

Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Tanzen mit Fremden. Interkulturelle Theologie aus heortologischer Sicht

von Wilfred Sumani

Das Phänomen der Globalisierung beschleunigt das Tempo, mit dem Menschen aus verschiedenen Kulturen und Regionen heute miteinander interagieren. Gleichzeitig löst es territoriale Grenzen auf, die bis dato die Identitäten der Menschen prägten. Menschen aus unterschiedlichen Teilen der Welt hören dieselbe Musik, schauen dieselben Filme, sind Anhänger derselben Fußballmannschaften und essen dieselben Spezialitäten. Das stärkt ihr Gefühl, eine Gemeinschaft von Menschen zu sein. Im täglichen Konsum der Produkte der Marktökonomie scheint das Nachdenken über die eigene kulturelle Zugehörigkeit eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Eine der Barrieren für die transkulturelle Kommunikation bildete früher die Sprache. Heute sprechen Schätzungen zufolge 527 Millionen der insgesamt 7,2 Milliarden Erdbewohner Englisch.¹ Diese Entwicklungen lassen den Eindruck entstehen, die Welt lebe bereits in einer gemeinsamen Kultur mit ihren analogen Erfahrungen, Metaphern, Bildern, Kämpfen und Hoffnungen. Die Ausweitung der gemeinsamen Erfahrungsbereiche lässt logischerweise auch die Bedeutung der Übersetzung in der transkulturellen Kommunikation schrumpfen. Neue Technologien schaffen eine neue – sprachgruppenübergreifende – Sprache.

Eine ähnliche Entwicklung ist auf der theologischen Ebene zu beobachten – mit der Entstehung der sogenannten „globalen theo-

¹ Vgl. Rick Noack/Lazaro Gamio, „The world’s languages, in 7 maps and charts“, in: The Washington Post, 23. April 2015, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/04/23/the-worlds-languages-in-7-maps-and-charts/?utm_term=.5dbf8b14ef42 (20.04.2017).

logischen Strömungen“². Laut Definition sind das „theologische Diskurse, die – obgleich nicht gleichförmig oder systemisch – eine Folge zusammenhängender, gegenseitig verständlicher Diskurse darstellen, die Widersprüche oder das Scheitern globaler Systeme zum Gegenstand haben.“² Umweltprobleme und die Rechte von Minderheiten beispielsweise machen an nationalen oder regionalen Grenzen nicht Halt. Daher scheinen die Menschen in der Theologie genau wie in der Populärkultur bereits dieselbe Sprache zu sprechen. Ist es angesichts dessen überflüssig, von interkultureller Theologie zu sprechen? Haben die Stromschnellen der Globalisierung die Konturen der Felsen ehemals unterschiedlicher Kulturen nicht bereits glattgeschliffen? Wo findet man Dialogpartner aus unterschiedlichen Kulturen, mit denen man interkulturelle Theologie betreiben kann? Viele afrikanische Theologen beschreiben die afrikanischen Kulturen beispielsweise in der Vergangenheitsform, als ob sie sagen wollten, dass diese Kulturen nicht mehr existieren. Es wächst die Zahl der jungen Afrikaner, die ihre Muttersprache nicht mehr sprechen, geschweige denn schreiben können. Paul Gifford meint dazu: „In den informellen Siedlungsstrukturen Kenias scheint das, was der Logik nach am ehesten als Kultur zu sehen wäre (sogar Sprache), schnell zu verschwinden. Manch eine Manifestation der afrikanischen Kultur wirkt ziemlich idealisiert.“³ Ist es deshalb sinnvoll, von afrikanischen Traditionen als Quelle der interkulturellen Theologie zu sprechen?

Jüngste Entwicklungen, vor allem in der Welt der Politik, legen nahe, dass unter der dünnen „Haut“ der homogenen Verbraucherkultur die alten Skelette der Angst vor dem Fremden lauern. Auf der ganzen Welt gewinnen einwanderungsfeindliche politische Bewegungen an Boden. Selbst innerhalb von Landesgrenzen werden an den Bruchlinien ethnischer oder regionaler Unterschiede politische Kämpfe ausgefochten. Unter den Globalisierungsnarrativen von ei-

² Robert J. Schreiter, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, New York 1997, S. 16.

