

# Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

## **Für eine Perichorese von Evangelium und Kultur. Eine Bemerkung zur Dynamik der Inkulturation in der afrikanischen Theologie**

von Rodrigue Naortangar

Die Dynamik zu rekonstruieren, die die Ausarbeitung von Modellen der Inkulturation des Evangeliums innerhalb der afrikanischen Theologie bestimmt hat, um einige Sackgassen und einige vielversprechende Wege aufzuzeigen: Das ist das Ziel dieses Beitrages. Es handelt sich dabei weniger darum, die Spuren und erschlossenen Wege der Inkulturationsmodelle im Detail nachzuzeichnen – dies lässt die knapp bemessene Länge dieses Beitrags kaum zu –, sondern die grundlegende Richtung aufzuzeigen, in die sich diese Modelle einordnen, mit dem Ziel, die Wege, die in Sackgassen münden, und die künftigen Wege auszumachen. Dieses Unterfangen der Erkundung ist von der Vorstellung geleitet, die den Begriff der Perichorese trägt. So wie die Beziehung zwischen den drei göttlichen Personen von der gegenseitigen Durchdringung geprägt ist, ohne dass es zu einer Vermischung kommt, so darf auch das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur, um das es bei der Inkulturation geht, weder eines der Verschmelzung noch eines der Trennung sein. In einem ersten Schritt wird diese Vorstellung erläutert, und erst danach wird in einem zweiten Schritt die Grundlage der Theologien der Inkulturation innerhalb der afrikanischen Theologie freigelegt. Zum Schluss werde ich sowohl die Sackgassen als auch die zukunftsweisenden Wege aufzeigen, die sich aus diesem Hintergrundraaster ergeben.

## Die Inkulturation als Perichorese von Evangelium und Kultur

Als Schlüsselbegriff der systematischen Theologie qualifiziert die Perichorese (*perichóresis*) oder in der lateinischen Form die *circumincessio* die Beziehung der Einheit und wechselseitigen Durchdringung der drei göttlichen Personen.<sup>1</sup> Johannes Damascenus (650–754) hatte mithilfe dieses Begriffs den Beziehungscharakter der drei göttlichen Personen erläutert und ihr Wesen im Sinne einer dynamischen Gemeinschaft gekennzeichnet: Durch die reziproke Weise ihrer Beziehung sind sie untrennbar, doch sie durchdringen einander, ohne miteinander zu verschmelzen oder sich zu vermischen.<sup>2</sup> Diese Beziehung der drei göttlichen Personen untereinander ist in der Bulle Cantate Domino des Konzils von Florenz (1439) formuliert worden.<sup>3</sup> Dennoch wurde der Begriff „Perichorese“ zuerst in der Theologie im Zusammenhang der Christologie von Gregor von Nazianz (329–390) eingeführt und von Maximus Confessor (580–662) weiterentwickelt, um die Einheit der zweifachen Natur Christi, der göttlichen und der menschlichen, zum Ausdruck zu bringen. So sind die Seele und der Leib voneinander unterschieden, aber sie bilden eine Einheit inner-

---

<sup>1</sup> Vgl. Gisbert Greshake, Art.: „Perichorese“, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 8, S. 31.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 32f.

<sup>3</sup> „Wegen dieser Einheit ist der Vater ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist; der Sohn ist ganz im Vater, ganz im Heiligen Geist; der Heilige Geist ist ganz im Vater, ganz im Sohn. Keiner geht dem anderen an Ewigkeit voraus, übertrifft (ihn) an Größe oder übertrifft (ihn) an Macht: Denn ewig und ohne Anfang ist, dass der Heilige Geist vom Vater und Sohn hervorgeht. Alles, was der Vater ist oder hat, hat er nicht von einem anderen, sondern aus sich, und er ist im Ursprung ohne Ursprung. Alles, was der Sohn ist oder hat, hat er vom Vater, und er ist Ursprung vom Ursprung. Alles, was der Heilige Geist ist oder hat, hat er zugleich vom Vater und Sohn. Aber der Vater und der Sohn (sind) nicht zwei Ursprünge des Heiligen Geistes, sondern *ein* Ursprung, so wie der Vater und der Sohn und der Heilige Geist nicht drei Ursprünge der Schöpfung (sind), sondern *ein* Ursprung.“ (Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg i. Br. <sup>44</sup>2014, S. 1331)

halb der menschlichen Person. Die göttliche und die menschliche Natur sind in Jesus Christus vereint.<sup>4</sup> Diese christologische Anwendung der Perichorese findet ihren Ausdruck in der Lehre von der hypostatischen Union. Christus wird aufgefasst als „der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt“<sup>5</sup>.

