

# Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

---

## Inkulturation im Wandel der afrikanischen Theologie

von Francis Anekwe Oborji

Ab Mitte der 1970er Jahre war die Inkulturation das beherrschende Thema in der zeitgenössischen afrikanischen Theologie.<sup>1</sup> Heute wird sie vor allem von drei Strömungen dominiert: Inkulturation, Befreiung und Rekonstruktion.<sup>2</sup> Die Präsenz dieser drei Strömungen in den Schriften afrikanischer Autoren warf die Frage nach einer neuen Hermeneutik für die Paradigmenwechsel in der afrikanischen Theologie auf.<sup>3</sup> In Frage gestellt wurde nicht nur die Dominanz der Inkulturationstheologie in den Schriften afrikanischer Autoren, sondern auch die Relevanz der Inkulturation selbst in der heutigen afrikanischen Theologie. Die Paradigmenwechsel trugen jedoch sogar dazu bei, die zentrale Stellung der Inkulturation in der afrikanischen Theologie zu untermauern.<sup>4</sup>

Im Folgenden geben wir einen Überblick über die Bedeutung der Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen vor dem Hintergrund der andauernden Debatte zwischen den Vertretern der afri-

---

<sup>1</sup> Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, Rom <sup>2</sup>2005, S. 2.

<sup>2</sup> Vgl. André Karamaga, *Problems and Promises of Africa. Towards and Beyond the Year 2000*, Nairobi 1991; Jesse N. K. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi 1995.

<sup>3</sup> Vgl. Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Nairobi 2014; Emmanuel Katongole, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, Grand Rapids, Michigan 2011.

<sup>4</sup> Vgl. Tinyiko S. Maluleke, „African Theology“, in: David Ford/Rachel Muers (Hrsg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Malden, MA (USA) 2005, S. 496.

kanischen Inkulturations-, der Befreiungs- und der Rekonstruktions-theologie. Ziel ist es, die Einzigartigkeit der Inkulturation in der afrikanischen Theologie herauszuarbeiten und gleichzeitig die Frage einer neuen Hermeneutik für die Theologie voranzutreiben. Dazu beschäftigen wir uns mit folgenden Fragen: 1. Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen, 2. Afrikanische Befreiungstheologie, 3. Afrikanische Theologie der Rekonstruktion, 4. Der Beitrag der Theologinnen in Afrika. Abschließend werden wir uns der Frage der neuen Hermeneutik für die zukünftige afrikanische Theologie widmen.

### Inkulturation in den Schriften afrikanischer Theologen

Den Begriff „Inkulturation“ machten sich die afrikanischen Theologen auf der Pan African Conference of Third World Theologians (EAT-WOT) zu eigen, die 1977 im ghanaischen Accra stattfand. Auf dieser Konferenz kamen erstmals katholische und evangelische afrikanische Theologen mit englischer und französischer Muttersprache zusammen. Gegenstand der theologischen Agenda der Konferenz war das Thema der „Befreiung“. Am Ende fand das neue Konzept der theologischen Einheit jedoch im Begriff „Inkulturation“ seinen Ausdruck.<sup>5</sup> Man kann also sagen, dass die Inkulturation zu der Zeit, als Vater Arrupe, Generaloberer der Jesuiten, den Begriff im Jahr 1978 prägte, unter den afrikanischen Theologen bereits ein vieldiskutiertes Thema war.<sup>6</sup> Das

---

<sup>5</sup> Vgl. Emmanuel Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, New York 1993, S. 67f.

<sup>6</sup> Vater Arrupe definiert Inkulturation als die „Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem bestimmten kulturellen Kontext, die sich so vollzieht, dass diese Erfahrung ihren Ausdruck nicht nur in Elementen findet, die der betreffenden Kultur eigen sind, sondern zum Prinzip wird, das die Kultur animiert, ihr Richtung gibt und sie eint – und sie dabei so wandelt und neu erschafft, dass sie eine neue Schöpfung hervorbringt“. Pedro Arrupe, „Catechesis and Inculturation“, in: *AFER* 20 (1978), S. 97–134; siehe auch Ders., „Letter du T.R.P. Pedro Arrupe“ (14.05.1978), in: *Telema* 17 (1979), S. 42–43. Weiterführende Informationen zur Ge-

Thema der Inkulturation bildet den Kern der afrikanischen Theologie, wie wir sie heute kennen. Im Schlusskommuniqué der eingangs erwähnten Pan African Conference of Third World Theologians (17. bis 23. Dezember 1977) erklärten die Theologen deshalb: „Wir glauben, dass die afrikanische Theologie vor dem Hintergrund des Lebens und der Kultur in Afrika sowie des schöpferischen Strebens des afrikanischen Volkes verstanden werden muss, einer neuen Zukunft Gestalt zu geben [...] im situativen Kontext Afrikas [...] und sich gemäß den Kämpfen der Menschen in ihrem Widerstand gegen die Herrschaftsstrukturen definiert. Unsere Aufgabe als Theologen ist es, eine Theologie zu entwickeln, die aus dem afrikanischen Volk heraus entsteht und ihm gegenüber rechenschaftspflichtig ist.“<sup>7</sup>

Vor diesem Hintergrund schreibt Appiah-Kubi, einer der Organisatoren dieser Konferenz: Dass das Evangelium nach Afrika kam, um zu bleiben, ist unbestritten. Unsere theologischen Überlegungen müssen jedoch jetzt den realen kontextuellen Situationen in Afrika Rechnung tragen. „Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn, fern, auf fremder Erde“, in einer fremden Sprache, in fremden Gedanken, in einer fremden Ideologie? (vgl. Ps 137,4). Seit mehr als einem Jahrzehnt ist der Ruf des Psalmisten der Ruf vieler afrikanischer Christen. Wir wollen dem Herrn nach unseren eigenen Bedingungen dienen. Bei Anlässen wie dieser Konsultation geht es den afrikanischen Theologen, Gelehrten und anderen Christen darum, eine Theologie zu finden, die zu unseren Menschen spricht, um uns zu befähigen, die wichtige Frage unseres Herrn Jesus Christus zu beantworten: „Ihr (afrikanische Christen) aber, für wen haltet ihr mich?“<sup>8</sup>

---

schichte und Entwicklung des Begriffs (Inkulturation) vgl. Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1999, S. 10ff.; Peter Schineller, *A Handbook on Inculturation*, New York 1990, S. 5ff.

<sup>7</sup> Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), *African Theology en Route* (Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December, Accra 1977, S. 17–23), New York 1979, S. 193.

<sup>8</sup> Kofi Appiah-Kubi, „Preface“, in: Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), *African Theology en Route*, S. viii.

Afrikanische Theologen machten sich nicht nur das Wort „Inkulturation“ zu eigen, sondern definierten es auch auf eigene Weise. Peter Sarpong definiert es beispielsweise als Weg der Evangelisierung, der das gesamte christliche Leben und Denken einschließt. Sarpong argumentiert, dass Inkulturation nicht nur eine Frage der liturgischen Adaptation oder Innovation, geschweige denn der Verwendung von Trommeln oder anderen Materialien ist. Vielmehr umfasst sie „Konzepte, Symbole und eine völlig neue Art des Denkens und Handelns, [die] Vorstellungskraft, Mut und Initiative [erfordert]“.<sup>9</sup> Im gleichen Sinne heißt es bei José Antunes da Silva, Inkulturation impliziere, dass das Christentum nur dann in einer neuen Kultur Wurzeln schlagen kann, wenn es ihre kulturellen Ausdrucksformen assimiliert. Um dann jedoch sogleich hinzuzufügen, dass „es einer kritischen Symbiose bedarf. Der Glaube kritisiert die Kultur, und die Kultur bereichert den christlichen Glauben.“<sup>10</sup> Für John Mary Waliggo ist Inkulturation die Bewegung, deren Ziel es ist, das Christentum in Afrika zu verstetigen, indem man es zu einer Volksreligion und einer Art der Lebensführung macht, die kein Feind und keine Anfeindung schwächen oder gar verdrängen kann. Sie ist das fortwährende Streben, das Christentum in den Kulturen der Menschen wahrhaft „heimisch“ zu machen.<sup>11</sup> Alles, was den Inkulturationsprozess ausmacht, fasste Justin Ukpogon mit beredten Worten zusammen: Die Aufgabe des Theologen ist es dabei, der ursprünglichen christlichen Botschaft vor dem kulturellen Hintergrund Afrikas neue Betrachtungsweisen und Ausdrucksformen zu geben. Aufgabe ist es, den christlichen Glauben und die afrikanische Kultur miteinander zu konfrontieren. In diesem Prozess durchdringen beide einander. Der christliche Glaube erleuchtet die afrikanische Kultur,

<sup>9</sup> Peter K. Sarpong, „Evangelism and Inculturation“, in: *West African Journal of Ecclesial Studies* 2 (1990) 1, S. 8.

<sup>10</sup> José Antunes da Silva, „Inculturation as Dialogue“, in: *AFER* 37 (1995) 4, S. 203.

<sup>11</sup> Vgl. John Mary Waliggo, „Making a Church that is Truly African“, in: *Ders., Inculturation. Its meaning and urgency*, Nairobi 1986, S. 12–13.

und die grundlegenden Aussagen zur Offenbarung in der Schrift und der Tradition werden einer kritischen Überprüfung unterzogen, um ihnen eine afrikanische Ausdrucksform zu geben. Am Ende dessen steht die Verzahnung von Glaube und Kultur, die ihrerseits eine neue theologische Betrachtung hervorbringt, die afrikanisch und christlich zugleich ist. Afrikanische Theologie heißt daher, dass der christliche Glaube einen kulturellen Ausdruck erhält.<sup>12</sup>

Einige Theologen betonen die prophetische Rolle der Inkulturation für Kulturen. So schreibt Julien Efoé Pénoukou beispielsweise, Inkulturation impliziere, dass Kulturen für das Evangelium geöffnet und zu Christus bekehrt werden müssen. Das Evangelium seinerseits muss ebenfalls für die afrikanische Kultur geöffnet werden, damit es seine volle Bedeutung entfaltet.<sup>13</sup> In gleicher Weise definiert Aylward Shorter sie als „den fortwährenden Dialog zwischen Glaube und Kultur beziehungsweise Kulturen. Mehr noch: Es ist die schöpferische und dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und der Kultur beziehungsweise den Kulturen.“<sup>14</sup> Weiter heißt es bei Shorter, Tod und Wiederauferstehung Jesu bedingen, dass es Teil der Inkulturation ist, Kulturen zu einem neuen Leben zu führen.<sup>15</sup> Hier erkannte Shorter den engen Zusammenhang zwischen der Inkarnation (Inkulturation) und dem österlichen Geheimnis. Die Väter der Afrika-Synode von 1994 sagen uns, Inkulturation müsse auf sämtlichen Aspekten des Mysteriums Christi gründen, wenn sie die Kultur hinterfragen und transformieren will.<sup>16</sup> Ähnlich klingt dies bei Claude Geffré. Er mahnt, Inkulturation müsse sicherstellen, dass die Botschaft des Evangeliums in jede Kultur eindringt, sie assimiliert oder beeinflusst, ohne dabei

---

<sup>12</sup> Vgl. Justin S. Ukpong, *African Theologies Now: A Profile*, o. O. 1984, S. 30.