³ Paul Gifford, „Africa’s Inculturation Theology. Observations of an Outsider“, in: *Hekima Review* 38 (2008), S. 18–34, hier: S. 22.

ner gemeinsamen Bestimmung gibt es Unterströmungen des gegenseitigen Misstrauens – häufig geprägt von der Dämonisierung des Anderen. Es liegt auf der Hand, dass sich kulturelle oder regionale Unterschiede nicht unter den Teppich eines oberflächlichen *sensus communis* kehren lassen, wie ihn die Verbraucherkultur vorgibt. Daher ist es ein Muss, die Fundamente des gemeinsamen Lebens auf den Fels des gegenseitigen Verständnisses statt auf den Treibsand von Mode, Trends und Fastfood zu gründen.

Dieser Aufsatz plädiert dafür, dass einer der privilegierten Orte für die Auseinandersetzung mit interkultureller Theologie das religiöse Fest ist (auf Griechisch: ἑορτή, ergo die Heortologie). Dort gibt eine Gemeinde ihrer Identität auf intensive und tiefgreifende Weise Ausdruck. Im Gegensatz zu vielen Initiationsriten, die häufig im Geheimen stattfinden, steht das Fest auch Außenstehenden offen. Es ist das Fest, auf dem man mit dem Fremden tanzen und mit dem so oft dämonisierten Anderen das Essen teilen kann.

Interkulturelle Theologie: Eine neue Aufgabe für Afrika

In seinem Buch zur Reformvorstellung schreibt Gerhart B. Ladner: „Die Geschichte des Menschen kann als Abfolge von Neubeginnen gesehen werden. Eine solche Sichtweise liegt auf die eine oder andere Art eigentlich fast jeder historischen Interpretation zugrunde – sei es gestützt auf den Glauben an die zyklische Wiederkehr oder die Wandlung und Erlösung, an Aufstieg und Fall oder *corsi* und *recorsi*, an Fortschritt und Evolution oder Herausforderung und Reaktion, an Wiedergeburt und Reform oder an die Revolution.“⁴ In einer Zeit, in der afrikanische Theologen beginnen, das Erwachsenwerden der afrikanischen Theologie zu feiern,⁵ schafft der Prozess der Globalisie-

⁴ Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York 1967, S. 1.

⁵ Vgl. Laurenti Magesa (Hrsg.), *African Theology Comes of Age (The Ecumenical Symposium of Eastern Africa Theologians, No. 5)*, Nairobi 2010.

rung neue Herausforderungen, die afrikanische Theologien vor eine neue Aufgabe der interkulturellen Theologie stellen.

Vor und nach der Unabhängigkeit kreisten die afrikanischen Theologien, die sich mit Inkulturation beschäftigten, darum, traditionelle afrikanische Glaubensvorstellungen und kulturelle Systeme gegen den Vorwurf des Westens zu verteidigen, Afrikaner hätten keine eigene Religion oder Kultur. Aufbauend auf der Arbeit von Anthropologen versuchten sich afrikanische Theologen an der (Re-)Konstruktion traditioneller afrikanischer religiöser und kultureller Systeme – nicht nur als Antwort auf die suprematistischen Ansprüche des Westens, sondern auch zur Schaffung der Grundlagen für die Inkulturation des christlichen Glaubens.⁶ Die Betonung auf den vorkolonialen afrikanischen Traditionen als Zeichen der kulturellen Authentizität basiert auf der Annahme, dass der Kolonialismus die afrikanischen Kulturen quasi kontaminierte. Cheik Anta Diop schreibt dazu: „Ein genauerer Blick auf die afrikanische Realität offenbart, dass einerseits ein Teil der Tradition existiert, der intakt geblieben ist und trotz der Einflüsse der Moderne weiterlebt, und andererseits eine Tradition, die von Europa kontaminiert ist.“⁷

Das Verlangen, die Unterschiede zwischen den beiden Weltansichten hervorzuheben, mündete bisweilen in reduktionistischen Behauptungen, die offenkundig eher reaktionär als gerechtfertigt sind. So gab es beispielsweise Stimmen, die behaupteten, dem Afrikaner sei die Emotion und dem Europäer die Logik eigen.⁸ Der Afrikaner wurde als Gemeinschaftsmensch beschrieben, der sein Leben unter dem Motto führt: „Ich bin, weil wir sind.“ Dem Europäer hingegen