Die deutsche Theologin Margit Eckholt greift einerseits auf die Vorstellung von einer Einheit „ohne Verschmelzung“ und „ohne Trennung“ zurück, wie sie in der Lehre von der hypostatischen Union formuliert ist, und andererseits rekurriert sie auf die Vorstellung der Reziprozität, wie sie die Perichorese auszeichnet, um die Beziehung zwischen Kultur und Evangelium zu qualifizieren. Dabei besteht die Sorge von Margit Eckholt vor allem darin, die westliche Gestalt des Christentums, die innerhalb der katholischen Kirche dominiert, für die Kulturen zu öffnen, die ihr fremd sind und die den christlichen Glauben annehmen. Im Anschluss an Marie-Dominique Chenu, der in der Kultur einen „konsubstantiellen Bestandteil“ der Theologie<sup>6</sup> sieht, will sie die Öffnung dieses Christentums theologisch dadurch denken, dass sie die These der Kultur als eines theologischen Ortes (*locus theologicus*) vertritt, das heißt, sie ist für den Prozess der theologischen Erkenntnis nicht akzidentell, sondern konstitutiv. Für sie kann die Kultur, die man mit Fug und Recht zu den *loci theologici* innerhalb des von Melchior Cano entwickelten Systems der theologischen Erkenntnis zählen könnte, in ein dialektisches Verhältnis zu den *loci proprii* eben dieses Systems gesetzt werden.<sup>7</sup> Auf

<sup>4</sup> Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, S. 93.

<sup>5</sup> Heinrich Denzinger, a. a. O., S. 301.

<sup>6</sup> Vgl. Marie-Dominique Chenu, Vorwort, in: Tharcisse Tshibangu Tshitsihiku, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa 1980, S. 8.

<sup>7</sup> Die der Theologie eigenen Orte (*loci proprii*), um die es sich hier handelt,

diese Weise befinden sich die Kulturen in einem Verhältnis gegenseitiger Durchdringung mit dem Herzen der Theologie selbst, der Offenbarung, von der die Schrift und die Tradition Zeugnis geben und welche die katholische Kirche, die Konzilien, der Papst, die Kirchenväter und die Theologie auslegen. Ein solches dialektisches Verhältnis theologisch zu denken, wurde durch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes* (GS), ermöglicht. In der Tat gibt dieses Lehrdokument die Vorstellung einer strikten Trennung zwischen „innerhalb“ und „außerhalb“ der Kirche auf. Es ersetzt dies durch sein „in der Welt von heute“ und will, dass die Kirche solidarisch mit der großen Menschheitsfamilie wird (GS 1; 40). Wenn sie dies tut, dann öffnen sich das der Kirche und dem Glauben Eigentümliche auf eine Beziehung der bereichernden Reziprozität mit dem, was ihr auf den ersten Blick nicht als Eigenes angehört.