<sup>13</sup> Vgl. Julien Efoé Pénoukou, *Églises d’Afrique: Propositions pour l’Avenir*, Paris 1994, S. 10f.

<sup>14</sup> Aylward Shorter, a. a. O., S. 11.

<sup>15</sup> Vgl. ebenda, S. 84–87.

<sup>16</sup> Vgl. Synod Of Bishops, *Special Assembly for Africa*, Message 9, 14 & 16; *Propositio* 28–30; EA 60–61.

ihre Identität zu beeinträchtigen.<sup>17</sup> Ferner muss sie danach streben, die gesamte Kultur einzubeziehen – mit all ihren Werten und Mängeln –, um sie aus den Werten des Evangeliums heraus zu transformieren. Auf diese Weise muss Inkulturation eine gegenseitige Bereicherung bewirken, was in der Regel der Fall ist, wenn Evangelium und Kultur eine Beziehung eingehen.<sup>18</sup> In diesem Sinne ist die afrikanische Inkulturationstheologie ein Versuch der Reflexion afrikanischer christlicher Theologen über das Aufeinandertreffen des Evangeliums Jesu Christi und der afrikanischen Kulturen sowie des afrikanischen Volkes. Sie ist das Bemühen der afrikanischen Christen, die christliche Botschaft zu interpretieren und gestützt auf ihr eigenes kulturelles Erbe Modelle für eine afrikanische Lesart des christlichen Mysteriums zu bieten.<sup>19</sup>

Es ließen sich noch viele weitere Überlegungen afrikanischer Theologen zu Sinn und Signifikanz der Inkulturation aufzählen, aber dazu wurde bereits viel gesagt. Deshalb sei an dieser Stelle nur betont, dass die Inkulturationstheologie in Afrika in der Tat äußerst lebendig ist.

### Inkulturation: Frühere Begriffe

Das bisher Gesagte verdeutlicht, dass die Annahme, die Verwendung des Begriffs „Inkulturation“ hätte im missiologischen Diskurs mit den afrikanischen Theologen begonnen, mit Sicherheit falsch ist.<sup>20</sup> Vielmehr wurde das Wort „Inkulturation“ bereits von Missionstheologen verwendet, bevor die afrikanischen Theologen es sich zu eigen

<sup>17</sup> Vgl. Claude Geffré, *The Risk of Interpretation*, New York 1987, S. 236.

<sup>18</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, Nr. 52.

<sup>19</sup> Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, a. a. O., S. ix.

<sup>20</sup> Pierre Charles war der erste Theologe, der den Begriff in einem 1953 erschienenen Artikel („Missiologie et Acculturation“, S. 15–32) verwendete.

machten. Zuvor operierten sie mit unterschiedlichen Begriffen wie beispielsweise „Adaptation“, um die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und afrikanischen Kulturen zu beschreiben. Jetzt, da sich der Fokus auf einen neuen Begriff verschoben hat, muss man die Frage stellen: Ist dieser Wechsel von „Adaptation“ zu „Inkulturation“ eine rein begriffliche Veränderung oder ein echter Paradigmenwechsel, was das Verständnis des Sendungsauftrags der Kirche im Denken der Theologen angeht? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich mich nachstehend, wenn auch nur kurz, damit befassen, welche Begriffe von afrikanischen Theologen früher verwendet wurden und wie es dazu kam, dass sich der neue Begriff „Inkulturation“ durchsetzte.

Wie bereits eingangs erläutert, war „Adaption“ der erste Begriff, den afrikanische Theologen für die Begegnung des Evangeliums mit der afrikanischen Kultur und der Realität im Allgemeinen nutzten. Laut Peter Schineller bezieht sich der Begriff, der in jüngster Zeit allerdings als inadäquat kritisiert wird, im Grunde auf eine kreativere Methode des pastoralen Wirkens, durch die der Missionar versucht, die christliche Botschaft und Liturgie an die Bräuche derer anzupassen, mit denen er arbeitet.<sup>21</sup> Mehrere Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils bejahen die Notwendigkeit der Adaption – in der Beschreibung derselben Realität, die heute mit dem Wort „Inkulturation“ umschrieben wird.<sup>22</sup> Ein spezieller Anlass, bei dem die Adaption in Frage gestellt wurde, war jedoch die Bischofssynode von 1974 zum Thema der Evangelisierung. Dort erklärten die afrikanischen Bischöfe „die so genannte Theologie der Anpassung für völlig veraltet“.<sup>23</sup> Als neue Strategie beschloss man die Inkarnation des Evangeliums in der afrikanischen Kultur. Die Erklärung erfüllte die

---

<sup>21</sup> Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 16–17.

<sup>22</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Sacrosanctum Concilium, 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964), Nr. 37–40.

<sup>23</sup> Vgl. Bischofssynode, „Declaratio Patrum Synodaliūm“, in: Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi (3a Assemblea Generale, 27 Settembre – 26 Ottobre 1974)*, Rom 1975, S. 146.



afrikanischen Theologen mit neuem Geist, und sie begannen tiefergehende Überlegungen über den Prozess der Inkarnation des Evangeliums in Afrika anzustellen.

Neben „Afrikanisierung“ und „Lokalisierung“ arbeiteten die Theologen auch häufig mit dem Begriff „Indigenisierung“. So schreibt Emmanuel Martey beispielsweise, dass man im Bestreben, die christliche Botschaft mit afrikanischen Idiomen und konzeptuellen Instrumenten auszudrücken, Begriffe wie „Indigenisierung“, „Lokalisierung“ und „Afrikanisierung“ nutzte.<sup>24</sup> Peter Schineller merkt an, dass diese Ausdrücke synonymisch verwendet wurden.<sup>25</sup> Laut Patrick Kalilombe beschreibt Indigenisierung das Bemühen, „christliche Lehre, Kultus, pastorale Praktiken und Kunst zu afrikanisieren, indem man sie in afrikanischer Kultur und religiöser Tradition verankert“.<sup>26</sup> In der Praxis hieß Indigenisierung jedoch die schrittweise Ersetzung ausländischer Missionare durch afrikanisches Personal, um den kirchlichen Strukturen ein „afrikanisches Gesicht“ zu geben, damit die Kirche weniger fremd erscheint. Während des Kampfes um politische Unabhängigkeit in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts warf man der Kirche den Schulterchluss mit dem westlichen Kolonialismus vor.<sup>27</sup> Indigenisierung sollte daher signalisieren, dass die Kirche in Afrika ihre Heimat hat und das Christentum eine wahrhaft afrikanische Religion ist. Wie die Adaption ging die Indigenisierung jedoch nicht über Randaspekte der Liturgie wie die Übersetzung liturgischer Texte, Tanz, Trommelspiel und bunte Gewänder hinaus.<sup>28</sup>

Ein weiterer Begriff, der vorrangig von protestantischen Theologen und Katholiken im südlichen Afrika verwendet wird, ist der

<sup>24</sup> Vgl. Emmanuel Martey, a. a. O., S. 65.

<sup>25</sup> Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 14–24.

<sup>26</sup> Patrick A. Kalilombe, „Black Theology“, in: David Ford (Hrsg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, New York/London 1989, S. 202.

<sup>27</sup> Vgl. Peter K. Sarpong, „Christianity should be Africanized, not African Christianized“, in: *AFER* 17 (1975), S. 322–328.

<sup>28</sup> Vgl. Edward Tamba Charles, *Inculturating the Gospel in Africa. From Adaptation to Incarnation*, S. 10–11.

Begriff der „Kontextualisierung“. Für Letztere ist „Kontextualisierung“ ein Synonym für „Inkulturation“. Konkret bedeutet er das „Verweben“ des Evangeliums mit der jeweiligen Situation. Es wird nicht von Kulturen, sondern von „Kontexten oder Situationen [gesprochen], in die das Evangelium inkulturiert werden muss“<sup>29</sup>. Bonifatius Haushiku (aus Namibia) zufolge „muss eine wahre *kontextuelle* Theologie zwangsläufig eine inkulturierte sein“<sup>30</sup>. Daher ist Kontextualisierung Teil des Prozesses der Inkulturation.<sup>31</sup>

Ferner gibt es den Begriff der „Akkulturation“. In den Schriften der afrikanischen Theologen taucht er nicht häufig auf. In erster Linie findet er sich in den Werken von Anthropologen und Soziologen. Dort bezeichnet er den „kulturellen Kontakt“ beziehungsweise die kulturelle Interaktion, die entsteht, wenn zwei oder mehr Kulturen miteinander in Berührung kommen. Mit dem verwandten Begriff der „Enkulturation“ „beschreiben Anthropologen die Art und Weise, in der ein Individuum in seiner Kultur Kompetenz erwirbt“<sup>32</sup>. Der in der Theologie analogisch verwendete Begriff der „Akkulturation“ bezieht sich auf den Prozess der Einführung des Evangeliums in Kulturen. In diesem Kontext ist er in seiner Bedeutung viel näher an der Inkulturation, weil er das Wechselseitige des Prozesses der Begegnung des Evangeliums mit Kulturen betont. Das Evangelium trifft immer in inkulturiertem Form auf eine Kultur, und zwischen dem Evangelisierer und dem Evangelisierten muss es eine Form der Akkulturation geben, wenn eine wirksame Evangelisierung stattfinden soll.<sup>33</sup> Daher haben Inkulturationstheologen viel von der gängigen

---

<sup>29</sup> IMBISA (Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa), *Inculturation*, Gweru, Zimbabwe 1993, S. 45.

<sup>30</sup> Bonifatius Haushiku, „Being authentic Christians and authentic Africans“, in: *L'Osservatore Romano* (Weekly English Edition), 27. April 1994, S. 14.

<sup>31</sup> Vgl. Edward Tamba Charles, a. a. O., S. 11.

<sup>32</sup> Melville J. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1960, S. x–xi.

