afrika“²⁹, von „missionarischem Imperialismus“³⁰, von einer „religiösen Kolonie“, von „geistlichem Neokolonialismus“³¹, von „christlich-missionarischem Kolonialismus“³².

In der historischen Ansprache, die Papst Paul VI. im Jahre 1969 in Kampala (Uganda) gehalten hat, in dem man die berühmte Erklärung: „Afrikaner, ihr seid ab jetzt eure eigenen Missionare“ findet, wird das christliche Glaubensbekenntnis dennoch als etwas dargestellt, das schon fertig ausgearbeitet ist. Dies ist seitdem das Bezugssystem für alle kulturellen Anpassungen. Die dogmatischen Definitionen „hängen ab von der westeuropäischen oder osteuropäischen Kultur“. „Nichts erlaubt, dass wir sie in Formulierungen unserer wenig entwickelten und, wie Lévy-Bruhl sagt, vorlogischen Sprachen übersetzen könnten. Wir müssen sie also auf lateinisch, französisch, englisch oder in jeder anderen Sprache der internationalen Kultur auswendig lernen.“³³ Man hat den Eindruck, dass die Weltkirche von Afrika „auf dem Gebiet der Theologie nichts Originelles erwartet“: „Die Beiträge zu Lehraussagen, die uns die Europäer gestatten, sollen vielleicht darin bestehen, dass wir unsere Predigten und unsere Katechese mit schmackhaften Sprichwörtern und sehr schlichten Bildern verziern, die wir der Folklore von Naturmenschen entnommen haben.“³⁴ Die Missionare haben uns von dem gegeben, von dem sie mein-

ten, es sei das Beste, was sie hatten, und man sollte ihnen nicht vorwerfen, dass sie das Christentum in die Formen ihrer eigenen Kultur gegossen haben. Das Problem ist aber, dass sie so tun, „als wenn die theologische Verarbeitung der Offenbarung der christlichen Lehre dieser Offenbarung nicht einen ihr fremden westeuropäischen oder osteuropäischen Charakter verliehe“.³⁵ Der offizielle Bericht über die Synode von 1974 über die Evangelisierung erklärt: „Wir müssen den Afrikanern wie allen anderen die

reinen Elemente des Christentums anbieten und diese dann in die Formen der afrikanischen Kultur kleiden. Tatsächlich gibt es ja kein afrikanisches Christentum, ebenso wie es kein europäisches Christentum gibt.“ Der kamerunische Jesuit ist empört: „Das ist unglaublich! Sind die griechischen oder germanischen

Éloi Messi Metogo OP, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er hat ein Lizentiat in Literaturwissenschaft und Doktorate in Theologie und Religionsanthropologie inne. Er unterrichtet Christologie und Theologische Anthropologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde. Veröffentlichungen u.a.: Éléments pour une théologie africaine pour le XXI^e siècle (2005); L'enjeu de Dieu en Afrique (in: Fabien Eboussi Boulaga, L'audace de penser (2010). Für CONCILIUM, Heft 2/2009, hat er zuletzt über „Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne“ geschrieben. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: esamndzigi@yahoo.fr.

Philosophen, die den Ausdrucksformen des Glaubens eng verbunden sind, etwa ‚reine Elemente des Christentums‘? Wir können nicht begreifen, dass man uns einlädt, das Christentum zu afrikanisieren, und dann damit beginnt, es mit der westeuropäischen Kultur gleichzusetzen.“³⁶

Es ist unumgänglich, dass die Afrikaner ihre Beziehung zu Gott in einer Sprache zum Ausdruck bringen, die ihrer Kultur nicht fremd ist. Die protestantische Theologie erfreut sich hier einer größeren Freiheit als die katholische Theologie. Warum sollte man nicht zurückkehren zu den Gepflogenheiten der Zeit der Apostel, Ortskirchen zu gründen und sie dann nicht endlos lange unter Vormundschaft zu stellen? 1974 hat die Konferenz der Kirchen von ganz Afrika zu einem Moratorium aufgerufen, und dieser Aufruf wurde übel aufgenommen, vor allem von Seiten der katholischen Kirche. Es wurde der Verdacht geäußert, dass damit die Einheit der Weltkirche in Frage gestellt würde, da es ja darum ging, „fünf Jahre lang die Entsendung von Missionaren und von Hilfsgeldern nach Afrika auszusetzen, damit die afrikanischen Kirchen zum Erwachsenenalter gelangen und Verantwortung für ihre eigenen Angelegenheiten übernehmen könnten“³⁷. Das wäre dann das Ende der Mission auf einer Einbahnstraße gewesen, „um stattdessen zu einer multilateralen apostolischen Mission zu gelangen“³⁸. Die Afrikaner sind Gefangene eines von anderen für sie entworfenen Modells von Christentum, „das in allen seinen Aspekten, nämlich was die Lehre, die Liturgie, das Rechtswesen und die Kirchenzucht betrifft, endgültig von außerhalb strukturiert worden ist“³⁹. Das Moratorium hätte, ohne die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen zu verweigern, die Strukturen geändert, die auf ewige Zeiten abhängig machen.