⁶ Vgl. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophies*, New York 1970; Ders., *Introduction to African Religion*, Oxford 1975; Aquiline Tarimo, *Applied Ethics and Africa's Social Reconstruction*, Nairobi 2005; Laurenti Magesa, *Christian Ethics in Africa*, Nairobi 2002; Jesse N. K. Mugambi, *African Heritage and Contemporary Christianity*, Nairobi 1989; Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, New York, 1988 et al.

⁷ Cheikh Anta Diop, *Towards the African Renaissance: Essays in African Culture and Development 1946–1960*, London 1996, S. 33.

⁸ Vgl. Ebenda, S. 42–43.

sagte man nach, er sei geleitet von der kartesianischen Maxime: „Ich denke, also bin ich.“ Der Hang, auf der Basis kultureller Zufälligkeiten eine Ontologie zu konstruieren, barg die unbewusste Rechtfertigung diskriminierender politischer Systeme wie die Apartheid und die Zwei-Säulen-Politik im früheren Rhodesien – eine für Kolonisten, die andere für indigene Völker.

Heute, Jahrzehnte nach Erlangung der Unabhängigkeit, dämmert es den Afrikanern, dass sich die *Ubuntu*-Werte wie Solidarität, Gemeinsinn und Gastfreundlichkeit – häufig gepriesen als Markenzeichen des afrikanischen Lebens – im politischen und sozioökonomischen Leben der Afrikaner nicht zeigen. Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden der Mitafrikaner – selbst innerhalb des eigenen Landes – und eklatante Missachtung der Menschlichkeit anderer sind auf dem Kontinent Alltäglichkeit.⁹ Nach der Erlangung der Unabhängigkeit tauchten neue Landesflaggen – oft mit ethnischen und regionalen Farben – als neue Elemente mit identitätsstiftender Relevanz auf. Die Gefahr des kulturellen Romantizismus in der afrikanischen Theologie ist daher greifbar. In seiner Beschreibung der Gesellschaftsstruktur im traditionellen Afrika schrieb Matthew M. Theuri zu diesem Thema:

Innerhalb der traditionellen afrikanischen Gesellschaftsstruktur gab es keinen Klassenkampf, weil es für jedes andere Mitglied der Gesellschaft eine moralische Pflicht war, zu helfen, wenn eines der Mitglieder Schwierigkeiten hatte – alle waren „gleich“; Ressourcen wurden gerecht unter allen verteilt. Die Kranken, die Waisen, die Witwen waren versorgt: Die Afrikaner lebten nach einem Modell, dass sich so

⁹ Der simbabwische Theologe Masiwa Ragies Gunda gelangt zur ernüchternden Erkenntnis, dass die afrikanische Theologie dazu neige, dem Westen die Schuld für die Missstände in Afrika zu geben; es ist an der Zeit – so sein Appell –, dass die Afrikaner die Verantwortung für den Niedergang des Lebens in Afrika und die Beihilfe zur Ausbeutung des Kontinents durch den Westen akzeptieren. Vgl. Masiwa Ragies Gunda, „African Theology of Reconstruction. The Painful Realities and Practical Options!“, ISPCCK 2009, S. 84–102, hier: S. 97–98.

nur in der Urkirche wiederfindet. Um Alte und Behinderte kümmerte sich die Gemeinschaft.¹⁰

Theuri idealisiert die traditionellen Systeme der gesellschaftlichen Organisation in Afrika und schreibt Sünden wie Individualismus und Konsumerismus Einflüssen von außen zu,¹¹ was Paul Gifford zur Frage veranlasst, ob die Menschen in Afrika etwa die „einzigen Menschen seien, die von der Erbsünde unberührt blieben“¹². Und Robert Schreiter warnt: „Eine inhärente Gefahr für die lokale Theologie [...] ist ein gewisser kultureller Romantizismus. An aufklärerische Konzepte vom Naturmenschen erinnernd neigt dieser kulturelle Romantizismus dazu, nur das Gute in einer Kultur zu sehen und zu glauben, der ideale Zustand der Kultur würde sich einstellen, wenn diese von der Außenwelt unberührt bliebe.“¹³