---

wurden vom Dominikanertheologen Melchior Cano (1509–1560) in seinem posthum erschienenen Buch *De locis theologicis* (1563) aufgeführt und entwickelt. Dabei ging es um die Heilige Schrift (*scriptura*) und die Tradition (*traditio*) als die konstitutiven Orte der Offenbarung (*revelationem constituentes*); um die Autorität der katholischen Kirche (*ecclesia catholica*), die Konzilien (*consilia*), die Autorität der römischen Kirche beziehungsweise der Päpste (*ecclesia romana*), das Zeugnis der Kirchenväter (*patres*) sowie um die Theologie der Scholastiker (*scholastici theologici*) als Orte der Auslegung des Inhalts der Offenbarung (*revelationis interpretationem continentes*). Margit Eckholt zufolge müssen diese der Theologie eigenen Orte immer in ihrer dialektischen hermeneutischen Beziehung zu den drei *loci theologici alieni* (den fremden theologischen Orten) gesehen werden, die ebenfalls von Melchior Cano aufgezählt und entfaltet wurden. Es handelt sich dabei um die menschliche Vernunft (*ratio humana*), die Philosophie (*philosophia*) und die menschliche Geschichte (*historia humana*), zu der man die Kultur dazuzählen kann. (Vgl. Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, S. 403.) Eine solche dialektische Beziehung kann ihr zufolge auch auf die Beziehung des Evangeliums zur Kultur übertragen werden. Sie kann als Perichorese und als Einheit ohne Verschmelzung oder Vermischung bestimmt werden, sodass die Kultur nicht als akzidentell, sondern als substantiell für den Prozess der theologischen Erkenntnis aufgefasst wird. (Ebenda, S. 471).

Diese Öffnung findet eine konkrete Anwendung in der Beziehung des Evangeliums beziehungsweise der christlichen Botschaft zur Kultur (GS 11; 58). In der Tat hat das Evangelium ein kulturelles Antlitz, denn es hat ausgehend von der jüdischen Kultur Gestalt angenommen, es wurde ausgehend davon in der ganzen Welt verkündet, und diese Verkündigung war wiederum auf dem Weg der Kultur möglich. Wenn die Kulturen eine intensivere Kenntnis und ein tieferes Verständnis der Heilsbotschaft ermöglichen (GS 58), so besteht Margit Eckholt dennoch darauf, dass das Evangelium stets ein Kriterium (*kritérion*) der Differenzierung und Unterscheidung der kulturellen Ausdrucksformen bleibt.<sup>8</sup> Zwischen Evangelium und Kultur gewinnt so ein Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung im Unterschied selbst Gestalt, ein Verhältnis, das in analoger Weise mit der Vorstellung von der hypostatischen Union ohne Verschmelzung und Vermischung sowie mit der Vorstellung von der Reziprozität und gegenseitigen Durchdringung, von der die Perichorese handelt, in Verbindung gebracht wird.<sup>9</sup>

Ich eigne mir die Auffassung an, die Margit Eckholt vom Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur entwickelt hat, und wende sie auf die Inkulturation an. Sofern dieser Begriff – der zuerst in einem Kontext der „Evangelisierung der [nichtchristlichen] Völker“<sup>10</sup> um-

<sup>8</sup> Vgl. ebenda, S. 303.

<sup>9</sup> Eine wichtige unmittelbare Schlussfolgerung aus dem Verständnis der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur als Perichorese lautet, dass es keine „christliche Kultur“ geben kann. Keine Kultur kann mit dem Christentum so verschmelzen, dass sie sich einbilden könnte, christlich zu sein (vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2], hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, 20; im Folgenden abgekürzt mit EN).

<sup>10</sup> Zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument wurde der Ausdruck „Evangelisierung der Völker“ im nachsynodalen Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. aus dem Jahr 1975 benutzt (Nr. 20). Vgl. Robert Schreiter, „Zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen“, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hrsg.), *Die großen Metaphern des*

schrieben wurde, bevor er zum theologischen Problem für alle, das heißt für die „Substanz der Theologie“<sup>11</sup> geworden ist – das Verhältnis von Evangelium und Kultur beschreibt, spricht er eine recht alte Realität an, die sich im Laufe der theologischen Entwicklung gewandelt hat, auch wenn der Ausdruck selbst erst um das Jahr 1974 aufgetaucht ist.<sup>12</sup> Wie steht es mit diesem Wandel innerhalb der afrikanischen Theologie?

### Veränderungen der Inkulturation innerhalb der afrikanischen Theologie

Der Auslöser für die afrikanische Theologie der Inkulturation verdankt sich im Wesentlichen der Verbindung zweier Faktoren, nämlich der Verleugnung der kulturellen Identität Afrikas und deren In-Erscheinung-Treten innerhalb der katholischen Kirche, die ihre kulturelle Vielfalt wiederentdeckte.