Im Grunde genommen ist Jesus Christus „die einzige Regel unseres Glaubens“⁴⁰. Er steht jenseits der Dogmen und Glaubensformeln. Das Christentum „ist nicht eine Sache des kanonischen Rechts, es ist kein Corpus von Gesetzen, das dazu bestimmt ist, das gute Funktionieren einer ehrwürdigen Institution zu garantieren“; es ist auch kein Kompendium von Gebetsformeln und liturgischer Riten: „Die einzige und absolute Größe, auf die sich alles bezieht, ist Jesus Christus. Er ist der Weg, der zum Leben führt [...]. Der vollkommene Anbeter im Geist und in der Wahrheit, der Priester und zugleich das Opfer, der Zielpunkt unserer Anbetung, ist allein Jesus Christus. Durch ihn, mit ihm und in ihm wird der Vater in der Einheit des Heiligen Geistes angebetet und verherrlicht.“⁴¹ Es ist also normal, dass alle Völker der Erde das Lob Gottes in ihren eigenen Sprachen singen. Es geht nicht darum, Jesus Christus von seiner Kirche zu trennen oder die ehrwürdigen Überlieferungen der Väter, der Kirchenlehrer und Reformatoren zu verwerfen. Die Afrikaner wollen einfach nur ihre eigenen Angelegenheiten in Sachen Religion selbst regeln und Gott auf ihre eigene Weise suchen.⁴² Die afrikanische Theologie muss sich befreien von dem Zwang zur Nachahmung und von der Faszination durch die westlichen Lehrmeister: „Der afrikanische Theologe soll nicht mehr geschätzt werden aufgrund seiner perfekten Kenntnis des Denkens von Thomas von Aquin, Martin Luther, Karl Barth oder Karl Rahner, die alle europäischen Denker waren, sondern aufgrund seiner eigenen Bemühung um

die Vertiefung in das Wort Gottes und um eine Sprache, die dessen Bedeutung neu zum Ausdruck bringt.“⁴³

Der Autor spricht einige Probleme der pastoralen Praxis an, deren Lösung den Mut fordert, ausgetretene Wege zu verlassen und Abschied zu nehmen von überkommenen Strukturen, um dann erfinderisch Neues zu wagen. Der Weggang ausländischer Missionare wird den Afrikanern die Möglichkeit eröffnen, endlich untereinander zusammenzukommen, sich auszusprechen und wirkliche Lösungen ihrer Probleme zu erkunden. Sie werden vieles fallen lassen, was sie hindert, in aller Freiheit die kirchlichen Dienste neu zu organisieren. Vorrang hat hier die Verkündigung als die erste apostolische Aufgabe, die bisher als zweitrangig betrachtet oder ganz und gar vernachlässigt worden war zugunsten endloser im Beichtstuhl verbrachter Stunden oder zahlreicher Sonntagsmessen. Um „ein lebendiges Verlangen, einen Durst nach Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern und mit Gott“ wecken zu können, „müssten die eucharistischen Versammlungen seltener werden, ihr Rhythmus sollte bestimmt werden von den Bedürfnissen und dem geistlichen Eifer einer gegebenen Gemeinde. Man müsste sie vorbereiten durch eine intensive Verkündigung, durch häufigen Austausch, durch Bemühungen um Versöhnung zwischen Ehegatten, Eltern oder Nachbarn, durch Besuch von Kranken und Gefangenen, durch Hilfsleistungen für Witwen und Waisen. Die eucharistische Kommunion würde dann im vollen Sinn zum Sakrament, das heißt zum Zeichen der Einigkeit der Herzen. Wir könnten in Afrika ausgiebig Gebrauch machen vom Ritus heiliger Mähler, die uns vertraut sind anlässlich von Hochzeiten, Geburtsfeiern und Bestattungen.“⁴⁴