Darüber hinaus war die Botschaft der afrikanischen Theologien eher an ihre Pendanten im Westen als die Landsleute daheim gerichtet, vor allem mit dem Aufkommen afrikawissenschaftlicher Fakultäten an westlichen Universitäten. Eine Wissenschaft dieser Art betont das Exotische in afrikanischen Kulturen – und bedient dabei zum Teil den verlockenden Aphorismus *Ex Africa semper aliquid novo*. Bedient man sich des Schreiterschen Konzepts von den drei „Öffentlichkeiten“ für die Theologie – Universität, Kirche und Gesellschaft¹⁴ – so lässt sich sagen, dass die afrikanische Inkulturationstheologie ihre Zielgruppe in den Universitäten und der (Amts-)Kirche sah.

Das birgt die Gefahr, dass interkulturelle Theologie einfach die Tendenz afrikanischer Theologen verstetigt, sich an den Westen, die akademische Welt und die Hierarchie zu richten. In seinem Aufsatz

¹⁰ Vgl. Matthew M. Theuri, „Religion and Culture as Factors in the Development of Africa“, in: *Quests for Abundant Life in Africa*, hrsg. von Mary N. Getui/Matthew M. Theuri, Nairobi 2002, S. 187–197, hier: S. 194.

¹¹ Vgl. Ebenda, S. 194.

¹² Vgl. Paul Gifford, a. a. O., S. 23.

¹³ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 2. Auflage, New York 2015, S. 32f.

¹⁴ Ebenda, S. 41.

zur interkulturellen Theologie betont Franz Gmainer-Pranzl die Relevanz des europäisch-afrikanischen Dialogs¹⁵, auch wenn er darüber hinaus schreibt, dass dieser Dialog nur ein Faden des komplexen Netzes der interkulturellen Theologie ist, die Themen wie das Wechselspiel zwischen Religion und Gesellschaft, Wirtschaft, internationale Migration, Globalisierung, neue religiöse Bewegungen, Gender-Fragen usw. einschließt.¹⁶

Unbeschadet der Bedeutung des Nord-Süd-Dialogs dürfen die neuen Fragen der internationalen Migration und Globalisierung die afrikanischen Theologen nicht von der gleichermaßen dringenden Aufgabe des lateralen kulturellen Dialogs auf dem Kontinent ablenken. Hier kann man sich der Ideen des lateinamerikanischen Theologen Diego Irarrázaval bedienen, der nicht nur die Befreiungstheologie mit der Inkulturation verschmilzt, sondern sich zudem für eine „mehrfache Inkulturation“¹⁷ ausspricht, die der multikulturellen Landschaft Lateinamerikas Rechnung trägt. Mit anderen Worten: Afrikanische Kulturen dürfen nicht nur in Richtung des christlichen Glaubens und der westlichen Kulturen sprechen, sondern müssen auch miteinander sprechen. Afrikanische Theologen können nicht einfach weiter ihr antikolonialistisches Klagelied singen – das im Kern eine Theologie des Jammerns ist – zu Lasten der gleichermaßen drängenden Pflicht, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erzeugen und auf dem afrikanischen Kontinent kulturelle Brücken zu bauen.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass die afrikanische Inkulturationstheologie dazu tendiert, monokulturell zu sein. Viele wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Inkulturation setzen den

¹⁵ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Intercultural Theology. Towards a Discourse Between Africa and Europe“, in: *Hekima Review* 55 (2016), S. 151–162, hier: S. 155.

¹⁶ Vgl. ebenda, S. 152.

¹⁷ Vgl. Volker Küster, „From Contextualisation to Glocalisation. Intercultural Theology and Postcolonial Critique“, in: *Exchange* 45 (2016), S. 203–226, hier: S. 209.