Der Handel mit schwarzen Sklaven und die Kolonisierung Afrikas haben den Schwarzen und den kolonisierten Afrikaner gegen ihren Willen in eine Welt hineingezwungen, über die sie nicht die symbolische Kontrolle hatten: Zuerst haben die Sklavenhalter und dann die Kolonialherren unterschiedliche Mechanismen eingeführt, um die Schwarzen in einer inneren Haltung der Unterwerfung festzuhalten.<sup>13</sup> Der Schwarze und der Afrikaner waren Opfer rassistischer Vorurteile und wurden auf das Schlimmste als wahre Lasttiere oder Tiere mit

---

Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, S. 252.

<sup>11</sup> Vgl. Johannes Paul II., Rede an den Rat der Katechese vom 26. September 1992, zitiert bei: Hervé Carrier, *Guide de l'inculturation de l'évangile*, Rom 1997, S. 18.

<sup>12</sup> Vgl. Michael Sievernich, Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: *ZMR* 86 (2002) 4, S. 260–276, hier: S. 267f.

<sup>13</sup> Vgl. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, Frankfurt a. M. 1985.

menschlichem Antlitz, bestenfalls als Primitive oder kulturell entartete menschliche Wesen behandelt. Sie haben Engelbert Mveng zufolge eine Verarmung, das heißt eine anthropologische Vernichtung durchgemacht, die sie lange Zeit lähmte.<sup>14</sup> Bewegungen, die die schwarze Identität bestärkten und Bewegungen für die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung der schwarzen und afrikanischen Völker hat es immer gegeben.<sup>15</sup> Die einflussreichsten dieser Bewegungen, die das afrikanische Denken am stärksten beeinflusst haben, sind die Bewegung der „Négritude“, die in den ehemaligen französischen Kolonien besser bekannt ist, und die Bewegung des „Panafrikanismus“, eher in den ehemaligen britischen Kolonien geläufig. Diese beiden Bewegungen fügen sich in eine historische Dynamik ein, die im 19. Jahrhundert durch die Bewegung der „kulturellen Wiedergeburt“ ausgelöst wurde, welche in Westafrika ihren Anfang nahm und durch den Kampf um die Gleichheit zwischen Schwarzen und Weissen in den USA verstärkt wurde.<sup>16</sup>

Die dritte Welle der Evangelisierung Afrikas, die seit dem 19. Jahrhundert ausgelöst worden war, hatte von den ersten beiden Wellen der Evangelisierung des Kontinents gelernt. Bei diesen ersten beiden Wellen handelt es sich einmal um jene, die auf die apostolische Zeit selbst zurückgeht und im nördlichen und einem Teil des östlichen Afrika ein dynamisches Christentum hervorgebracht hat, das mindestens bis zur Ankunft des Islam im 7. Jahrhundert lebendig war; und dann um die Evangelisierung im Gefolge des europäischen Expansionismus des 15. und 16. Jahrhunderts, der die West- und Zentralküsten des Schwarzen Kontinents erreichte.<sup>17</sup> Gewiss waren viele

---

<sup>14</sup> Vgl. Engelbert Mveng, *L’Afrique dans l’Eglise. Paroles d’un croyant*, Paris 1985, S. 203f.

<sup>15</sup> Vgl. Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris 1988.

<sup>16</sup> Vgl. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondement*, Paris 1981, S. 202–205; Simon Matondo-Tuzizila, *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext*, Hamburg 2008, S. 218–222.