Es ist Sache von Basisgemeinden, über neue Strukturen der Kirche zu entscheiden. Zu diesem Zweck wird man sich bemühen müssen um die Fortbildung von Laien, um die Beteiligung der Frauen, wozu es einer Absage an alle Formen von Frauenfeindlichkeit bedarf. Man wird dafür sorgen müssen, dass junge Menschen Zutritt zu Stellungen bekommen, in denen sie verantwortlich handeln können. Wir brauchen Verantwortliche, die befreit sind von den Zwängen des römischen Systems und die dem Volk nahe sind: „Die afrikanischen Christen sind reifer als wir denken; der bizarre Aufputz von kirchlichen Amtsträgern beeindruckt sie überhaupt nicht mehr, wohl aber evangelische Einfachheit.“⁴⁵ Das Volk Gottes fordert heute, „dass die Nachfolger der Apostel sich als bewährte Spezialisten der Verkündigung und des Gebetes betrachten und keinesfalls als Herren oder Fürsten kleiner oder mittlerer Fürstentümer [...]. Wir wollen Lehrer des Glaubens, Männer, die lange das Wort Gottes meditiert haben und die uns die Früchte ihrer Kontemplation austeilen“. Das gilt auch für die Priester als ihre unmittelbaren Mitarbeiter. „Diejenigen aber, die Anspruch auf den Vorrang im Amt erheben und immer wieder auf die von den Aposteln überkommene Autorität pochen, sollten sich daran erinnern: Ihr Platz ist weder in einer komfortablen Bischofskurie noch dort, wo die subtilen Spiele einer kirchlichen Bürokratie getrieben werden, sondern an der vordersten Front der Verkündigung der Botschaft von dem uns in Jesus Christus geschenkten Heil.“⁴⁶

Wenn die afrikanischen Theologen, katholische und protestantische, sich in die

Lehre vom mystischen Leib Christi vertiefen, und vor allem, wenn sie intensiv die geschwisterliche Gemeinschaft in Jesus Christus leben, dann werden sie auch die ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit voranbringen. Aufgabe der katholischen und protestantischen Christen ist es, ein neues Gespür für die Notwendigkeit der Einheit und der geschwisterlichen Gemeinschaft zu entwickeln, ohne sich dabei nur ins Schlepptau auswärtiger Organisationen nehmen zu lassen. „Lasst uns den Ökumenismus auf unserem bescheidenen Niveau denken und leben, ohne die Marathonläufe endloser Diskussionen, ohne beeindruckende Bilanzen voller Erfolgswahlen. Mit Gottes Hilfe wird daraus etwas für die christliche Einheit herauskommen.“⁴⁷

Bevor Meinrad Hebiga seine Meinung zu heiklen Punkten betreffs Liturgie, Recht und Disziplin der Sakramente sagt, erinnert er an ein altes Axiom der christlichen Weisheit: „*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*“/ „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhafte Freiheit, in allem aber Nächstenliebe.“⁴⁸

Man hat die traditionellen religiösen Riten in Bausch und Bogen verurteilt, obwohl die am häufigsten gefeierten und daher die wichtigsten nicht zwangsläufig im Widerspruch zum christlichen Glauben stehen. Muss man denn einen Christen verurteilen, der überzeugt ist, dass seine soziale Bindung ihn verpflichtet, anlässlich einer Geburt oder einer ärztlichen Behandlung ein Hühnchen oder eine Ziege zu opfern? Die aufmerksame Beachtung der anthropologischen Realitäten, eine Pädagogik, die erfüllt ist von Weisheit und Güte nach dem Bild Gottes selbst, würden bessere Ergebnisse bringen als Geringschätzung und Gewalt.