Schwerpunkt auf eine bestimmte Kultur (häufig die des Autors).¹⁸ Die Intertextualität beschränkt sich daher auf den Vergleich zwischen einer konkreten afrikanischen Kultur und ihrem christlichen Pendant. Die fast ausnahmslose Fokussierung auf die eigene Tradition kann in einer kulturellen Kurzsichtigkeit münden, das heißt, in der Versuchung, die Linie der Menschlichkeit zu nah an der Grenze der eigenen Kultur zu ziehen. Aber genau diese ethnische Kurzsichtigkeit führte in Afrika zu ethnischer Gewalt und Diskriminierung. Um sich der Einladung Jesajas zu bedienen: Die kulturellen Gruppen in Afrika müssen den Raum ihres Zeltens weit machen, um anderen ethnischen Gruppen Platz zu bieten.¹⁹

Die Aufgaben der interkulturellen Theologie in Afrika

Die erste Aufgabe der interkulturellen Kommunikation und Theologie in Afrika besteht darin, allgemeingültige Wahrheiten zu entdecken, die als Weg zum *humanum* dienen, was seinerseits der Weg zu Gott ist. Menschliche Kulturen sind wie eine Schildkröte: Im Panzer steckt ein lebendiges Wesen. Der interkulturelle Dialog wird daher das *humanum* offenbaren, das gleichsam geschützt durch verschiedene kulturelle Ausdrücke ist, sich jedoch in die essentialistische Versuchung flüchtet, sich des Panzers zu entledigen. Aber genau wie eine Schildkröte ohne Panzer nicht überleben kann, so kann das *humanum* nicht ohne den Panzer der kulturellen Verkörperung überleben. Werte bleiben nichtssagend, solange sie keinen konkreten kul-

¹⁸ Vgl. Paul Gifford, a. a. O., S. 21. Eine der Ausnahmen bilden Lehrbücher in afrikanischer Theologie oder Philosophie, bei denen es meist um viele afrikanische Stämme geht. In ihnen werden die verschiedenen afrikanischen Traditionen jedoch als Belegtexte für bestimmte vorgezeichnete Themen statt als „verdichtete Beschreibungen“ kultureller Systeme diskutiert. Eine der Unzulänglichkeiten derartiger Darstellungen ist das Fehlen einer diachronischen Untersuchung der afrikanischen Traditionen. Man geht offensichtlich davon aus, dass sich die Traditionen im Laufe der Zeit nicht verändert haben.

¹⁹ Vgl. Jesaja 54,2

turellen Ausdruck finden. Die Entdeckung der allgemeingültigen Wahrheiten mündet in der Verschmelzung der Horizonte zwischen oder unter Kulturen.

Zweitens ist zu konstatieren, dass die Interaktion von Kulturen zur Entstehung von Hybridkulturen führt. Die Hybridisierung von Kulturen ist ein historischer Fakt, der nicht abzulehnen, sondern zu akzeptieren ist.²⁰ Die gegenseitige Befruchtung von Kulturen kann zur Stärkung der sozialen Bindungen zwischen ethnischen Gruppen beitragen. Eines der Merkmale afrikanischer Kulturen – wie überhaupt aller Kulturen – ist die Offenheit für die Aufnahme kultureller Elemente anderer, solange diese etwas Gutes für das Wohl des Empfängers verheißen. Westliche Kleidung wurde in Afrika lange vor dem Kolonialismus geschätzt. Zudem bedienten sich Afrikaner bei anderen afrikanischen Gemeinschaften – zum Beispiel durch Übernahme von Musikinstrumenten, Tänzen,²¹ Werkzeugen und Gerichten, um nur einige Aspekte zu nennen. Diese gegenseitigen Anleihen setzen sich bis heute fort.

Drittens wäre zu sagen, dass die laterale kulturelle Kommunikation in Afrika wichtige Unterschiede in den Vordergrund rücken wird, die mitunter in gegenseitiger Ablehnung, Vorurteilen und Snobismus ausarten. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner mündet bisweilen in der Ausblendung kultureller Unterschiede. Genau wie eine schwärende Wunde verschwinden diese Unterschiede leider nicht, indem man sie einfach nur aus der öffentlichen Wahrnehmung ausblendet. Mit kulturellen Grenzen muss man sich auseinandersetzen, statt sie nur zu überqueren, und zwar so, dass die Unterschiede offenbart werden – mit dem Ziel der Schaffung „eines neuen

²⁰ Vgl. Robert J. Schreier, a. a. O., S. 27. Das Christentum entlehnte so viele Elemente aus der griechisch-römischen Kultur, dass es mit Recht als hybride religiöse Tradition bezeichnet werden kann.

²¹ In seinem Roman „The Only Son“ schildert John Munonye, wie eine Gruppe aus einem anderen Dorf in das Dorf von Nnanna kommt, um den Jungen einen neuen Tanz beizubringen, der als angesagt galt.

Weges des Zusammenlebens der Menschen, der von der Achtung unserer gelebten Unterschiede geprägt ist²².

Viertens ist zu sagen, dass die interkulturelle Kommunikation eine Art „kulturelle Kontrollfunktion“²³ durch Außenstehende gewährleistet. Das wird der betreffenden Kultur helfen, den Werten des *humanum* gerecht zu werden. Folgendes Beispiel soll das veranschaulichen: Die Lozi aus Sambia pflegten in vorkolonialer Zeit nicht den Brauch, Zwillingenkinder zu töten. Einige der von den Lozi eroberten Stämme praktizierten dies, weil Zwillinge als Unglücksbringer galten.²⁴ Mit ihrer Weigerung, Zwillinge zu töten, stellten die Lozi die Praxis der von ihnen assimilierten Stämme wahrscheinlich in Frage. Nichts bringt ein verschrobenes kulturelles Dogma eher ins Wanken als ein schlagendes Gegenbeispiel.

Das religiöse Fest als privilegierter Ort für die interkulturelle Theologie

Es ist eine Sache, die Grundsätze der inkulturellen Theologie darzulegen, und eine völlig andere, die *loci* für dieses theologische Unterfangen zu ermitteln. Wo sollen wir diese Theologie betreiben? Allgemein gesagt lässt sich interkulturelle Theologie an den Schnittstellen von Kulturen betreiben. Um uns eines Spruchs von Jesus zu bedienen: Denn wo zwei oder drei Kulturen versammelt sind,²⁵ kann ein Herd für interkulturelle Theologie entstehen. Dieser Raum kann der Seminarraum für Studenten mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund werden.²⁶ Die interkulturelle Synapse kann außerdem das Fest sein.

²² Gary Riebe-Estrella, „Engaging Borders. Lifting Up Difference and Unmasking Division“, in: *Theological Education* 45 (2009) S. 19–26, hier: S. 21.

²³ Ebenda, S. 25.

²⁴ Vgl. D. W. Stirke, *Barotse Land. Eight Years among the Barotse*, New York 1922, S. 62.

²⁵ Vgl. Matthäus 18,20

²⁶ Vgl. Michel Elias Adraos, „Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology. An Intercultural, De-colonial Epistemic Perspective“, in: *Teaching Theology and Religion* 15/1 (2012), S. 3–15.

Die These, dass das Fest ein privilegierter Anlass für interkulturelle Theologie ist, stützt sich auf zwei Annahmen. Die erste Annahme basiert auf dem folgenden Gesetz der liturgischen Evolution, wie es Anton Baumstark formulierte: „Einfache Verhältnisse halten sich in den heiligeren Abschnitten des liturgischen Jahres mit größerer Hartnäckigkeit.“²⁷ In seiner Untersuchung der Evolution verschiedener liturgischer Traditionen des Ostens und Westens stellte Baumstark fest, dass die Feiern in der „normalen Zeit“ des Jahres anfälliger für Änderungen sind als die in den *tempi forti* des liturgischen Jahres. So blieb die große Fürbitte (Gebet für alle Gläubigen) beispielsweise noch lange nach ihrem Verschwinden aus den normalen Feiern des Jahres Bestandteil des Karfreitagsgottesdienstes. Zudem gibt die Kirche in den starken Momenten des liturgischen Jahres ihrem Glauben intensiver Ausdruck.