<sup>33</sup> Vgl. G. A. Arbuckle, *Earthing the Gospel*, New York 1970, S. 17; Piero Rossano, „Acculturazione del Vangelo“, in: *Evangelizzazione e Culture: Atti*

Definition des Begriffs „Akkulturation“ in der Kulturanthropologie zu lernen.<sup>34</sup>

Und schließlich gibt es noch den Begriff der „Inkarnation“. Inspiriert von der Inkarnationslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als theologische Basis für das Verstehen der verschiedenen Kulturen und Philosophien<sup>35</sup> sprechen afrikanische Theologen heute von der Inkarnation als Modell für die Inkulturation des Evangeliums in Afrika. Häufig wird der Begriff synonymisch mit „Inkulturation“ gebraucht. Justin Ukpong schreibt, dass „Inkarnation“ zu bevorzugen sei, weil der Begriff das „Eintauchen des Christentums in die afrikanische Kultur [bedeutet]: So wie Jesus Mensch wurde, muss das Christentum afrikanisch werden“.<sup>36</sup>

Das Hauptargument der Theologen lautet wie folgt: So wie Jesus Christus, das Wort Gottes, in einer menschlichen Kultur, im jüdischen Umfeld *inkarnierte*, muss es dem Evangelium Jesu Christi erlaubt sein, in einer afrikanischen Kultur und im zugehörigen Kontext inkulturiert (beziehungsweise inkarniert) zu werden (Mt 5,17; Apg 10,34). In diesem Zusammenhang erläutert Edward Tamba Charles, dass der Begriff „Inkarnation“ von den afrikanischen Theologen in zwei Bedeutungen gebraucht wird. In der ersten Bedeutung ist der Prozess der gegenseitigen Durchdringung von Evangelium und Kultur gemeint, durch den Jesus Christus „heute“ in jeder Kultur gegenwärtig ist. In dieser konkreten Bedeutung setzt sich das Ereignis der Menschwerdung Jesu im Laufe der Zeit fort; es findet immer dann statt, wenn das Evangelium ein kulturelles Umfeld durchdringt und die Menschen in Ergebnis dessen Christus in ihrer Mitte als ihren Heiland begrüßen können.

Die zweite Bedeutung bezieht sich auf das einzigartige Ereignis von Bethlehem: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns

---

del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia (5–12 Ottobre 1975, Roma), Rom 1976, S. 104.

<sup>34</sup> Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 22.

<sup>35</sup> Vgl. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: AAS 58 (1966), Nr. 10.

<sup>36</sup> Justin S. Ukpong, *African Theologies Now. A Profile*, Eldoret 1984, S. 27.

gewohnt.“ (Joh 1,14) Das ist die Ur-Inkulturation des Wortes Gottes in Fleisch und Geschichte des Menschen und damit Fundament und Blaupause für jede nachfolgende Inkulturation.<sup>37</sup> Tamba Charles fasst die beiden Bedeutungen wie folgt zusammen: Inkarnation steht im weiten Sinne des Wortes für den allgemeinen, universellen Aspekt: Gott wurde Mensch, der Teil eines bestimmten Volkes ist, und teilt dessen Besonderheiten; er wurde dieser Mensch in diesem Volk. Der allgemeingültige Aspekt der Inkarnation betont „ein Mensch wie alle Menschen“, während der „inkulturative“ Aspekt auf die Unterschiede und Besonderheiten abhebt: ein Mensch, anders als alle anderen Menschen, weil er einem bestimmten Volk und einer bestimmten Kultur angehörte. Wie die Inkarnation findet die Inkulturation nicht im abstrakten Raum, sondern in einem konkreten Kulturraum statt.<sup>38</sup>

Gleichsam als Analogie könnte man dennoch sagen, dass das Evangelium in einer Kultur inkulturiert oder inkarniert werden muss, so wie Jesus Christus, das Wort Gottes, in einer menschlichen Kultur inkarnierte (ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt [Joh 1,14]). Analogie ist ein großartiges Wort. Es schließt das Erkennen von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen zwei oder mehr Realitäten ein. Analogie heißt nicht völlige Identität zwischen den verglichenen Realitäten. Die Menschwerdung Jesu Christi ist ein Mysterium. Sie ist ein göttlicher Akt, ein einzigartiges und völlig singuläres Ereignis. Das Mysterium der Menschwerdung verweist auf andere Realitäten, die über die Frage der Inkulturation hinausgehen. Daher ist der Rückgriff auf den Begriff der „Inkarnation“ durch die Theologen als eine Analogie zu verstehen. Das ist eine grundlegende Klarstellung, die man stets im Hinterkopf behalten sollte, wenn es um die Inkarnation als Prozess der Inkulturation geht.

Einige der oben besprochenen Begriffe tauchen in den Schriften der Theologen nach wie vor auf, allerdings mit anderen Nuancen, die anhand des Kontexts, in dem sie verwendet werden, ermittelt

---

<sup>37</sup> Vgl. Edward Tamba Charles, a. a. O., S. 12.

<sup>38</sup> Vgl. ebenda, S. 73–74.

werden müssen. Keiner von diesen Begriffen wurde von den afrikanischen Theologen jedoch so häufig gebraucht wie der Begriff „Inkulturation“.

All dies zeigt, dass die Verschiebung von Adaption zu Inkulturation (Inkarnationstheologie) in der Tat eine fortschreitende Entwicklung des theologischen Reflektierens über dasselbe Problem darstellt: Evangelium – afrikanische Kulturen. Im Zuge der neuen Entwicklung<sup>39</sup> wurde den Theologen stärker bewusst, dass das Mysterium der Fleischwerdung die Blaupause und das theologische Fundament für den Prozess der Inkulturation darstellen. In diesem Fall hat die Inkarnationstheologie dem Begriff „Inkulturation“ eine neue Bedeutung gegeben, die über seine Verwendung in der Anthropologie hinausgeht. „Inkulturation“ als Begriff, der vor allem den Prozess der Einwurzelung des Evangeliums unter bestimmten Menschen und ihrer Kultur beschreibt, wurde zu einem der Wege, über die die Kirche der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirchengemeinschaft und der Vielfalt der Kulturen nachdrücklicher Ausdruck verleiht.<sup>40</sup> Mehr noch: Die Inkarnationstheologie selbst entfaltet die Dynamik im Prozess der Inkulturation. Die Inkulturation ist ein ständiger Prozess; er muss sich vollziehen, weil sich auch die Kultur weiterentwickelt.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Es ist eine neue Entwicklung, die angeregt von der Missionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die theologischen Untersuchungen in verschiedenen kulturellen Kontexten zugunsten einer echten Inkarnation des Evangeliums in der jeweiligen Gegend fördert. Fazit der Missionstheologie des Konzils ist die Betonung der kulturellen Vielfalt in der Kirche und der Aufgabe der Ortskirchen (in Gemeinschaft mit der Weltkirche) beim Evangelisierungswerk durch Inkulturation in verschiedenen kulturellen Kontexten. Ein weiterer Aspekt dessen ist die Wiederherstellung der Theologie der Wechselseitigkeit durch das Konzil. Jede Ortskirche muss all das annehmen, was die Kirche auf ihrem irdischen Pilgerweg erworben hat, und ist darüber hinaus aufgefordert, mittels Inkulturation etwas aus ihrem kulturellen Umfeld zum Patrimonium der Weltkirche beizutragen (vgl. LG 13; AG 22).

<sup>40</sup> Vgl. LG 4.13; GS 53–62

<sup>41</sup> Vgl. Synod of Bishops, Special Assembly for Africa, Instrumentum Labo-

Faktisch bedeutet all dies, dass der Begriff „Inkulturation“ die Unzulänglichkeiten in der früheren Theologie der Adaption verstärkt oder vielmehr ihre Leerstellen ergänzt. Das impliziert allerdings, dass theologische Forschung als Voraussetzung für eine wirksame Inkulturation stattfinden muss.<sup>42</sup> Theologische Forschung unterstützt die Entwicklung einer neuen kulturellen Sprache für das Wort Gottes und einer neuen kulturellen Form für das Christentum, die im Zuge der Inkulturation entstehen wird.<sup>43</sup> Mit anderen Worten: Theologische Forschung hilft, die wichtigsten Voraussetzungen und Grundregeln für die Inkulturation zu etablieren und die anzuwendenden Grundsätze, Konzepte und Symbole zu definieren.<sup>44</sup> Inkulturation ist nicht auf einen bestimmten Bereich des christlichen Lebens und der christlichen Mission beschränkt, sondern schließt alle Aspekte des Christ-Seins ein.<sup>45</sup> Deshalb muss sich Inkulturation, auch wenn sie auf die Evangelisierung eines bestimmten kulturellen Kontextes abzielt, von den Prinzipien der Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche leiten lassen.<sup>46</sup> Mehr noch: Unabhängig davon, wie erfolgreich die Inkulturation auch sein mag, wird sie doch nie der ersten Inkarnation des Gottessohns gleichkommen.

Im Vergleich zu anderen Bestrebungen in der afrikanischen Theologie ist die afrikanische Christologie der Inkulturation zudem brei-

---

ris, Nr. 65. Im Hinblick auf die verschiedenen Aspekte der Inkulturation, die von den afrikanischen Bischöfen betont wurden, vgl. ebenda, Nr. 18–19.

<sup>42</sup> Vgl. AG 22

<sup>43</sup> Vgl. Thomas Groone, „Inculturation. How to Proceed in a Pastoral Context“, in: Norbert Greinacher/Norbert Mette (Hrsg.), *Christianity and Culture (Concilium 1994/2)*, London/New York 1994, S. 126; David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York 1989, S. 132.

<sup>44</sup> Vgl. Synod of Bishops, Special Assembly for Africa, a. a. O., Nr. 56.

<sup>45</sup> Vgl. Peter Schineller, a. a. O., S. 23.