Rom ist dagegen, dass man für die bei der Eucharistiefeyer verwendeten Elemente etwas anderes verwendet als Weizenbrot und Wein vom Weinstock. Nun sind diese „gültige Materie“ genannten Elemente aber fern von den großen urbanen Zentren nicht immer zugänglich, und man kann kaum verstehen, wie sie „in Gegenden, in denen der Anbau von Weizen und Weinstock unbekannt ist und wo ‚Brot‘ und ‚Wein‘ oft in eine Art von ‚christlichem Kreolisch‘ übersetzt werden, ‚die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit‘ darstellen können“⁴⁹. Wie soll man dann die Frage verhindern: „Hat Jesus Christus wirklich die geheimnisvolle Gegenwart seines Leibes und Blutes an Weizenbrot und an die Frucht des Weinstocks gebunden, die doch nicht in allen Klimazonen zu finden sind?“⁵⁰

Es gibt ein mit dieser Frage verbundenes Problem, nämlich die Tatsache, dass die Eucharistie oft nicht gefeiert werden kann, weil es zu wenige Priester gibt. Afrikanische Bischöfe haben oftmals gefordert, dass verheiratete Männer (Katechisten und andere Verantwortliche im Gemeindedienst), die doch schon die Aufgabe der Verkündigung und des Gemeindeaufbaus wahrnehmen, durch Ordination beauftragt werden sollten, der Eucharistiefeyer vorzustehen und die Absolution zu erteilen. „Schließlich wissen sie genau so viel wie einst die braven Leute in Gallien, in Germanien und im übrigen Europa, denen man die Hände aufgelegt hat. Und oft führen sie ein musterhaftes Leben.“⁵¹ Warum trägt man in der Praxis des Sakramentes der Versöhnung und der Buße nicht der den afrikanischen Traditionen so teuren Dimension der Gemeinschaft Rechnung, statt die Einzel-

beichte zu bevorzugen? Man hat den Eindruck, dass die „Generalabsolution“ nicht mehr erlaubt wird.⁵² Kann man denn die Christen nicht „von dem neurotischen Festhalten an einem individuellen Reinigungsritus befreien, der doch nicht notwendigerweise zur Reinheit des Herzens beiträgt“⁵³?

Man kann mit Recht sagen, dass die Missionare ihre verbissensten und hoffnungslosesten Kämpfe auf dem Feld der Ehe ausgefochten haben. Was diese Institution betrifft, so hat die Kirche sich Jahrhunderte hindurch sehr wohl den Gesetzen und Gebräuchen der evangelisierten Völker angepasst. Bezüglich der Polygamie glauben viele Theologen, „dass die brutale Verstoßung von Gattinnen im Namen des Evangeliums eine schwere Verletzung der Gerechtigkeit und der Liebe ist und dem Konkubinat sowie der Prostitution Vorschub leistet“⁵⁴. Es ist hohe Zeit, Abschied zu nehmen von der gefährlichen Fehlleistung, „die aus dem Keuschheitsgebot das erste Gebot Gottes macht, während die Ungerechtigkeit, der Hass, die Unehrllichkeit, die Gier und die Grausamkeit uns kaum besonders beunruhigen“⁵⁵. Ist es nicht pastoral klüger, die christliche Eheschließung aufzuschieben, statt die jungen Leute um jeden Preis zu drängen, das Sakrament der Ehe zu empfangen, um zu verhindern, dass sie im Konkubinat leben? Dieser Aufschub würde die Zahl der Trennungen und Ehescheidungen vermindern. Nach afrikanischen Traditionen hat das experimentelle Stadium der Eheschließung nichts Unwürdiges noch Anomales an sich. Es bedeutet im Gegenteil, dass man eine Verpflichtung, die nicht nur für eine begrenzte Zeit, sondern für das ganze Leben gilt, ernst nimmt. Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts hat die Diözese Doumé in Kamerun eine Studie organisiert, welche die Möglichkeit erkunden sollte, Christen zu den Sakramenten zuzulassen, die nur nach einheimischer Sitte geheiratet hatten. Dieses Projekt wurde vom Erzbischof von Jaunde heftig kritisiert. Das pastorale Verhalten gegenüber irregulären Ehen muss aber im Licht des Evangeliums überprüft werden, damit Menschen in Schwierigkeiten Hilfe geleistet werden kann und damit ihnen gezeigt werden kann, dass Gott ihnen mit Liebe und Barmherzigkeit begegnet. Eine Kirche, die Menschen im Namen ihrer geheiligten Rechtsordnung, ihrer Autorität und ihres Prestiges ignoriert, verachtet oder zugrunde richtet, ist nicht die Kirche Jesu Christi. Die Kirche und ihre Sakramente sind für den Menschen da, und die Menschen sind nicht für die Kirche und die Sakramente da, denn Jesus ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren war.⁵⁶