Dieses Gesetz gilt nicht nur für die christliche Liturgie, sondern für alle anderen Traditionen ebenso. Viele afrikanische Gemeinschaften lassen den „Geist“ ihrer Traditionen in den „heiligeren“ Zeiten des Lebens sprachgewaltiger zutage treten. Diese Momente sind von verschiedenen Festen geprägt, die Schlüsselemente der Geschichte und Weltsicht der Gemeinschaft heraufbeschwören. In Sambia beispielsweise gibt es alljährlich mehr als zwanzig traditionelle Zeremonien, bei denen verschiedene Sprachgruppen (Stämme) ihrer kulturellen Identität Ausdruck geben. Zu diesen jährlichen kulturellen Veranstaltungen zählen die *Kuomboka* (jährliche Wanderung des Oberhäuptlings der Lozi), die *Nc'wala* (ein Erntedankfest der Ngoni) und die *Kulamba* (das Jahrestreffen der Chewa, bei dem die Chewa aus Sambia, Malawi und Mosambik zusammenkommen). Während dieser Zeremonien tragen die Teilnehmer häufig traditionelle Kostüme²⁸, führen

²⁷ Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster 1958, S. 27.

²⁸ Zu den traditionellen Tänzen auf den Festen der Chewa gehören beispielsweise der *Gule Wamkulu* (der große Tanz), bei dem die Tänzer Masken tragen, die jeweils einen „Geist“ repräsentieren. Vgl. Claude Boucher, *When Animals Sing and Spirits Dance: Gule Wamkulu. The Great Dance of the*

traditionelle Tänze auf, praktizieren stammestypische Rituale und Verzehren traditionelle Festgerichte.

Weitere intensive Momente im Leben afrikanischer Gemeinschaften sind Hochzeiten und Beisetzungen. Auch hier werden bestimmte Rituale gepflegt und Symbole genutzt, die für die *Weltanschauung* der Gemeinschaft stehen.

Die jährlichen Feste wie Hochzeiten und Beisetzungen ziehen Menschen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund an. Mit Ausnahme einiger weniger geheimer Rituale, die nur „Insidern“ zugänglich sind, stehen die Abläufe derartiger Veranstaltungen allen offen. Auf diesem Weg kommen Angehörige verschiedener ethnischer Gruppen in direkteren Kontakt mit den Symbolen und Ritualen der anderen. Das macht diese Feste zu fruchtbaren Räumen für die interkulturelle Semiotik. Sie schaffen Momente, in denen Gemeinschaften entdecken, dass die gemeinsamen Werte – um sich erneut der Metapher von der Schildkröte zu bedienen – in einem „Panzer“ aus anderen Symbolen oder Ritualen stecken. Die Gegenwart des „Außenstehenden“ hat zudem eine Art „kultureller Kontrollfunktion“. Sie hilft einer Gemeinschaft, bestimmte verschrobene Praktiken und Glaubensvorstellungen, die nicht mit dem Streben nach dem *humanum* in Einklang stehen, zu hinterfragen und abzulegen.

Die Feste einer Gemeinschaft sind auch ein Moment, die Entwicklung einer Kultur zu bilanzieren. Gifford schreibt dazu richtig: „Kulturen sind nie statisch, weil die Menschen in Reaktion auf sich ändernde Umstände eine Auswahl aus ihrem kulturellen Fundus treffen.“²⁹ Wenn Menschen mit neuen Realitäten konfrontiert sind, werden Elemente des kulturellen Erbes verworfen und neue Elemente hinzugenommen. Die Entwicklung der Kultur lässt sich deutlich im wachsenden Repertoire an Masken erkennen, die für den *Gule Wamkulu* der Chewa in Malawi genutzt werden. Mit der Ankunft des Christentums schufen die Chewa neue Masken, die Maria, Josef, Pe-

Chewa People of Malawi, Kungoni Centre of Culture and Art, Mtakataka 2012.

²⁹ Paul Gifford, a. a. O., S. 32.

trus und andere christliche Persönlichkeiten verkörpern. Seit Erlangung der Unabhängigkeit trägt das *Nalikwanda* (das Boot, das der Oberhäuptling der Lozi für die *Kuomboka*-Zeremonie nutzt) neben der Figur eines Elefanten (der für die Autorität des Häuptlings steht) auch die sambische Flagge – als Zeichen der Zugehörigkeit des Volkes der Lozi zu einer größeren politischen Gemeinschaft.