<sup>17</sup> Vgl. John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History*



Missionare, die Pioniere der dritten Evangelisierung waren, davon überzeugt, die Zivilisation zu fördern, wenn sie das Evangelium verkündeten. Sie waren eben Kinder ihrer Zeit. Doch allmählich haben diese Missionare das Entstehen eines afrikanischen Klerus und die Verankerung der Kirche auf afrikanischem Territorium favorisiert<sup>18</sup> – ohne Zweifel auch, um dem aufstrebenden Erfolg der unabhängigen afrikanischen Kirchen etwas entgegenzusetzen. Es ist jedenfalls dieser gerade aufkeimende Klerus, der das Geschick der afrikanischen Kirchen nach und nach in die Hand nahm, um schließlich Afrika – gewiss in geringem, aber bedeutendem Ausmaß – auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu vertreten.<sup>19</sup>

Das Zusammentreffen der Verweigerung der kulturellen Identität des Afrikaners einerseits und deren Stärkerwerden in der katholischen Kirche andererseits hat die ersten schüchternen theologischen Versuche von Schwarzen und Afrikanern entstehen lassen. Die Geburtsstunde der afrikanischen Theologie wurde mit dem Sammelband *Des prêtres noirs s'interrogent* („Schwarze Priester stellen Fra-

---

62–1992, Nairobi 1994 (dt. Ausg.: Ders., Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem schwarzen Kontinent, Fribourg/Stuttgart 2006).

<sup>18</sup> In seinem Schreiben *Maximum illud* aus dem Jahr 1919 warnte Papst Benedikt XV. die im Wesentlichen europäischen Missionare vor jeder nationalistischen und politischen Versuchung kolonialistischer Einflussnahme zugunsten ihres Vaterlandes und rief zur Ausbildung eines einheimischen Klerus auf, damit dieser nach und nach die Missionare ablöse. Dies war auch die Politik von Pius XI. und Pius XII. Vgl. dazu Johannes Dörmann, Das II. Vatikanum. Radikale Zäsur in der Missionsgeschichte?, in: Theologisches 17 (1987), S. 22f.; Aylward Shorter, Toward a theology of inculturation, Eugene 2006, S. 180f.

<sup>19</sup> Die ersten afrikanischen Priester wurden während des Pontifikats von Pius X. und Benedikt XV. geweiht. Der erste afrikanische Bischof wurde unter Pius XII. im Jahr 1939 geweiht, und der erste Kardinal (Laurean Rugambwa aus Tansania) wurde im Jahr 1960 kreiert. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren 14 afrikanische Bischöfe und zwei Periti aus Afrika anwesend. Vgl. Tharcisse Tshibangu Tshitshiku, Le concile Vatican II et l'Eglise africaine. Mise en oeuvre du Concile dans l'Eglise d'Afrique (1960–2010), Paris 2012, S. 41f.; Engelbert Mveng, a. a. O., S. 222f.

gen“)<sup>20</sup> besiegelt, der von 15 schwarzen und/oder afrikanischen Priestern und Seminaristen veröffentlicht wurde.<sup>21</sup> Die ersten Keime einer künftigen afrikanischen Theologie der Inkulturation waren bereits zu erkennen, denn der Band behandelte das Verhältnis von kultureller afrikanischer Identität und christlicher Identität. Die grundlegende Frage des Bandes lautete, ob der Afrikaner nur um den Preis der Aufopferung seiner Identität als Afrikaner Christ werden könne – eine Frage übrigens, die bereits zwei Jahre zuvor auf einem Kongress in Accra (Ghana) gestellt wurde, der unter dem Generalthema „Afrikanisches Christentum und Kultur“ stand.<sup>22</sup> Die Autoren des Sammelbandes, die zum größten Teil von der Bewegung der „Négritude“ beeinflusst waren, behaupteten, man könne Christ sein, ohne aufzuhören, Afrikaner zu sein. Ihr Schlachttross war hierbei die Adaptationstheologie oder die Theologie der „pierres d’attente“<sup>23</sup>, derzufolge die christliche Botschaft an den afrikanischen kulturellen Kontext angepasst werden kann, weil sie die Erwartungen der afrikanischen Kulturen erfüllt, in die das Wort Gottes bereits ausgesät wurde (*lógoi spermatikoí*). Die Arbeiten des kongolesischen, das heißt aus der Demokratischen Republik Kongo stammenden, Theologen Vincent Mulago veranschaulichen dieses Bemühen, die kulturelle afrikanische Identität mit der christlichen Botschaft in Beziehung zu setzen.<sup>24</sup> Die Theologie der Adaptation (Anpassung) oder die Theo-

<sup>20</sup> Léonard Santedi Kinkupu u. a. (Hrsg.), *Des prêtres noirs s’interrogent*, Paris 1956.