<sup>46</sup> Johannes Paul II. ruft die Bischöfe als Bewahrer des „Glaubensgutes“ auf, für die Glaubenstreue und die unterscheidende Beurteilung Sorge zu tragen, wofür ein wohlausgewogenes Herangehen an die Inkulturation erforderlich ist (vgl. RM 54).

ter aufgestellt, besser entwickelt und zeigt eine größere Ursprünglichkeit und Vielschichtigkeit der Methode.<sup>47</sup> Für eine nicht unerhebliche Zahl von Theologen ist das „afrikanische Ahnen-Konzept“ das am besten geeignete kulturelle Konzept für eine afrikanische christliche Theologie. Dieser Meinung sind jedenfalls die „Ahnen-Christologen“ wie Bénézet Bujo<sup>48</sup> und Charles Nyamiti,<sup>49</sup> um nur zwei zu nennen.<sup>50</sup> Theologen, die sich mit der Inkulturation in Afrika befassen, bedienen sich des Ahnen-Modells, um eine afrikanische Lesart von Christumysterium, Kirche, Moral und Spiritualität zu liefern sowie afrikanische Formen der liturgischen Feiern zu entwickeln.<sup>51</sup>

### Afrikanische Befreiungstheologie

Die afrikanische Befreiungstheologie hat eine breitere Perspektive und weist eine Vielzahl von Methoden auf. Sie versucht, das Befreiungsthema in den übrigen kulturellen Hintergrund Afrikas sowie den soziopolitischen und ökonomischen Bereich zu integrieren. Zu den Verfechtern der afrikanischen Befreiungstheologie zählen unter anderem Jean-Marc Éla, Engelbert Mveng, Elochukwu Uzukwu und Kwame Bediako. Unsere Analyse der afrikanischen Befreiungstheologie in diesem Aufsatz beschränkt sich aus Platzgründen auf die Theologie von Éla als typischstem Vertreter der afrikanischen Befreiungstheologie. Zu den wichtigsten themenbezogenen Werken des ka-

<sup>47</sup> Vgl. Charles Nyamiti, „Contemporary African Christologies. Assessment and Practical Suggestions“, in: Rosino Gibellini (Hrsg.), *Paths of African Theology*, London 1994, S. 64–65.

<sup>48</sup> Vgl. Bénézet Bujo, *African Theology in Its Social Context*, New York 1992.

<sup>49</sup> Vgl. Charles Nyamiti, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Gweru/Harare 1984.

<sup>50</sup> Vgl. Charles Nyamiti, „African Christologies Today“, in: Robert J. Schreier (Hrsg.), *Faces of Jesus in Africa*, London 1992, S. 11.

<sup>51</sup> Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, a. a. O., siehe vor allem Kapitel 4.

tholischen Priesters und Theologen aus Kamerun zählen seine zwei Magna Opera: *African Cry* (1986) und *My Faith as an African* (1995). Ausgangspunkt der Theologie von Éla ist der Zusammenhang, den es in Afrika zwischen Befreiungs- und Inkulturationswerk geben müsste. Er lehnt eine afrikanische Theologie ab, die sich vorrangig um anthropologische und kulturelle Probleme dreht – als ob Gesellschaft und Kirchen in Afrika „ihre Identität durch bloße Befassung mit anthropologischen und kulturellen Problemen finden könnten“. Seines Erachtens lässt sich diese Beschäftigung mit der kulturellen Identität als Alibi missbrauchen, um die drängenderen Fragen im heutigen Afrika ignorieren zu können. Stattdessen brauchen wir seiner Ansicht nach eine Inkulturation, die relevant für die Kultur ist, die Ergebnis des täglichen Überlebenskampfes der Afrikaner ist. In gewisser Weise steht Éla für einen Mittelweg zwischen Inkulturations- und Befreiungstheologien in Afrika. Deshalb ist es nicht ganz richtig, ihn unter den Autoren der afrikanischen Befreiungstheologie einzuordnen. Eigentlich ist er beiden Seiten zuzurechnen oder als Grenzgänger zu sehen.

In seiner Theologie macht Éla zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen das, was er die Spannungen nennt, die das Leben des einfachen afrikanischen Christen prägen. Für ihn existiert in afrikanischen Kirchen „eine Person als Christ in einer ‚Kirche‘. Ungeachtet von Katechismus und Sakramenten bedeutet dies [...] keinen wirklichen Einfluss auf soziale Probleme. Weil das Christentum der Missionare keine Antworten auf die schwierigen Fragen des täglichen Lebens liefert, halten die Christen weiterhin an den Traditionen ihrer Dörfer oder Distrikte fest.“<sup>52</sup> In dieser Ambivalenz sieht Éla den Ursprung vieler Spannungen, mit denen die Menschen leben müssen. Eine derartige Gemengelage hat Folgen: etwa die Verbreitung und der starke Einfluss von Sekten unter jungen Menschen mit unsicherer Zukunft sowie die höfliche Gleichgültigkeit der afrikanischen Intellektuellen, für die das Christentum eine überholte Religion in einer Welt ist, die sich weiterentwickelt hat. Geht es nach Éla, müsste die

---

<sup>52</sup> Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, New York 1995, S. 33.



Kirche dies zum Anlass nehmen, ihren Glauben und ihre Präsenz in der afrikanischen Gesellschaft auf den Prüfstand zu stellen. Andernfalls verkümmere das Christentum zu einer Religion für Frauen und Kinder.<sup>53</sup> Élas Kritik zielt dabei stets auf die Formen entkörperlichter Spiritualität ab. Keinesfalls glaubt er, die Kirche solle ihr Selbstverständnis nicht aus der sakramentalen und spirituellen Dimension ziehen. Vor dem Hintergrund des Gesagten ließe sich vermuten, Élas Schlussfolgerung bestünde darin, die Kirche aufzurufen, sich stärker für die Stärkung der wirtschaftlichen und politischen Institutionen zu engagieren – was an sich kein schlechter Vorschlag wäre. Das ist jedoch nicht die Richtung, in die sich Élas Theologie bewegt. Stattdessen geht es ihm primär um die Existenz und den Dienst der Kirche unter den Menschen, die Opfer der Geschichte geworden sind. Éla lädt die Kirche ein, ihren gesellschaftlichen Auftrag zu überdenken und eine Alternative zu bieten – eine hoffnungsvollere Geschichte als die Kolonialgeschichte. Die Herausforderung des Evangeliums besteht für Éla im „Umdenken in der gesamten Frage des Verstehens und Erlebens von Glauben“.<sup>54</sup> Für Éla erfordert dies nichts weniger als einen ehrlichen und kritischen Blick auf die gegenwärtigen Modelle von Kirche und die christliche Praxis in Afrika.<sup>55</sup>

Die Wurzel des Problems sieht Éla im kolonialen Erbe und der Geschichte Afrikas. Sie reduzieren die Kirche in Afrika auf die spirituelle Sphäre, in der ihre Existenz als Institution und „ihre Sicherheit nur durch die Obrigkeit gewährleistet wird, wenn die Kirche die Privatisierung und Marginalisierung des christlichen Glaubens hinnimmt“.<sup>56</sup> Dieses Erbe bewirkt jedoch nur, dass die Kirche apolitisch wird und damit das Christentum „auf eine Beziehung mit dem Übernatürlichen“ reduziert – eine Beziehung, die „über dem Tagesgeschehen schwebt [...] ohne Einfluss auf die gesellschaftlichen, wirtschaft-

<sup>53</sup> Vgl. Jean-Marc Éla, *African Cry*, New York 1986, S. 7, 31.

<sup>54</sup> Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, a. a. O., S. xvii.

<sup>55</sup> Vgl. Emmanuel Katongole, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, a. a. O., S. 106.

<sup>56</sup> Jean-Marc Éla, *African Cry*, a. a. O., S. 7, 52.

lichen, politischen und kulturellen Realitäten“.<sup>57</sup> Nach Auffassung Élas wird die Kirche in Afrika – wenn es ihr nicht gelingt, diese Geschichte zu hinterfragen und neu zu besetzen – genau wie die afrikanische Politik und Wirtschaft immer wieder in dieselbe entfremdende Stagnation und paralysierende Konfusion wie die anderen neokolonialen Institutionen rutschen. Genau aus diesem Grund, so Éla, neigen die Kirchen in Afrika zu einem Mangel an Kreativität und Initiative, zu Nachahmung und selbstgefälligem Konformismus. Im Grunde werden selbst die „sogenannten jungen Kirchen mit Symptomen früher Senilität geboren“.<sup>58</sup> Die entscheidende Herausforderung besteht für Éla deshalb darin, dass sich die afrikanischen Kirchen diesem Kolonialerbe stellen und neue Arten der Präsenz und des Handelns entwickeln, die sich abheben von den kolonial geprägten Modellen der scheinbar apolitischen und entmaterialisierten Spiritualität. Weicht man dieser Herausforderung aus, besteht die Gefahr, dass die Kirche selbst und auch ihre Praktiken zum „Ort unserer täglichen Entfremdung werden“.<sup>59</sup>

In einem gemeinsam mit René Luneau verfassten Buch mit dem Titel *Voici le temps des Héritiers: Eglises d’Afrique et voix nouvelles*<sup>60</sup> befasst sich Jean-Marc Éla mit der afrikanischen Zeit in Relation zur Geschichte. In Bezug auf Geschichte geht es ihm zufolge gleichzeitig um das „Gestern“, das „Heute“ und das „Morgen“. Eine derartige duale „Sichtweise“ von Vergangenheit und Zukunft setzt voraus, zur Vergangenheit, zu unseren „gefährlichen“ Erinnerungen<sup>61</sup> und zu unseren pathetischen und heroischen Erinnerungen zu stehen. Zudem braucht es Schöpferkraft, um mit Hoffnung und Optimismus neue Wege in die Zukunft zu gehen. Diese Schöpferkraft bezeichnet Éla als die „Ethik der Grenzüberschreitung zugunsten des erkenntnis-

---

<sup>57</sup> Ebenda, S. 48, 91.

<sup>58</sup> Ebenda, S. 108.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 4.

<sup>60</sup> Jean-Marc Éla/René Lune, Paris 1981.

<sup>61</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society. Towards a Practical Fundamental Theology*, New York 2007, vor allem Kapitel 6.

theoretischen Durchbruchs“.<sup>62</sup> Seine Schöpferkraft mündete darin, dass er seine Erfahrungen als Seelsorger beim Volk der Kirdi im Dorf Tokombèrè im Norden Kameruns in theologischer Form verarbeitete und zu einem theologischen Paradigma machte. Das Ergebnis war eine Theologie der Offenbarung mit der Selbstmitteilung Gottes in Geschichte und Theologie der Erlösung als Befreiung im Namen des göttlichen Königreiches des Friedens und der Gerechtigkeit als zentralem Aspekt.<sup>63</sup>

Wie an anderer Stelle bereits erläutert,<sup>64</sup> muss dieser theologische Ansatz von Éla zu dem in Beziehung gesetzt werden, was der nigerianische Autor und Romancier Chimamanda Ngozi Adichie als „The Danger of a Single Story“ bezeichnet.<sup>65</sup> Für Chimamanda Adichie wird die moderne Geschichte Afrikas stets als singuläre Geschichte erzählt. Die Armut in Afrika ist eine singuläre Geschichte, die Geschichte einer Katastrophe: „Diese singuläre Geschichte ließ keinen Raum dafür, dass die Afrikaner ihren *Pendants in anderen Ländern* in irgendeiner Weise ähnlich sind. Kein Raum dafür, komplexere Gefühle als Mitleid zu empfinden. Kein Raum für eine Assoziierung als gleichberechtigte Menschen.“ Spricht man über die singuläre Ge-

<sup>62</sup> Siehe auch Jean-Marc Éla, „The Memory of the African People and the Cross of Christ“, in: Yacob Tesfai (Hrsg.), *The Scandal of a Crucified World: Perspectives on the Cross and Suffering*, New York 1994, S. 17–35.