Jenseits der traditionellen Praktiken gilt das Baumstarksche Gesetz auch für die Praxis der christlichen Inkulturation in Afrika. Leider wurden keine konkreten Fälle von Inkulturation dokumentiert. Aus Beobachtungen lässt sich jedoch schließen, dass die heiligeren Zeiten oder bedeutenderen Anlässe zu privilegierten Räumen für das Aufeinandertreffen vom christlichem Glauben und afrikanischen Kulturen wurden. Zu diesen Anlässen zählen die großen Feste des liturgischen Jahres, Priesterweihen, die Religionsausübung, Eheschließungen und Beisetzungen, um nur einige zu nennen.

Weil kulturelle Gruppen in vielen afrikanischen Ländern nicht mehr auf bestimmte geografische Räume (Territorien) beschränkt sind und eine Vermischung stattgefunden hat, intensivierte sich der interkulturelle Austausch, vor allem in den Städten. Infolgedessen schließt die Inkulturation der christlichen Feiern und Riten nicht den bloßen Austausch zwischen dem christlichen Glauben und einer afrikanischen Kultur ein. Vielmehr umfasst sie den gleichzeitigen Austausch zwischen dem christlichen Glauben und mehreren afrikanischen Kulturen. In Lusaka (Sambia) beispielsweise wird die Eingangsprozession häufig begleitet vom *Ubomba* (einem Tanz der Bemba), und während der Gabenprozession wird mitunter ein Tanz der Chewa oder Ngoni getanzt. So lernt die Gemeinde, mit Symbolen aus anderen Traditionen zu beten.

Angesichts der Bedeutung der „heiligeren Momente“ verschiedener kultureller und kirchlicher Gemeinschaften müssen Theologen diesen Anlässen besondere Aufmerksamkeit widmen, um afrikanische Symbole mit Potenzial für den Prozess der Inkulturation zu entdecken und darüber hinaus zu untersuchen, wie sich diese Symbole für den Aufbau einer versöhnten und inklusiven Gesellschaft nutzen lassen.

Schlusswort

Die starke Ausbreitung westlicher „Sitten“ in Afrika lässt häufig den Eindruck entstehen, die afrikanischen Kulturen seien tot und ein Relikt der Vergangenheit. Angesichts dessen mag der fortdauernde Ruf einiger afrikanischer Theologen nach Inkulturation wie ein konstruierter Appell für die Rückkehr zu einer unwiederbringlich vergangenen Zeit wirken. Schaut man sich jedoch die Dynamik der großen Feste verschiedener kultureller Gemeinschaften genau an, wird man entdecken, dass die afrikanischen Traditionen sehr lebendig sind. Die Rituale und Symbole im Zusammenhang mit den „starken“ Momenten dieser Gemeinschaften stehen Außenstehenden offen. Das macht diese Feste zu fruchtbaren Momenten für die interkulturelle Kommunikation und daraus folgend die „interkulturelle Inkulturation“ des christlichen Glaubens.

Die interkulturelle Annäherung an die Inkulturation hat einige methodische Imperative. Zum einen ist es nicht mehr plausibel, eine afrikanische Kultur mit dem Christentum zu konfrontieren; in Anlehnung an die Baumstarksche Methode der komparativen Liturgie müssen bei der Inkulturation in Afrika stattdessen mehrere Kulturen berücksichtigt werden – vor allem in Gegenden, in denen mehrere kulturelle Gruppen wohnen. Aus theologischer Sicht ist es naiv, die Theologie der Inkulturation wie zu einer Zeit zu betreiben, in der ethnische Gruppen noch in geografisch begrenzten Territorien leben. Inkulturation in Afrika ist heute zwangsläufig Inter-kulturation, weil es mehr als nur den einen kulturellen „Text“ gibt, den es im theologischen Diskurs zu berücksichtigen gilt.

Zum anderen muss sich die interkulturelle Theologie mit den heutigen Kulturen auseinandersetzen. Es reicht nicht, die Berichte von Anthropologen und afrikanischen Theologen der ersten Generation über die Kulturen der afrikanischen Völker zu studieren. Kultur ist nichts, was nur in der Vergangenheit existiert. Kultur ist ein Produkt lebendiger Menschen. Genau wie die Menschen in der Vergangenheit Kultur erzeugten, so erzeugen auch die Afrikaner des 21. Jahrhunderts kulturelle Artefakte.