<sup>21</sup> Vgl. Bénézet Bujo, „Afrikanische Theologie“ in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, S. 61f.

<sup>22</sup> Vgl. Heribert Rucker, „Afrikanische Theologie“. Darstellung und Dialog, Innsbruck 1985, S. 39f.

<sup>23</sup> Das ist ein Ausdruck aus der Architektur. Er meint vorspringende Steine am Ende einer Mauer, an die später eine andere Mauer angefügt werden soll; eine mögliche Übersetzung wäre vielleicht „Theologie der Verzahnung“ (Anm. d. Übers.).

<sup>24</sup> Siehe beispielsweise: Vincent Mulago, „Le pact de sang et la communion alimentaire, pierres d’attente de la communion eucharistique“, in: Léonard Santedi (Hrsg.), *Des prêtres noirs s’interrogent. Cinquante ans après*, Paris

logie der „pierres d’attente“ stellten bereits einen Fortschritt im Vergleich zur Theologie der Einpflanzung der Kirche (*implantatio Ecclesiae*) in Missionsgebieten und zur Theologie der Bekehrung der Seelen (*conversio animarum*) dar, wie sie von den Missionaren propagiert worden war: Mehr als die Letztgenannten respektierte die Theologie der Anpassung oder der „pierres d’attente“ die kulturelle Identität der Afrikaner und belastete sie mit keiner unnützen Spannung zwischen ihrer Identität als Afrikaner und als Christen. Man kann im vollen Sinne Afrikaner und dabei in vollem Sinne Christ sein.<sup>25</sup> Das kann man übrigens im Detail an den Wortmeldungen des ersten kongolesischen (Demokratische Republik Kongo) Kardinals, Joseph-Albert Malula, ablesen, für den die afrikanische Kirche eine doppelte Treue leben müsste: die zum Heiligen Geist und die zu Afrika.<sup>26</sup> In seinem Aufruf im Jahr 1969 in Kampala forderte Papst Paul VI. von den Afrikanern, dass sie ihre eigenen Missionare würdigen, und seine Einladung zu einer eigenen afrikanischen Ausdrucksweise des Glaubens<sup>27</sup> stellte eine Bestätigung dessen und eine lehramtliche Zusicherung dar. Zugleich ermutigte dies eine theologische Begeisterung, deren Auswirkungen das Ende der Theologie der Adaptation in den 1970er Jahren eingeläutet haben. Aufgrund des

---

2006, S. 171–187; Mulago gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980, S. 133f.

<sup>25</sup> Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Ganz Christ und ganz Afrikaner?“, in: Franz Gmainer-Pranzl/Rodrigue M. Naortangar (Hrsg.), *Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung*, Innsbruck 2013, S. 167–208.

<sup>26</sup> Vgl. Joseph-Albert Malula, „Die Kirche zur Stunde der Afrikanität“, in: Ludwig Bertsch (Hrsg.), *Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa*, Freiburg i. Br. 1990, S. 88.

<sup>27</sup> Vgl. Paul VI., *Predigt bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des Symposiums der afrikanischen Bischöfe vom 31. Juli 1969 in Kampala (Uganda)*, verfügbar auf: [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1969/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19690731.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html) (15.05.2017); Bénédet Bujo/Juvénal Ilunga Muya (Hrsg.), *Théologie africaine au 21ème siècle. Quelques figures*, Bd. 2, Fribourg 2002, S. 573f.

Entsprechungsverhältnisses, das diese Theologie zwischen den Elementen der afrikanischen Kultur und dem christlichen Glauben hergestellt hatte – eine Suche nach Übereinstimmungen, die ihr einen extrinseztischen Charakter im Sinne eines Fundamentalismus und Historizismus verliehen, also alle Merkmale der Neuscholastik, die bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>28</sup> angeklagt wurden –, aber auch aufgrund der ihr zugrunde liegenden und irrtümlichen Auffassung eines vorausliegenden Kerns des Evangeliums, der in die Hülle der Kultur gesteckt werden müsse<sup>29</sup>, fand die Theologie der Adaption keine Fortsetzung. Das Zeitalter der Theologie der Inkulturation im eigentlichen Sinn des Wortes brach an.