<sup>63</sup> Siehe seine Bücher *African Cry* und *My Faith as an African*. Siehe auch Bienvenu Mayemba, „The Promise of a New Generation of African Theologians. Reimagining African Theology with Fidelity and Creativity“, in: Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, a. a. O., S. 158.

<sup>64</sup> Vgl. Francis Anekwe Oborji, „The Role of Story in Nation-Building. A Challenge to the Nigerian Local Church“, in: *Encounter. A Journal of African Life and Religion* 11 (2015), S. 87–107.

<sup>65</sup> Chimamanda Ngozi Adichie, *The Danger of a Single Story*, Rede auf der TEDGlobal Conference, Oxford 2009, [www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story) (10.05.2017); vgl. Francis Anekwe Oborji, *Mission and Reconciliation. Theology and Social Violence*, Rom 2015, S. 318ff.

schichte, muss man jedoch zwangsläufig auch über Macht sprechen. Macht heißt, nicht nur die Geschichte eines anderen erzählen zu können, sondern sie zur bestimmenden Geschichte dieser Person zu machen. Am einfachsten erreicht man das, indem man die singuläre Geschichte immer und immer wieder erzählt. Eine singuläre Geschichte erzeugt Stereotype. Und das große Problem mit Stereotypen ist nicht, dass sie unwahr sind, sondern dass sie ein unvollständiges Bild zeichnen. Sie bewirken, dass eine Geschichte zur einzigen Geschichte wird. Die singuläre Geschichte beraubt Menschen ihrer Würde; sie verstellt uns den Blick für unsere gleichberechtigte Menschlichkeit. Sie betont unsere Unterschiede statt unserer Gemeinsamkeiten. Erzählt man die Geschichte jedoch von Grund auf neu, bekommt man eine andere Geschichte. Das meint der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe, wenn er „eine Ausgewogenheit der Geschichten“ fordert.<sup>66</sup>

Für Jean-Marc Éla muss die Mission der Kirche in Afrika jedoch in den Kontext der Suche nach einer anderen Geschichte (im Sinne von Historie) gestellt werden. Für ihn ist die Suche nach einer anderen Historie keine Suche nach einem anderen großen Narrativ von Afrika. Vielmehr ist sie eine konkrete Praxis, die die Realitäten des Alltags wie Nahrung, Sicherheit, Gemüse, Trinkwasser und Wohnraum einschließt. All dies muss in den Kontext eines Kampfes für eine andere Gesellschaft, eine andere Menschheit, ein anderes System der Produktion, eine andere Form des Zusammenlebens, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft als Ganzes, gestellt werden.<sup>67</sup> „Wir müssen gegen die Kräfte der Entfremdung kämpfen und gleichzeitig den Menschen ihre Verantwortung für sich selbst und ihren Körper zurückgeben, sie lehren, alles zu hinterfragen, was nach Führung und Schicksal riecht.“<sup>68</sup>

Besonders auffällig ist, dass diese Suche nach einer alternativen Historie nicht von der Politik der Inkulturations- oder der Befrei-

---

<sup>66</sup> Vgl. Chinua Achebe, *Home and Exile*, New York 2000.

<sup>67</sup> Vgl. Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, a. a. O., S. 84.

<sup>68</sup> Ebenda, S. 84.

ungstheologie ausgelöst wird und auch nicht in ihr gründet. Diese Theologie strebt danach, ihre soziokulturellen und ethischen Postulate zur Festigung bestehender Strukturen und Systeme einzubringen. Und auch in der Politik der Nationalstaaten und ihren Ideologien (Globalisierung, neue Weltordnung), in welche die Kirche ihre moralischen Grundsätze und spirituellen Anregungen einbringen kann, ist diese Suche nach einer alternativen Historie für Afrika nicht verankert. Für Éla sind das genau jene Ideologien, deren hierarchische Struktur die Muster der Entfremdung und Abhängigkeit verstetigt. Daher findet die Suche nach einer alternativen Historie auf Graswurzelebene in den Gemeinschaften des Glaubens und in den einfachen Realitäten des täglichen Lebens statt. Die Herausforderung ist darin zu sehen, ob die Kirche in Afrika Teil dieses Tagesgeschehens und Teil der Suche nach einer alternativen Historie sein kann. Dazu muss sich die Kirche in Afrika neu erfinden, so Éla. Er schreibt: „In den Kirchen Afrikas [...] ist die Zeit gekommen, das Christentum neu zu erfinden, um es mit unserer afrikanischen Seele zu leben.“<sup>69</sup>

Die Verfechter der Inkulturationstheologie halfen uns, die Inkarnation der Werte des Evangeliums in der afrikanischen Kultur als wichtigste Aufgabe der Kirche für die Zukunft des afrikanischen Christentums und der afrikanischen Gesellschaft zu begreifen. Jean-Marc Éla seinerseits verdeutlicht uns jetzt, dass diese Aufgabe der Inkulturation bedingt, dass sich die Kirche in Afrika neu erfindet. Diese Aufgabe erfordert Mut, weil sie eine gründliche Revision der Theologie und Praxis der Kirche nötig macht. Einerseits mag die Theologie von Éla oberflächlich betrachtet als Antithese zur Theologie der Inkulturation erscheinen. Andererseits ist sie jedoch die Anerkennung der enormen Arbeit, die auf die Verfechter der afrikanischen Inkulturationstheologie bei der Neuerfindung des Christentums für die Zukunft der Kirche auf dem Kontinent wartet.

---

<sup>69</sup> Jean-Marc Éla, *African Cry*, a. a. O., S. 120.

## Afrikanische Theologie der Rekonstruktion: Ursprünge und wichtigste Vertreter

Jean-Marc Éla sieht die Theologen der Inkulturation in der Pflicht, was die „Neuerfindung“ Afrikas angeht. Die Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion sind da anderer Meinung. Ihres Erachtens haben beide afrikanische Theologien – Inkulturation und Befreiung – ihren Zweck erfüllt und folglich mittlerweile ihre Relevanz für die afrikanische Kirche und die gereifte Gesellschaft verloren. Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion forderten, die Rekonstruktion beziehungsweise der Umbau Afrikas solle sich nicht auf die Leitmotive der Inkulturation und Befreiung, sondern auf die biblischen Motive der alttestamentlichen nachexilischen Zeit des Nehemia und die neutestamentliche Wiederauferstehung stützen. Der Aufbau einer neuen Gesellschaft, so ihre Forderung, dürfe sich nicht an der Logik der Marktwirtschaft orientieren, sondern müsse auf der Logik des christologischen Wiederauferstehungsereignisses Jesu Christi basieren.<sup>70</sup>

Die Theologie der Rekonstruktion ist eine relativ neue Strömung in der afrikanischen Theologie. Sie steckt sozusagen noch in den Kinderschuhen. Mit dem Fall des Kommunismus im Jahr 1989 und dem Ende des Apartheidregimes in Südafrika in den frühen 1990ern setzte bei den Protestanten eine Neuorientierung in der afrikanischen Theologie ein. In ihrer frühen Entwicklungsphase erfuhr die afrikanische Theologie der Rekonstruktion institutionellen Rückhalt durch die Kontinentalkonferenzen, die unter Schirmherrschaft der AACC (All Africa Council of Churches) sowie des EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) organisiert wurden. Das war Starthilfe für eine Theologie mit besonderem Fokus auf der gesellschaftlichen Transformation des Kontinents durch die Werte des Evangeliums.

---

<sup>70</sup> Vgl. Kä Mana, *Christians and Churches of Africa. Salvation in Christ and Building a New African Society*, New York 2004, S. 64ff.

Die frühen 1990er waren geprägt von positiven Veränderungen auf afrikanischer und internationaler Ebene – beispielsweise das Ende des Kalten Krieges, in den auch afrikanische Länder jahrzehntelang verwickelt waren. Das Ende des Kalten Krieges fiel zusammen mit dem Fall des Kommunismus. Zuvor war Afrika ein Schlachtfeld gewesen, auf dem der kapitalistische und der kommunistische Staatenblock um geopolitischen Einfluss und Kontrolle über die Natur- und Bodenschätze Afrikas kämpften. Es war auch das Ende der Apartheid in Südafrika sowie der Beginn der Unabhängigkeit von Namibia, Simbabwe sowie Mosambik und Angola. Der Zusammenbruch des Kommunismus und der Beginn der demokratischen Ära in Afrika wurden als Beginn einer *afrikanischen Renaissance* begrüßt. Diese internationale politische Lage erforderte eine neue theologische Antwort in Afrika. Vor 1990 war die afrikanische Theologie vorrangig geprägt vom Ringen um eine afrikanische kulturelle Identität und von der Befreiung von der kolonialen und neokolonialen Ausbeutung des Kontinents durch den Westen. Dieser neue Wind des Wandels gab der afrikanischen Kirche das Gefühl, positiv auf diese neue Situation reagieren zu müssen, die für viele ein Zeichen der Hoffnung war. Auch die Entlassung Nelson Mandelas aus südafrikanischer Haft war für Afrika ein Ereignis mit besonderer Bedeutung. 27 Jahre hatte Mandela bis zu seiner Freilassung am 11. Februar 1990 im Gefängnis verbracht.

Vom 9. bis 16. November 1991 kam der AACC (All Africa Council of Churches) im kenianischen Mombasa zu Beratungen über eine angemessene Antwort der Kirche auf die Post-Apartheid-Ära zusammen. Der anglikanische Erzbischof Desmond Tutu, damaliger Präsident des AACC, bat den kenianischen Theologen Jesse N. K. Mugambi, sich Gedanken über die theologischen Konsequenzen der sich ändernden Lage im südlichen Teil Afrikas und auf dem gesamten Kontinent zu machen. Die Konferenz von Mombasa gab ein Abschlussdokument heraus: *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Mugambi wurde zum Architekten dieses Paradigmenwechsels in der afrikanischen Theologie. Innocent H. Maganya stellt in Frage, ob man im Hinblick auf den sich verschiebenden Fo-

kus von früheren theologischen Schwerpunkten auf das Paradigma der Rekonstruktion wirklich von einem Paradigmenwechsel sprechen kann. Schließlich tauchten die Themen der Inkulturation und Befreiung auch noch später häufig in den Schriften der Verfechter einer Theologie der Rekonstruktion auf. Vielleicht sollte man hier besser von einer „neuen Befreiungstheologie“ oder einem neuen Bewusstsein von der Rolle der Theologen bei der sozialen Transformation der Gesellschaft sprechen.<sup>71</sup>

### Verfechter der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion

Ein weiterer Theologe, der neben Mugambi auf der Mombasa-Konferenz einen Vortrag hielt, war der Südafrikaner Charles Villa-Vicencio. Zugegen in Mombasa war auch Kä Mana (aus der Demokratischen Republik Kongo), der ebenfalls viel über das Thema der Rekonstruktion geschrieben hat. Mugambi, Villa-Vicencio und Kä Mana sind bislang die führenden Theologen auf dem Gebiet der Rekonstruktion. Im Folgenden werden wir versuchen, ihre individuellen Sichtweisen im Hinblick auf die afrikanische Theologie der Rekonstruktion darzulegen – wenn auch nur kurz.

Die Theologie der Rekonstruktion von Mugambi war zunächst Gegenstand eines Buches: *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*. Es erschien 1995. Danach erhielt Mugambi viele konstruktive Anmerkungen, was ihn veranlasste, einen weiteren Band zu diesem Thema herauszugeben: *Christian Theology and Social Reconstruction* (2003). Charles Villa-Vicencio (aus Südafrika) stellte im Rahmen seiner Überlegungen zur Bedeutung der Ereignisse in Südafrika eine Theologie der Rekonstruktion vor, die auf der Achtung der Gesetze und Menschenrechte basiert. Er rief die Kirche auf, sich in den Aufbau eines neuen Südafrika einzubringen. Später fasste Villa-Vicencio diese Gedanken in einem Buch zusammen: *A Theology of Reconstruction. Nation-Building and Human Rights* (1992).

---

<sup>71</sup> Vgl. Innocent H. Maganya, *African Christian Theology of Reconstruction* (unveröffentlichtes Werk) 2014, S. 1.



Das Werk von Villa-Vicencio war zwar zuerst erschienen, Mugambi hatte die Vorstellung von einer Theologie der Rekonstruktion jedoch bereits in den 1990ern im Rahmen der AACC-Konsultationen propagiert. Ausgerechnet die *Perestroika* (Umbau des sowjetischen Systems der Politik und Wirtschaft), die ungewollt zum Zusammenbruch der alten UdSSR führte, trug dazu bei, die Idee der Rekonstruktion bekannt zu machen. Für Mugambi haben die Paradigmen der Inkulturation und Befreiung, in deren Rahmen sich afrikanische Theologien bewegten, seit dem Ende des Kalten Krieges für die afrikanische Theologie ausgedient. Beide waren die Antwort auf eine Situation der kirchlichen und kolonialen Knechtschaft, die es in dieser Form nicht mehr gibt. An die Stelle des Inkulturations-/Befreiungsparadigmas, das in erster Linie „reaktiv“ war, müssen wir eine „proaktive“ Theologie der Rekonstruktion treten lassen. Anstatt auf das Primat der Befreiung gegenüber der Inkulturation oder umgekehrt zu pochen – ein beliebtes „Spiel“ in afrikanischen Theologien –, fordert Mugambi eine innovative Transzendenz beider. Als Mugambi und Villa-Vicencio die Theologie der Rekonstruktion erstmals vorstellten, gingen sie von der Annahme aus, dass die Zeit des Widerstands – prägend für die Inkulturations- und Befreiungsbewegung – vorbei ist. Mugambi stellte die Relevanz der Befreiungstheologie und den methodischen Ansatz der afrikanischen Theologen in Frage. Für ihn stehen bei den Paradigmen der Inkulturation und der Befreiung die negative Rolle westlicher Missionare und der negative Einfluss des Westens auf Afrika im Mittelpunkt. Seines Erachtens ging es bei der Inkulturations- und Befreiungsbewegung um den Kampf gegen äußere Kräfte. Mugambis Ziel war es, eine von ihm als reaktiv empfundene Theologie hinter sich zu lassen und zu einer konstruktiven Theologie zu gelangen.<sup>72</sup> Deshalb forderte er Selbstkritik. Diese Kritik schließt die bisher verwendete Methodik sowie die akademische Ausbildung afrikanischer Theologen ein.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 3.

<sup>73</sup> Vgl. Jesse N. K. Mugambi, *Christian Theology and Social Reconstruction*, Nairobi 2003, S. 23.

Für Mugambi hatten Inkulturation und Befreiung mit dem Ende des Kalten Krieges ihren *raison d'être* verloren. Das Exodus-Motiv der Befreiung war für ihn irrelevant. Es war die Zeit gekommen, nach Leitmotiven zu suchen, die als Inspiration für die Rekonstruktionsbewegung dienen konnten. Gemeinsam mit Charles Villavicencio schlug er die nachexilischen Motive als geeignete Leitmotive für eine Theologie der Rekonstruktion vor, die dem nationalen Aufbau verpflichtet ist. Mugambi hinterfragt die früheren theologischen Modelle. Seine Theologie scheint sich jedoch im Wesentlichen auf das kulturelle und religiöse Erbe Afrikas zu stützen. War es nicht dasselbe Ziel, mit dem die Verfechter der Inkulturation angetreten waren: nämlich die Zurückeroberung des Wertes der kulturellen und religiösen Identität Afrikas? Mugambi fordert die Re-Mythologisierung afrikanischer Mythen und Symbole zur Wiederbelebung afrikanischer kultureller Werte. Auch wenn er die Befreiungsbewegung als eine reaktive Bewegung ablehnt, sucht seine Theologie der Rekonstruktion in gewissem Maß die Schuld bei westlichen Missionaren. Zudem beharrt Mugambi in seiner Theologie stark auf der physischen Rekonstruktion Afrikas. Die Opfer der verschiedenen Krisen bleiben dabei ausgeklammert. Auch spricht er nicht von Versöhnung und Vergebung als Wege der Wiederherstellung der zerrütteten menschlichen Leben vieler Afrikaner. Wir räumen an dieser Stelle ein, dass uns noch keine afrikanischen Theologen begegnet sind, die sich mit der Rekonstruktion aus der Sicht der Opfer der Konflikte auf dem Kontinent befassen.<sup>74</sup> Dennoch ist es die Stärke seines Denkens, dass Rekonstruktion ein ökumenisches Projekt ist. Alle Kräfte müssen wie zur Zeit des Nehemia für das Projekt des Neuaufbaus von Afrika mobilisiert werden. Wie hätte es sonst anders sein können? – schließlich wurden die Überlegungen zur Theologie der Rekonstruktion vom All Africa Council of Churches ausgelöst, der ein ökume-

---

<sup>74</sup> Das Thema der Versöhnung aus Sicht der Opfer ist einer der zentralen Punkte, mit denen ich mich in meinem letzten Buch befasst habe. Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Mission and Reconciliation. Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Rom 2015, S. 137ff.

nisches Gremium ist. Der ökumenische Aspekt ist vielleicht Mugambis größter Beitrag zum Umbau des Kontinents. Das steht im Einklang mit der zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (2009). Die Zusammenarbeit mit anderen Christen ist von großer Bedeutung.<sup>75</sup> Mugambi argumentiert, dass die Kirchen als Katalysator wirken müssen, wie sie dies im Europa zum Ende des Mittelalters taten. In der Tat spielten die Kirchen, die politischen Veränderungen in den frühen 1990er begleitend, eine entscheidende Rolle. Sie unterstützten in großen Teilen diesen neuen Wind des Wandels auf dem afrikanischen Kontinent.<sup>76</sup>

Villa-Vicencio seinerseits argumentiert, dass die Aufgabe der Befreiungstheologen im Wesentlichen darin bestanden hatte, zu allen Formen der Unterdrückung „Nein“ zu sagen. Er pflichtet Mugambi bei, dass Afrika eine Theologie braucht, die mehr als eine Theologie des Widerstands ist. Ihm zufolge war für die afrikanische Kirche die Zeit gekommen, den Schritt vom prophetischen „Nein“ zum prophetischen „Ja“ zu gehen. Dieses „Ja“ ist ein „Ja“ für Optionen der politischen und gesellschaftlichen Erneuerung.<sup>77</sup> Diese neue Ära ist keine Ära des Widerstands und gewaltsamen Kampfes mehr, wie dies zu Zeiten der Apartheid der Fall war. Die Apartheid gibt es nicht mehr, und die neue Ära ist eine Ära des Friedens und der Gerechtigkeit. Villa-Vicencio sagt, dass sich die Kirche ihrer Verantwortung stellen muss, „um die Gerechtigkeit wieder herzustellen und die menschliche Würde zu bejahen – im Kontext der bevorstehenden Herrschaft Gottes – [...] um sich mit anderen zu verbünden und dafür zu sorgen, dass das „Neue“, das in dieser Region entsteht, in der eine Erneuerung jetzt möglich zu sein scheint, eine qualitative Verbesserung gegenüber dem Alten darstellt“<sup>78</sup>. Die Theologie von Villa-Vicencio

<sup>75</sup> Vgl. Synod of Bishops, II Special Assembly for Africa, *The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace*, Instrumentum Laboris, 129.

<sup>76</sup> Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 4.

<sup>77</sup> Vgl. Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human Rights*, Cambridge 1992, S. 1.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 3.

gründet auf der Überzeugung, dass Südafrika in der Post-Apartheid-Ära eine andere Art von Befreiungstheologie braucht, die auf Menschenrechten, Gerechtigkeit und Gesetzestreue basiert. Für ihn bilden sie die Basis für eine Erneuerung der Gesellschaft. Religion und Gesetz sind in seinen Augen der entscheidende Punkt, an dem theologisches Wachstum stattfinden muss.<sup>79</sup> Er ruft alle Südafrikaner zur Heimkehr auf, um eine neue Gesellschaft aufzubauen, die auf Gerechtigkeit und Menschenrechten gründet. Innocent H. Maganya fragt jedoch mit Recht: Wie können Menschen, die noch die Narben der Wunden der Vergangenheit tragen, zur Zusammenarbeit in der Lage sein? Es hat den Anschein, als hätte Villa-Vicencio etwas vorschnell einen auf den Menschenrechten gründenden Umbau aufgerufen. Zuvor müssen noch einige Bedingungen erfüllt werden. Wie auch bei Mugambi finden bei ihm die Opfer des Apartheid-Systems keine Berücksichtigung.<sup>80</sup>

Von den vielen Büchern von Kä Mana zum Thema der afrikanischen Theologie der Rekonstruktion muss nur eines genannt werden: *L'Afrique va-t-elle mourir: Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique* (1991). Kä Mana beginnt mit einer erhellenden kritischen Analyse der afrikanischen Realität. Dazu bedient er sich desselben methodischen Ansatzes wie Mugambi. Seine zentrale These lautet, dass die afrikanische Krise auf einer tiefen Ebene zu verorten ist: auf der Ebene des gesellschaftlichen *imaginaire*, also der Vorstellungswelt der Afrikaner mit ihrem magisch-religiös geprägten Denken. Seines Erachtens ist das Konzept der Rekonstruktion ein politisches Thema, das die Mobilisierung kreativer Kräfte des Einzelnen, der Kirchen und der afrikanischen Gesellschaften zum Gegenstand und eine tiefgreifendere Transformation in allen Bereichen und auf allen Ebenen – Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur – zum Ziel hat.<sup>81</sup> In der Tat ist die Rekonstruktion der Beginn eines Umbau-

<sup>79</sup> Vgl. ebenda, S. 12.