III. Für eine Entkolonialisierung der Theologie

Man kann wohl sagen, dass es noch keine gelassene und loyale Begegnung zwischen dem Christentum und den afrikanischen spirituellen Traditionen gibt. Wenn die Aktivitäten der Missionare weithin gegen diese Traditionen Gewalt angewendet haben, so neigen die afrikanischen Theologen dazu, sie für den Fall, dass sie darin nicht die Riten und Dogmen ihrer Kirchen wiederfinden, als etwas Vorläufiges zu betrachten, das dazu bestimmt ist, seine Erfüllung im Christentum

zu finden.⁵⁷ „Es ist aber falsch, ungerecht und unredlich, die Traditionen der afrikanischen Volksreligionen, die kein systematisches Ganzes sind, sondern nach Art von Rhapsodien eine große Bandbreite von Vorstellungen aufweisen, mit der machtvollen begrifflichen Architektur der theologischen Summen zu vergleichen. Wir spielen hier einfach nicht dasselbe Spiel und nicht mit denselben Spielregeln. Wenn man hier meint, Siege verzeichnen zu können, so wird man zum Opfer von Illusionen und bloßen Missverständnissen.“⁵⁸

Die theologischen Gedankengebäude sind nicht der erstrangige Ausdruck des Glaubens. Man muss vielmehr die lebendigen Zusammenhänge zwischen den spontan erlebten Religionen miteinander vergleichen: „Die gelebte Religion, und das gilt auch für das Christentum, ist aus Weisheitssprüchen, Erzählungen, Legenden, Riten und Gesetzen gemacht, die erst zu einer Einheit werden unter der Autorität der Tradition, des Imperativs dessen, ‚was man tut und was man nicht tut‘, ‚weil es von Anfang an immer so gewesen ist‘, oder ‚weil man so etwas nicht tut in Israel‘ oder ‚weil es so der Weisung des Herrn, dem Wort Gottes entspricht‘... Von dieser Art sind auch die traditionellen afrikanischen Religionen.“⁵⁹ Die Institutionen, wie wir sie z.B. in den theologischen Fakultäten Afrikas haben oder in den Lehrstühlen für traditionelle Theologie, wo man die afrikanischen Religionen studiert, ohne sich zu bemühen, sie mit dem Christentum zu vergleichen, würden das Entstehen einer entkolonialisierten christlichen Theologie gewiss fördern. Derartige Studien würden auch ermöglichen zu erhehlen, was die unabhängigen oder afro-christlichen Kirchen zum Widerstand gegen das von Missionaren eingeführte bourgeoise Christentum motiviert und was Fabien Eboussi Boulaga die „afrikanische Spiritualität“ nennt.⁶⁰

Diese afrikanische Spiritualität ist „eine bestimmte Art sich selbst zu verstehen und seine Beziehung zur Erde, zu den Lebenden und zu den Toten zu leben“⁶¹. Das Spirituelle kommt nicht von außen her zum Gesamtgewebe des Menschenlebens hinzu. Es ist vielmehr die vom Menschen bewirkte Integration und Transformation der physischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz, die aus ihm eine Person machen, d.h. das Mitglied einer Schicksalsgemeinschaft der Lebenden und der Toten. Im Gegensatz zur westlichen Auffassung von der Sünde als der bewussten Beleidigung eines hoch über der Lebenswelt thronenden Gesetzgebers betrifft jede Fehlleistung, ob sie bewusst oder unbewusst geschieht, das Geschick und die Verantwortung aller, und darum muss sie von allen und für alle wiedergutmacht werden: „Da gibt es keinen für sich allein Schuldigen und auch keinen Sündenbock“; „es gibt keine ‚stellvertretende Wiedergutmachtung‘“⁶². Die Schuld ist das Böse, das die Gemeinschaft zerstört, das in der menschlichen Gemeinschaft die einen gegenüber den anderen isoliert und „das den Einzelnen hineinreißt in den Strudel seiner Vereinsamung und seiner Nacht“⁶³. Worauf es ankommt, das ist die Wiederherstellung der Kommunikation, der Lebensqualität durch „die Wiedereingliederung in den ewigen und festlichen Kreislauf des Austauschs von Früchten und Gütern“⁶⁴. Selbst der Tod ist integriert in diesen Kreislauf des Austauschs und der Kommunikation. Es sind die Lebenden, die über den Tod reden und ihm einen Sinn verleihen. So