Der Gegensatz zwischen der Theologie der Inkulturation und der Theologie der Befreiung, der in den 1980er Jahren zutage trat, war in Wahrheit begrüßenswert. Es galt zu vermeiden, dass sich die Inkulturation auf eine „Archäologie“ der alten kulturellen Werte mit dem Ziel beschränkt, diese in Bezug zur christlichen Botschaft zu setzen, um dabei schließlich die wirklichen gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart zu vernachlässigen. Der Kongolese Oscar Bimwenyi-Kweshi zählt ohne Zweifel zur Schar der afrikanischen Theologen, die in und für ihre Zeit das Thema „Inkulturation“ bis ins Letzte durchdacht haben. Für ihn ist die Afrikanität oder der Ort der afrikanischen soziokulturellen und religiösen Erfahrung der wissenschaftstheoretische Schlüssel, der es ermöglicht, die christliche Botschaft für den Afrikaner zu entziffern. Dabei betrachtet er die Afrikanität als ein konstitutives Element der Offenbarung in Afrika.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Diese Gründe waren ausschlaggebend dafür, dass sich die Bischöfe Afrikas und Madagaskars, die sich im Jahr 1974 zur Synode über die Evangelisierung der Völker in Rom einfanden, von der Theologie der Adaptation verabschiedeten. Vgl. Ngindu Mushete, *Entretien avec Professeur Ngindu Mushete autour de la théologie africaine (avec Raphael Bazebizona)*, in: *Akwaba* 10 (2014), S. 38.

<sup>29</sup> Vgl. Stephen Bevans, *Models of contextual theology*, New York 2002, S. 43.

<sup>30</sup> Vgl. Claude Ozankom, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie*

Dennoch hindert nichts daran zu denken, dass das, was er „Afrikanität“ nennt, eine Ausgrabung von überlebten kulturellen Realitäten ist, die fast keine Bedeutung mehr für die gegenwärtige Welt besitzen. Zu dieser Kritik tendiert auch die Haltung des Befreiungstheologen Jean-Marc Éla aus Kamerun. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die prekäre soziale Lage und die materielle Armut des heutigen, an den Rand gedrängten Afrika. Für ihn ist es weniger die Suche nach „afrikanischer Authentizität“, sondern es sind eher die Orte, an denen die christliche Botschaft subversiv wird, wo sich das Antlitz Gottes als eines Befreiers offenbart, der zum Engagement für die Armen und Marginalisierten drängt.<sup>31</sup> Der Gegensatz zwischen afrikanischer Befreiungstheologie und afrikanischer Theologie der Inkulturation hindert jedenfalls die Erstgenannte nicht daran, von Anfang an stärker kulturell geprägt zu sein als die lateinamerikanische Befreiungstheologie. Übrigens wird dieser Gegensatz seit den 1990er Jahren tendenziell mehr und mehr überwunden, unter anderem von der „Theologie der Rekonstruktion“, wie sie der Kenianer Jesse Mugambi und der Kongolese (Demokratische Republik Kongo) Kä Mana propagieren, sowie auch durch die „Lebenstheologie“ seines Landsmannes Léonard Santedi Kinkupu.

### Sackgassen und zukunftsweisende Wege der Dynamik der Inkulturation

Welches Profil der Dynamik der Inkulturation hat sich nach diesem historischen Überblick gezeigt? Es ist keine Übertreibung, mit Ngindu Mushete zu sagen, dass es um das Prinzip einer Afrikanisierung des theologischen Denkens geht. Es steht in Kontinuität der historischen Dynamik, die von den afrikanischen Emanzipationsbewe-

---

am Beispiel des Kongo, Neuried 1999, S. 193; Ders., „Oscar Bimwenyi. Fin d’une période de discussion sur la possibilité d’une théologie africaine“, in: Bénézet Bujo/Juvenal Ilunga Muya (Hrsg.), *Théologie africaine au XXème siècle. Quelques figures*, Bd. 1, Kinshasa 2004, S. 99.