<sup>80</sup> Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 5.

<sup>81</sup> Vgl. Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993, S. 57–61.

prozesses von Denkweisen, Gesellschaften und Einstellungen.<sup>82</sup> Kä Mana schlägt ein Modell der Rekonstruktion von Afrika vor, das sich auf die Theologie der Wiederauferstehung und der Erlösung in Christus stützt. Dabei verweist er auf den *Isis-Osiris*-Auferstehungsmythos der ägyptischen Mythologie – ihr Ringen um Leben und Wandel der Existenz – sowie auf das Leitbild von Leben, Tod und Wiederauferstehung des Christusereignisses. Ausgehend von diesen verschiedenen Hintergründen schlägt Kä Mana eine neue Gesellschaft vor, die den Schritt von der politischen Ethik zur christologischen Ethik und Politik geht. Die Christen unserer Tage sind aufgerufen, Jesus Christus in der Öffentlichkeit als den Horizont unserer Existenz beziehungsweise als den zu propagieren, vor dem die Menschheit neu zu erschaffen ist. Die Theologie der Rekonstruktion ist verbunden mit der Herausforderung, was im Spannungsfeld zwischen der Logik der Marktwirtschaft und der Logik der Liebe in Verkörperung Christi zu tun ist. In diesem Sinne muss der Umbau Afrikas mit den Grundsätzen der Strukturierung unseres sozialen Bewusstseins beginnen: Die Diktatur des Bauches, die Diktatur der Entfremdung und der Machtlosigkeit sind die Arena, von der das Ringen um die Zukunft ausgehen muss. Auf dem Spiel stehen dabei die Änderung dieser Realitäten und die Etablierung eines neuen Denkens zur Förderung eines „Afrika“, dessen Schicksal in den eigenen Händen liegt. Das ist weder Optimismus noch Pessimismus, sondern schlicht der Wunsch nach Hoffnung in den Aufbau einer neuen Gesellschaft.<sup>83</sup>

Mugambi, Villa-Vicencio und Kä Mana sind bislang die führenden Theologen auf dem Gebiet der Rekonstruktion. Andere setzten sich jedoch mit ihren Werken auseinander und begleiteten die Entwicklung dieses neuen Paradigmas mit konstruktiven Impulsen. Zu ihnen zählt Tinyiko Maluleke. Er fragt, ob es von den Verfechtern der Theologie der Rekonstruktion wirklich weise ist, die Afrikaner aufzufordern, ihre frühere Geschichte und Kultur zu vergessen, um

---

<sup>82</sup> Vgl. Kä Mana, *La Nouvelle Évangélisation en Afrique*, Paris 2004, S. 163.

<sup>83</sup> Vgl. Kä Mana, *Christians and Churches of Africa*, siehe vor allem Kapitel 12.

sich den neuen Herausforderungen zu stellen. Maluleke glaubt, dass die Autoren der Theologie der Rekonstruktion zu schnell von Ägypten nach Kanaan, vom Exil in die nachexilische Zeit springen und dabei die gewundene und lange Reise in die Wildnis überspringen. Der afrikanische Kontinent und seine Menschen verbrachten seit Beginn der Moderne eine lange Zeit in der Wildnis. Jede afrikanische Theologie, die diese Erfahrung ignoriert oder die Menschen in Afrika auffordert, ihre Vergangenheit und ihre geschichtlichen Erfahrungen in der Eile des Umbaus in den entstehenden Realitäten zu vergessen, ignoriert einen wichtigen Punkt in der kontextuellen Realität der Afrikaner sowie einen zentralen methodischen Ansatz.<sup>84</sup>

Interessant ist, dass es seitens der katholischen Theologen nichts zum Thema der Theologie der Rekonstruktion gibt. Die einzige Ausnahme bilden hier die letzten Werke von Jean-Marc Éla (*Repenser la Théologie Africaine*, 2003). Wie wir eingangs erläuterten, befasst sich seine Theologie nicht direkt mit dem Thema der Rekonstruktion, sondern schließt sich der Auffassung von Mugambi an: Es gab eine Krise der Hermeneutik der afrikanischen Theologie, die eine neue Art des Betreibens von Theologie auf dem Kontinent erforderte.

## Der Beitrag der Theologinnen in Afrika

Nicht vergessen wollen wir den Beitrag der afrikanischen Theologinnen bei der Suche nach einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie. Sie beschreiten in der Tat einen völlig neuen Weg innerhalb der afrikanischen Theologie.<sup>85</sup> „Frauenfragen“ standen seit den 1980ern auf der Agenda der EATWOT und vieler kirchlicher Organisationen. Man muss den männlichen Theologen jedoch vorwerfen,

---

<sup>84</sup> Tinyiko S. Maluleke, a. a. O., S. 496.

<sup>85</sup> Auch wenn dies nicht Gegenstand dieses Artikels ist, sei doch so viel gesagt, dass afrikanische Theologinnen wichtige Akteure bei der Forderung nach einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie sind. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen aus ihren Reihen weist in diese Richtung.

dass diese Fragen keine unmittelbare und uneingeschränkte Akzeptanz fanden. Die EATWOT hatte von Beginn an einen hohen Frauenanteil. Die Frauen hatten jedoch das Gefühl, dass „unsere Stimmen trotz unserer sichtbaren Präsenz nicht gehört wurden [...] Wir wollen jedoch gehört werden. Dies mündete in der Gründung eines Frauenausschusses innerhalb der EATWOT“<sup>86</sup>. Unter der Schirmherrschaft der EATWOT fand im Jahr 1986 im mexikanischen Oaxtepec eine wichtige Umfrage unter Frauen aus der dritten Welt statt. Als eines der Ergebnisse dieser Veranstaltung erschien das Buch *With Passion and Compassion*.

Auf dem afrikanischen Kontinent kamen afrikanische Theologinnen jedoch erstmalig im August 1986 in Yaoundé (Kamerun) zusammen. Dort diskutierten sie über Themen, die sie für die Entwicklung der afrikanischen Theologie für wichtig erachteten. Folgende Themen wurden unter anderem behandelt: a) Frauen und die Kirche, b) Frauen und die Bibel, c) Frauen und Theologie, d) Frauen und Christologie, e) Frauen und Befreiungskampf, f) Frauen und Spiritualität. Für die Teilnehmer des Kongresses von Yaoundé zeigt die spirituelle Erfahrung des Lebens, dass Gott sich unterschiedslos jedem Menschen auf eine Art und Weise hingibt und *offenbart*, die nur er selbst kennt. Deshalb luden die afrikanischen Theologinnen auf dem Kongress die Kirche ein, den Frauen ihren rechtmäßigen Platz zu geben – auch innerhalb der kirchlichen Strukturen. Laut ihnen betrachtet die afrikanische Anthropologie den Menschen als zweidimensionales Wesen: Mann und Frau, männlicher und weiblicher Teil; ein Mann ohne Frau ist kein vollständiger Mensch, sondern nur eine Art Entwurf; dasselbe gilt für eine Frau ohne Mann. Mann und Frau ergänzen einander zum vollständigen Menschen: Als Mann und Frau schuf Gott uns. Alle Strukturen – in Politik, Wirtschaft, Kultur oder Religion – bestehen aus Institutionen, an deren Basis die Komplementarität des Von-Gott-als-Mann-und-Frau-Geschafenseins zu finden ist. In diesem Fall äußert sich das komplementäre

---

<sup>86</sup> Virginia M. M. Fabella/Mercy Amba Oduyoye (Hrsg.), *With Passion and Compassion*, New York 1988, S. x.

Wesen der Menschen – männlich und weiblich – in ihren Rollen und Funktionen.

Nach 1986 gab es für die afrikanischen Theologinnen weitere Gelegenheiten der Begegnung, vor allem im Rahmen des sogenannten *Circle of Concerned African Women Theologians*, den Mercy Amba Oduyoye aus Ghana ins Leben gerufen hatte. Auf verschiedenen Treffen und Kongressen äußerten sie sich aus kultureller und religiöser Perspektive zum Thema „Afrikanische Frauen“. Zu den führenden Stimmen unter den afrikanischen Theologinnen zählen unter anderem: Mercy Amba Oduyoye, Bernadette Mbuy Beya, Anne Nasimiyu-Wasike, Teresa Okure, Theresa Souga, Elizabeth Amoah und Luise Tappa. Der Circle of Concerned Women in Theology mit seinem Biennial Institute of African Women in Religion and Culture wurde im Jahr 1989 im ghanaischen Accra gegründet. Einige der in Accra gehaltenen Vorträge erschienen später als Buch: *The Will to Arise*.<sup>87</sup> Dem folgte die Gründung einer afrikaweiten multireligiösen Frauenorganisation, dem Circle of Concerned Women Theologians (CIRCLE), zunächst unter der Leitung von Mercy Oduyoye aus Ghana, gefolgt von Musimbi Kanyoro aus Kenia und Isabel Phiri aus Malawi. Eines der konkreten Ziele von CIRCLE war die Schaffung von afrikanischer Frauenliteratur. Und das Ergebnis war in der Tat beeindruckend. Es wäre ein Fehler, den Einfluss von CIRCLE nur auf die Veröffentlichungen zu beschränken, die direkt mit ihren Beratungen im Zusammenhang standen. CIRCLE gelang es, Raum und Inspiration für den Dialog und die Veröffentlichung von Werken durch afrikanische Frauen zu schaffen.

Während sich die Autoren der verschiedenen Strömungen innerhalb der afrikanischen Theologie in den vergangenen 50 Jahren für die *Validität* des afrikanischen Christentums und die *Legitimität* der afrikanischen Kultur stark machten, schlägt die Theologie der Frauen einen neuen Weg ein. Diese Theologie äußert auf eine Art Kritik an der afrikanischen Kultur und am afrikanischen Christentum, wie es

---

<sup>87</sup> Mercy Amba Oduyoye/Musimbi R. A. Kanyoro (Hrsg.), *The Will to Arise. Women, Tradition and the Church in Africa*, New York 1992.



frühere afrikanische Theologien nicht vermochten. Von diesen Theologien afrikanischer Frauen können wir lernen, wie wir authentisch afrikanisch und dennoch kritisch gegenüber bestimmten Aspekten der afrikanischen Kultur sein können. Afrikanische Theologinnen lehren uns, die afrikanische Kultur zu kritisieren, ohne sie zu verunglimpfen. Manch einer prognostiziert, dass die afrikanische Theologie im 21. Jahrhundert noch stärker vom Gender-Aspekt geprägt sein wird. „Allen Theologen und afrikanischen Kirchen ist angeraten, diesem Umstand Rechnung zu tragen.“<sup>88</sup>

### Auf dem Weg zu einer neuen Hermeneutik für die afrikanische Theologie

Der Kameruner Valentin Dedji kommt in seiner Untersuchung der Werke führender Verfechter der Theologie der Rekonstruktion in Relation zur Inkulturationstheologie in Afrika zu einigen konstruktiven Erkenntnissen. Unter dem Strich konstatiert er, dass die afrikanische Theologie vor einem neuen hermeneutischen Problem steht. In seinem Buch mit dem Titel *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology* kritisiert Dedji den Beitrag folgender „Rekonstruktivisten“ und „Inkulturationisten“: Mugambi, Kä Mana, Éla, Bujo, Mveng, Uzukwu und Bediako, um nur einige zu nennen. Seines Erachtens verfolgen all diese afrikanischen Theologen ein gemeinsames Interesse. Dedjis Werk ist interessant. Er schreibt, dass die entscheidende Frage im heutigen Afrika keine Frage von Evangelium und Kultur, sondern von Evangelium und Gerechtigkeit ist. Er fordert eine afrikanische Theologie, die biblischen Leitbildern wie Rekonstruktion, Vergebung und Buße Vorrang gibt. Dedji entwickelt diese Themen jedoch nicht in Bezug auf die früheren Strömungen in der afrikanischen Theologie. Vielmehr finden sich bei ihm wichtige Themen für das heutige Afrika, die in den frühen Werken der Verfechter der afrikanischen Inkulturations-, Befreiungs- und Re-

<sup>88</sup> Tinyiko S. Maluleke, „African Theology“, a. a. O., S. 494f.

konstruktionstheologie fehlen.<sup>89</sup> Glücklicherweise erhielten die Themen Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in einigen jüngeren Werken afrikanischer Theologen und auch in den seelsorglichen Anliegen der afrikanischen Bischöfe zuletzt größere Aufmerksamkeit.<sup>90</sup>

In seinem Beitrag, in dem er eine neue Hermeneutik für die afrikanische Theologie fordert, bringt Emmanuel Katongole, ein katholischer Theologe aus Uganda (den wir an früherer Stelle bereits zitierten) die Dimension der „Geschichte und Imagination“ in den theologischen Diskurs ein. Für ihn muss sich die afrikanische Theologie unserer Tage mit der Frage der Geschichten und ihrer Rolle bei der gesellschaftlichen Erneuerung des Kontinents befassen. Kernstück von Katongoles Theorie der Geschichte als neue Hermeneutik der afrikanischen Theologie ist die Überzeugung, dass im Hinblick auf den Verlauf der gesellschaftlichen Erneuerung Afrikas und die Rolle der Ortskirche nicht ignoriert werden darf, dass es in der Politik immer um Geschichten und Imagination geht. Katongole scheint mit Jean-Marc Éla darin konform zu gehen, dass die afrikanische Theologie das in der Gemeinde verankerte Theologisieren „von unten“ nicht außer Acht lassen darf. Für Katongole ist es jedoch diese narrative Ebene der Geschichten, auf der eine neue Diskussion über die christliche theologische gesellschaftliche Erneuerung im afrikanischen Kontext basieren muss.<sup>91</sup> Der neue Diskurs der afrikanischen Theologie dreht sich um Geschichten und Imagination, vor allem die Geschichte von der Erneuerung des Kontinents und die Rolle

---

<sup>89</sup> Vgl. Valentin Dedji, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Nairobi 2003, S. 48.

<sup>90</sup> Sie bildeten den Gegenstand beider Bände, die kürzlich vom nigerianischen Jesuiten und Theologen, Agbonkhanmeghe E. Orobator herausgegeben wurden. Dabei handelt es sich um: Agbonkhanmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Reconciliation, Justice and Peace. The Second African Synod*, New York 2011; Ders. (Hrsg.), *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Nairobi 2014. Der erste Band war eine Sammlung von Aufsätzen zum Thema „Zweite Synode der Bischöfe für Afrika“, die im Jahr 2009 in Rom stattfand.

<sup>91</sup> Vgl. Emmanuel Katongole, a. a. O., S. 2.

der Ortskirche bei diesem Vorhaben. Dabei stellt sich die Frage, was christliche und afrikanische Geschichten im theologischen Diskurs in Bezug auf die Erneuerung Afrikas bewirken können – sofern sie überhaupt etwas bewirken können.<sup>92</sup> Einen Beitrag zu dieser Debatte leistete Bievenu Mayemba, ein kongolesischer Jesuitenpriester. Mayemba schreibt, eine Geschichte erzählt von der Vergangenheit, stützt uns in der Gegenwart und bereitet uns auf die Zukunft vor: „Das schließt die Erinnerung an die Vergangenheit und Erinnerungen der Zukunft ein. [...] Ferner schließt es ein Versprechen ein und mahnt uns, dass wir nicht nach vorn gehen sollen, ohne zurückzuschauen.“<sup>93</sup> Schließlich ist unsere afrikanische Erinnerung trotz der phänomenologischen Interpretation des afrikanischen Verständnisses von Zeit eines John Mbiti zukunftsorientiert.<sup>94</sup> Chinua Achebe zufolge blicken wir zurück in die Vergangenheit auf den Mythos unserer Ahnen zum Wohle der Zukunft und zukünftiger Generationen.<sup>95</sup>

## Schlusswort

Die gegenwärtige Debatte über die Notwendigkeit einer neuen Hermeneutik in der afrikanischen Theologie ist ein begrüßenswertes Zeichen. Diese Welle der theologischen Kreativität in afrikanischen Kirchen signalisiert, dass die afrikanische Theologie eine dynamische, wachsende, facettenreiche und dialektische Bewegung ist, die diachronisch und synchronisch auf Kontextualisierung und permanenter Selbstreflexion fußt. Damit die afrikanische Theologie wachsen

<sup>92</sup> Vgl. ebenda, S. 2f.

<sup>93</sup> Bienvenu Mayemba, „The Promise of a New Generation of African Theologians. Reimagining African Theology with Fidelity and Creativity“, in: Agbonkhianmeghe E. Orobator (Hrsg.), *Theological Re-imagination. Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, a. a. O., S. 158.

<sup>94</sup> Vgl. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Oxford <sup>2</sup>1989, vor allem Kapitel 3.

<sup>95</sup> Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958, S. v.

und bedeutungsvolle Paradigmenwechsel bewirken kann, darf der bereits gewonnene Boden nicht ignoriert werden. Das soll verhindern, dass ungebremst eine endlose Zahl vorgeblich „neuer“ und „projektiver“ afrikanischer Theologien entsteht, die nicht immer umfassend der bereits geleisteten Arbeit Rechnung tragen. Wir müssen verhindern, dass das Praktizieren afrikanischer Theologie wie eine belanglose Denkübung ohne Bezug zum afrikanischen christlichen Leben oder früheren Theologien wirkt.<sup>96</sup>

Es ist unsere Überzeugung, dass die afrikanische Theologie in all ihren Varianten im Verlauf der vergangenen 50 Jahre eine solide Basis gelegt hat, auf der wir den Herausforderungen der Zukunft begegnen können. Die afrikanische Inkulturationstheologie bleibt das Fundament, auf dem sich andere Strömungen der afrikanischen Theologien herausbildeten und entfalten konnten. Noch immer gibt sie der afrikanischen Theologie ihre Identität und lässt sich daher im gegenwärtigen Dispens nicht als irrelevant verwerfen. Was wir heute brauchen, ist eine Zusammenarbeit unter den Theologen, weil alle ein gemeinsames Interesse zu einen scheint – nämlich die Transformation Afrikas durch die Werte des Evangeliums und die authentische Matrix des kulturellen Erbes Afrikas.<sup>97</sup>

Das steht im Einklang mit der Vorstellung der Theologen von einer integrativen afrikanischen Theologie.<sup>98</sup> Es geht heute nicht nur um einen Wechsel von einer Strömung der afrikanischen Theologie zu einer anderen. Es geht um eine Änderung der Methodik. Es ist an der Zeit, dass sich das theologische Denken an der Praxis orientiert. Die Ära der schönen und verständlichen theoretischen Erläuterungen in der Theologie ohne jede praktische Anwendung auf die konkrete Situation der Menschen in Afrika steht heute vor ihrem Ende.<sup>99</sup> Wie wir schon oben darlegten, hatten die Theologen auf der gesamtafrikanischen Konferenz von 1977 in Accra bereits eine neue

---

<sup>96</sup> Vgl. Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa*, New York 1984, S. 8.

<sup>97</sup> Tinyiko S. Maluleke, a. a. O., S.496–497.

<sup>98</sup> Vgl. Emmanuel Martey, a. a. O., S. 141.

<sup>99</sup> Vgl. Innocent H. Maganya, a. a. O., S. 7.

theologische Methodik gefordert, die Rechenschaft ablegt vor den Menschen in Afrika, eine Theologie, die den Fragen der gesellschaftlichen Transformation Afrikas Rechnung trägt, weil sie sich mit der Frage des Glaubenseinsatzes auf dem Kontinent auseinandersetzt.<sup>100</sup> Aus diesem Blickwinkel betrachtet, liegt die Stärke der afrikanischen Theologie in der Tatsache, dass sie danach strebt, theoretische und akademische Arbeit mit gesellschaftlichem und praktischem Engagement in Einklang zu bringen. Und das ist es, was in der Zukunft den Unterschied ausmachen wird.

---

<sup>100</sup> Vgl. Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), a. a. O., S. 193.