bleibt der Tod in der Gemeinschaft gegenwärtig, und zwar auf reale, persönliche Weise, jedoch vermittelt durch andere, die über ihn, durch ihn und für ihn reden“⁶⁵. Die Toten ihrerseits werden zu Mächten, welche die Gemeinschaft strukturieren, „zu Geistern, welche die Lehrmeister der Lebenden und ihre Wächter sind“⁶⁶. Eine solche Welt kennt keinen metaphysisch-kosmologischen Dualismus, keinen Individualismus und keine Zwangsvorstellungen von Schuld und Heilsangst.

Nun hat aber das bourgeoise Christentum der Missionare Trennwände aufgerichtet, die das Individuum am Kontakt mit der Gemeinschaft hindern, indem sie es abschneiden von den ursprünglichen Lebensbedingungen, die der menschlichen Existenz vorgegeben und daher konstitutiv für sie sind. So kommt man dazu, sich gelehrte Fragen zu stellen über die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Schöpfung, Gesetz und Evangelium, Natur und Gnade, Glaube und Sakramente, Gewissen und Institution usw. „Die theologische Aktivität erschöpft sich darin, diese Antinomien dadurch zu überwinden, dass man zwischen ihnen schmale, rein verbale Verbindungsstege konstruiert.“⁶⁷ Ausgestoßen aus der Welt und abgedrängt in seine Transzendenz, kann Gott nicht mehr gegenwärtig sein – außer durch ein gewalttätiges Eindringen mittels des Wunders, mittels der „Offenbarung“, die nicht davor gesichert ist, nur noch als Ursache von kultureller und politischer Gewalt zu funktionieren. Wenn das Christentum aber Feier des den Tod besiegenden Lebens ist, dann versteht es sich von selbst, „dass vorherige Schuldgefühle, dass das Empfinden von Schuld als Beleidigung Gottes nicht die überall geltende notwendige Vorbedingung ist, um Zugang zum österlichen Bewusstsein des neuen Lebens zu finden. Die Sünden sind schon vergeben, weil das Reich Gottes schon gegenwärtig ist, schon vor dem psychologischen Bewusstwerden, vor den Ängsten und den ‚Gewissensqualen‘.“⁶⁸

Wir haben schon vermerkt, dass Gott für die afrikanische Spiritualität kein hoch über dem gelebten Leben angesiedelter Gesetzgeber ist. Weil die Schuld die Gemeinschaft zerstört, „ist sie ein Unrecht, das Gottes ‚transzendenter‘ Immanenz im Leben der Menschen zugefügt wird. Denn wenn das nicht so wäre, wie könnte man dann verstehen, dass der Mensch den Ganz-Anderen, das unwandelbare Absolute verletzen könnte? Durch anthropomorphe Vorstellungen von Gott aber kann niemandem geholfen werden, Schuld und Erlösung ernst zu nehmen [...]“⁶⁹ Ein anderer wichtiger Aspekt für die Notwendigkeit der Entkolonialisierung der Theologie: die Trennung von Glaube und Liebe. Wenn der Glaube der Neubekehrten aus der Welt ihrer Gemeinschaftserfahrung verbannt und ins Exil geschickt wird, dann versammelt er sie nicht zu einer Gemeinschaft gegenseitiger Hilfe und gegenseitiger Anerkennung. Was sie dann eint, ist nur die Beziehung zur Lehre und zu denen, die diese Lehre verkünden. Die Teilnahme an denselben Riten und die Bejahung derselben Wahrheiten schafft auch keine Solidarität der Evangelisatoren und der Evangelisierten. Sie schließen die Missachtung der Neubekehrten und die Rassendiskriminierung nicht aus. Die bourgeoise Trennung von Glaube und Liebe wird auch in den Kirchen, in denen Afrikaner den Vorsitz haben, noch fortgesetzt. Die unabhängigen Kirchen „haben diese Karikatur von

„geschwisterlicher Liebe“ abgelehnt, die bei den Ungläubigen nur Sarkasmus und spöttisch-ironische Bemerkungen hervorruft: Seht wie sie einander lieben! Die Dissidentenkirchen dagegen wollten Räume sein, „in denen man sich zu Hause fühlt“, in denen jedes ihrer Mitglieder ein Gesicht und einen Namen hat“⁷⁰.