<sup>31</sup> Vgl. Jean-Marc Éla, *Ma foi d’Africain*, Paris 1985.

gungen ausgegangen ist.<sup>32</sup> In den Worten des Philosophen und Theologen aus Kamerun, Fabien Eboussi Boulaga, handelt es sich um das „in Bewegung befindliche Hintergrunderaster“ der afrikanischen Befreiung<sup>33</sup>, um jene Dynamik, die dazu berechtigt, „anders zu glauben“<sup>34</sup>, um sich nicht im anderen zu verlieren, sondern um sich im vollen Sinne als christlicher Afrikaner anzunehmen. Auf dieses Ziel strebt das Prinzip der doppelten Treue zum Heiligen Geist und zu Afrika zu, das ich bereits weiter oben erwähnt habe.

Eine solche Dynamik ist verheißungsvoll, wenn sie eine gegenseitige Durchdringung afrikanischer kultureller Identitäten und des Evangeliums in Unterschiedenheit darstellt. Wenn nicht, gerät sie in theologische Sackgassen. Als gegenseitige Durchdringung kultureller Identitäten und des Evangeliums ist sie über jeden Verdacht des kulturellen Essentialismus erhaben. Sie stellt keine Festlegung unveränderlicher kultureller Merkmale dar, wie dies in so mancher Hinsicht vom Begriff der „Afrikanität“ gesagt werden kann. Sie ist eine kulturelle Dynamik, die bereits und immer schon in Perichorese mit dem Evangelium existiert hat, das als Kriterium der Ausdifferenzierung und Unterscheidung von kulturellen Ausdrucksweisen fungiert. In der Tat: Während der kulturelle Essentialismus jedes Engagement, jede Erneuerung, jedes Aggiornamento aufgrund seiner übertriebenen Idealisierung kultureller Werte hemmt, setzt die Dynamik des „Anders-Glaubens“ eine ausgewogene Perichorese zwischen kultureller Identität und Evangelium in Bewegung und trägt zur Erneuerung bei. Sie kann nicht zum Erstarren und zum Widerstand gegen jegliche befreiende Veränderung gebracht werden, sie verleugnet die Geschichte nicht, sondern sie lässt sich in einem Aggiornamento auf sie ein, um dem Geist des Evangeliums treu zu bleiben. Zugleich öffnet

---

<sup>32</sup> Vgl. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeures de la théologie africaine*, Paris 1989, S. 34.

<sup>33</sup> Vgl. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris o. J., S. 19.

<sup>34</sup> Fabien Eboussi Boulaga, „L'enjeu de Dieu en Afrique“, in: Ders., *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris 1990, S. 213–214.

ein solches Verständnis von Inkulturation die Welt Afrikas für andere Teilnehmer am gemeinsamen Weg der Menschheit. Es vermeidet, das subversive Potenzial des Evangeliums zum Fossil erstarren zu lassen. Dieses Evangelium kann sich nicht mit einer gegebenen Kultur so weit identifizieren, dass es sich mit eventuellen kulturellen Abwegen arrangiert.

Ich komme zum Schluss auf den Grund zurück, der Margit Eckholt dazu bewogen hat, die Beziehung zwischen der Kultur und dem Evangelium theologisch im Sinne der Perichorese, das heißt der Öffnung auf den anderen hin, zu denken: Man kann sagen: Wenn man die Dynamik der Inkulturation in Afrika im Sinne der Perichorese von kultureller Identität und Evangelium auffasst, dann macht dies den allzu oft marginalisierten oder sich selbst an den Rand begebenden Afrikaner zum Teilnehmer an der gemeinsamen Geschichte der Menschheit mitsamt ihren Rückschlägen und Großtaten – jener Geschichte, in der Christen ihren Glauben im Heute authentisch leben wollen. Mir scheint, dass sich die Inkulturation damit auch auf das Interkulturelle, auf die Begegnung der Kulturen mit den Herausforderungen unserer globalisierten Welt hin öffnet.