Wir haben schon vermerkt, dass die gelebte Religion überall dieselbe ist, hoch über allen theologischen Konstruktionen. Sie dient dem dauernden Blutkreislauf des Lebens mittels des Austauschs der Früchte der Arbeit und der Güter, der Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten, dem Kampf gegen die Mächte, die der Gemeinschaft schaden. Im Grunde genommen, ist die Formulierung „traditionelle Religion“ ein Pleonasmus: Jede Religion ist „Religion der Tradition“, das heißt „das Erbe, dessen Echo uns erreicht in Form von Sitten, von Weisen, human zu leben, das heißt als wahre Menschen“. Die Religion ist „die Weitergabe des Lebens als gemeinsames Erbe“⁷¹. Eine entkolonialisierte Theologie in Afrika und anderswo kann nur entstehen, wenn diese universelle Erfahrung ernst genommen wird.

¹ Vgl. Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris 2010, 9-10; 42-43.

² Vgl. ebd., 11f.

³ Ebd., 22.

⁴ Ebd., 15.

⁵ Ebd., 40f.

⁶ Vgl. ebd., 20-34; 41-43.

⁷ Vgl. ebd., 16, 44f.

⁸ Vgl. ebd., 45.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., 17; ebd., 47f.

¹¹ Vgl. ebd., 58-60.

¹² Ebd., 47f.

¹³ Ebd., 71. Vgl. ebd., 75.

¹⁴ Vgl. ebd., 72f.

¹⁵ Vgl. ebd. 57.

¹⁶ Ebd., 56. Markierung durch Kursivschrift vom Autor.

¹⁷ Ebd., 78.

¹⁸ Vgl. ebd., 46.

¹⁹ Vgl. ebd., 46.

²⁰ Ebd., 58.

²¹ Ebd., 89f.

²² Ebd., 91.

²³ Vgl. ebd., 92.

²⁴ Ebd., 66.

²⁵ Vgl. ebd., 65.

²⁶ Vgl. z.B. Philippe Laburthe-Tolra, „Vers la lumière?“, ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. *Sociologie de conversion*, Paris 1999.

²⁷ Meinrad Pierre Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*. In: *Présence Africaine*, Paris 1976.

²⁸ Ebd., 166.

²⁹ Ebd., 16.

³⁰ Ebd., 22; vgl. auch 50.

³¹ Ebd., 43.

³² Ebd., 92.

³³ Ebd., 12.

³⁴ Ebd., 13.

³⁵ Ebd., 14.

³⁶ Ebd., 15.

³⁷ Ebd., 20.

³⁸ Ebd., 34.

³⁹ Ebd., 41.

⁴⁰ Ebd., 148.

⁴¹ Ebd., 149.

⁴² Vgl. ebd., 152.

⁴³ Ebd., 158.

⁴⁴ Ebd., 54f.

⁴⁵ Ebd., 62.

⁴⁶ Ebd., 87.

⁴⁷ Ebd., 89.

⁴⁸ AaO., 107.

⁴⁹ Vgl. Jean-Marc Éla, *Le cri de l'homme africain. Questions aux Églises d'Afrique*, Paris 1980, 9–17.

⁵⁰ Hebga, *Émancipation d'Églises*, 56.

⁵¹ Ebd., 19f.

⁵² Vgl. Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AFRICAE MUNUS über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens*, 19. November 2011. In der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Nr. 190 (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011).

⁵³ Hebga, *Émancipation d'Églises*, 58.

⁵⁴ Ebd., 112f.

⁵⁵ Ebd., 116.

⁵⁶ Vgl. ebd., 121f.

⁵⁷ Für die folgenden Überlegungen vgl. Fabien Éboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris 1981, 60–83.

⁵⁸ Ebd., 79.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., 78. Hervorhebung durch Kursivschrift vom Autor.

⁶¹ Ebd.

- 62 Ebd., 82.
- 63 Ebd.
- 64 Ebd.
- 65 Ebd., 83.
- 66 Ebd., 68; ebd., 65.
- 67 Ebd., 65.
- 68 Ebd., 69f.
- 69 Ebd., 68.
- 70 Ebd., 71.
- 71 Fabien Éboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie*, in: *Histoire et missions chrétiennes*, Nr. 3 (2007), 94, 96, 100.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht