

Zwischen Rassismus und Authentizität

Wege und Umwege „Afrikanischer Theologie“

Seit dem vergangenen Jahrzehnt sind auf den westlichen Buchermärkten wissenschaftliche Werke in größerer Anzahl erschienen, die sich mit dem religiös-kulturellen Erbe Afrikas und seinen Beziehungen zum Christentum befassen. Die Verfasser dieser Werke waren allerdings, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Europäer und Amerikaner. Das hat sich jedoch mittlerweile geändert. Das auf die religiösen Traditionen Afrikas gerichtete Interesse resultierte nicht zuletzt aus der Tatsache, daß die meisten afrikanischen Staaten in den sechziger Jahren ihre Unabhängigkeit erlangt haben, die ihrerseits nicht ohne Rückwirkung auf die teilweise schon seit Jahrhunderten in Afrika anwesenden christlichen Kirchen geblieben ist.

Seit Beginn der siebziger Jahre drängen die Afrikaner nun nicht nur im politischen und wirtschaftlichen Bereich auf größere Eigenständigkeit, sondern ebenso, und zwar manchmal auf höchst aggressive Weise, wenn es um religiöse bzw. theologische Fragen geht, bei deren Beantwortung sie ihren Standpunkt zum Ausdruck bringen wollen. Dabei wird allerdings in vielen Fällen keine klare Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Bestrebungen gemacht. Man kann sogar sagen, daß bei einigen einflußreichen Gruppen von (überwiegend protestantischen) Christen bestimmte Daten der biblischen Botschaft zum Hauptinstrument für politisches Handeln und Argumentieren geworden sind. In diesen Zusammenhang gehören Bewegungen wie „Black Power“, „Black Consciousness“ und nicht zuletzt die Forderung nach einer „Black Theology“.

Jedoch umfaßt heute das Schlagwort „Schwarze Theologie“ längst nicht alle theologischen und kirchlichen Richtungen in Schwarzafrika und ist auf jeden Fall nicht repräsentativ für jene Theologen und Kirchenmänner, denen es ein Anliegen ist, bestehende theologische Lehrsysteme daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit sie einerseits für afrikanisches Denken und Leben noch akzeptabel sind und welche Möglichkeiten es andererseits für eigenständige afrikanische Beiträge bei weltweiten (und nicht nur auf den eigenen Kontinent oder die eigene Rasse beschränkten) theologischen Diskussionen und Problemstellungen gibt. Solche Bestrebungen und Hoffnungen sind u. a. mit dem verbunden, was man gemeinhin als „Afrikanische Theologie“ bezeichnet. Hinter diesem Terminus verbirgt sich jedoch wiederum eine Fülle von unterschiedlichen Strömungen, von denen die wichtigsten noch dargestellt werden.

Eine Theologie des Zorns?

Wenden wir uns zunächst der sog. „Schwarzen Theologie“ zu, deren exponierteste Vertreter inzwischen das Augenmerk der internationalen Presse auf sich gezogen haben. *Basil Moore*, ein in Afrika durch seine Schriften und Bücher bekannt gewordener englischer Methodistenpfarrer, sagt über das Schlagwort „Schwarze Theologie“: „Der Begriff ‚Schwarze Theologie‘ wurde in den Vereinigten Staaten geprägt, wobei es sich dort weitgehend um die theologische Reaktion schwarzer Theologen auf die Black-Power-Bewegung handelte.“ (Was ist Schwarze Theologie?, in: *Schwarze Theologie in Afrika*, Göttingen 1973, S. 13.)

Inzwischen stellt die „Schwarze Theologie“ nordamerikanischer und südafrikanischer Prägung auch einen Teilaspekt innerhalb der „Theologie der Befreiung“ dar (deren bedeutendste Wortführer bekanntlich aus den lateinamerikanischen Ländern stammen) und bewegt sich somit in einem Rahmen, der über das „Schwarzsein“ als der wichtigsten Grundlage der „Schwarzen Theologie“ hinausgeht. Dieser Tatbestand wird ebenfalls deutlich an einer Publikation der Zeitschrift „Lumière et Vie“, die dem Thema der Theologie der Befreiung aus der Sicht von Schwarzen eine ganze Nummer gewidmet hat (Lumière et Vie, November-Dezember 1974). Hierbei handelt es sich um den Versuch klarzustellen, was schwarze Amerikaner und Afrikaner jeweils unter den Begriffen „Theologie“, „schwarz“ und „Befreiung“ verstehen. Da der Begriff „Schwarze Theologie“ aus den Vereinigten Staaten nach Afrika importiert wurde und dort wiederum nur von dem von Weißen beherrschten südlichen Teil des schwarzen Kontinents aufgegriffen wurde, und es zudem ein Weißer (der bereits erwähnte B. Moore) war, der das Programm dieser Theologie in Südafrika formuliert und publik gemacht hat, stellt sich die Frage, worin dieses „Importgut“ mit den Vorstellungen südafrikanischer schwarzer Theologen übereinstimmt.

Die „Schwarze Theologie“ geht von der Lage des Schwarzen in seinem jeweiligen kulturellen, politischen und sozio-ökonomischen Kontext aus und kommt zu dem Ergebnis, daß sich amerikanische Neger wie schwarze Südafrikaner seit Jahrhunderten in einem Zustand der Abhängigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Entrechtung und Entfremdung und der Verachtung durch die Weißen befinden. „Schwarze Theologie“ beginnt demnach mit der Frage nach dem Wesen und den Ursachen des Leidens der

schwarzen Menschen. Das hat zur Folge, daß beispielsweise in Südafrika die Inhalte und Methoden der „klassischen westlichen Theologie“ als für Südafrikaner irrelevant hingestellt werden, da die westliche Theologie keine Antwort auf das „Sklavendasein“ eines schwarzen Südafrikaners gebe. Mit dem Hinweis, daß viele brillante deutsche Hochschultheologen außerstande gewesen seien, den Faschismus Hitlerdeutschlands theologisch zu beurteilen und somit christliche Antworten darauf zu finden, wird die Bedeutungslosigkeit westlicher Theologie nicht nur für die schwarzen Unterdrückten, sondern für das Phänomen der Gewaltherrschaft überhaupt unterstrichen (Schwarze Theologie in Afrika, S. 18). Die „Schwarze Theologie“ im südlichen Afrika sieht ihre wichtigste Aufgabe darin, die Schwarzen von jeder Art weißer Vorherrschaft, vom weißen Christus, von weißen Gottesvorstellungen und von einer weißen Kirche zu befreien. Um dieses Ziel zu erreichen, könne es zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Versöhnung zwischen Schwarz und Weiß geben. Ihre Identität könnten Schwarze nur in einer schwarzen Kirche finden und keinesfalls in einer gemischt-rassigen.

Nach Ansicht *Theo Sundermeiers* setzen Begriffe wie „Integration“ und „Segregation“ das südafrikanische Denkschema der Weißen voraus, aus dem die schwarze Theologie gerade ausbrechen will (Schwarzes Bewußtsein - Schwarze Theologie, in: Christus — der schwarze Befreier, Erlangen 1973, S. 26). Bei einer Theologie, die solche Ziele verfolgt und darüber hinaus fordert, daß die „Schwarzen den Weißen ihren Gott stehlen“ müssen (so *Henry Mottu* in *Lumière et Vie*, November-Dezember 1974, 10), verwundert es nicht, daß ein Charakteristikum dieser Theologie Militanz und Empörung gegen das ist, was den Schwarzen an seiner Selbstverwirklichung hindert oder zu hindern scheint. Dahinter steht auch die Erfahrung, daß schwarze Vorkämpfer für gerechte Beziehungen zwischen den Rassen, die diese mit gewaltlosen Mitteln erreichen wollten, wie beispielsweise die Friedensnobelpreisträger *Martin Luther King* und der Südafrikaner *Albert Lutuli*, persönlich gescheitert sind, d. h. bei ihrem gewaltlosen Widerstand entweder umgekommen sind oder gefangengesetzt wurden. So präsentiert sich „Schwarze Theologie“ heute als eine Theologie des Zorns, der Verzweiflung und der großen Furcht vor weiteren Demütigungen.

Der Schwarze als der leidende Christ

Fragt man nun nach den *theologischen „Quellen“*, aus denen die „Schwarze Theologie“ schöpft, so sind ausgewählte Aussagen des Alten und Neuen Testaments sowie einige Daten der geschichtlichen Verwirklichung des Christentums zu nennen, wie Afrikaner sie erlebt haben und im Süden des schwarzen Kontinents immer noch erleben müssen, d. h. Rassendiskriminierung nicht nur in

sog. profanen Bereichen, sondern auch innerhalb einer Reihe christlicher Kirchen. Das Exodusthema und die „ersten“ Adressaten der Botschaft Jesu, nämlich Arme und Ausgestoßene, stehen in der „Schwarzen Theologie“ an erster Stelle. Mit Vorliebe identifizieren sich die Verfechter der „Schwarzen Theologie“ mit den aus der Knechtschaft Ägyptens befreiten Israeliten und den von Jesus bevorzugten Empfängern seiner Reich-Gottes-Botschaft. Diejenigen, die die volle Annahme der Predigt Jesu verweigern und sie zu ihren Gunsten sogar entstellen, sind die Weißen.

Auch einem gutwilligen Weißen scheint mancher Verfechter solcher Theologie so sehr zu mißtrauen, daß er ihn nicht einmal mehr als Gesprächspartner bei seinen Vorstellungen hinsichtlich des Kampfes um die Befreiung des Schwarzen akzeptieren will. Dies tut er mit der Begründung, daß es „zwischen Herren und Sklaven nichts Gemeinsames gibt“ (Camus). Nach *Steve Biko* sind Weiße Angehörige einer Mittelklasse, deren kultureller Hintergrund aus Coca-Cola und „Hamburgern“ besteht (Schwarze Theologie in Afrika, S. 51). Die Aufgabe der Schwarzen zum gegenwärtigen Zeitpunkt sei es, sich bewußt zu machen, daß sie die Haltung ihrer Unterdrücker durch Gebet, Choralgesänge, Bibellesen oder Predigt nicht ändern können. Diese Auffassung wird bestärkt durch die Behauptung, daß es die Weißen mit dem Evangelium nicht so ernst meinen wie die Schwarzen. In einer Gesellschaft, in der die Menschen von ihrer Hautfarbe her definiert werden, in der Absicht sie zu erniedrigen, bleibe der christlichen Theologie und der zentralen Gestalt der christlichen Religion nichts anderes übrig, als die Farbe der Opfer anzunehmen. Von daher erklärt sich auch der Ruf nach dem „schwarzen Befreier Christus“. Nach *James H. Cone* wissen nur schwarze Menschen, wer Jesus wirklich war und wer er ist. Die christologische Bedeutung Jesu erschöpfe sich eben nicht in intellektuellen und abstrakten Debatten in Seminarien und Theologischen Fakultäten, sondern Christus sei eine existentielle Frage. Im Hinblick auf die schwarzen Kirchengemeinden, die leiden, weil ihre Mitglieder schwarz sind, liege die christologische Relevanz Jesu in seinem „Schwarzsein“. Wenn er nicht in diesem Sinne schwarz sei, dann habe seine Auferstehung wenig Bedeutung für unser Zeitalter (Le Christ dans la théologie noire, in: *Lumière et Vie*, Nr. 120, S. 57). Aus dem „Schwarzsein“ Jesu folgert Cone, daß authentische theologische Rede nur aus einer unterdrückten Gemeinschaft kommen kann, die sich darüber im klaren ist, daß ihre Humanität untrennbar mit ihrer Befreiung von irdischer Sklaverei verbunden ist.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich hinter solchen, wenn auch teilweise sehr fragwürdigen und sehr einseitigen Deutungen der christlichen Botschaft nicht nur ein legitimes Anliegen der Afrikaner, sondern auch der mehr als begreifliche Ausbruch leidenschaftlicher Anklagen gegen jahrhundertelange Verachtung verbergen, die oft

die Folge von Fehleinschätzungen und Mißverständnissen auf beiden Seiten war. Für viele Afrikaner, die sich mit dem leidenden Christus identifizieren konnten, war dies in vielen Fällen die einzige Chance, ihr Leben zu ertragen. Von daher ist der Rückgriff der Schwarzen auf „das Evangelium und eine in ihren Verhältnissen existentiell greifende“ Neuinterpretation der biblischen Botschaft eine Tat, die ihnen zu verweigern niemand das Recht hat. Wie weit allerdings eine solche Neuinterpretation gehen kann, soll hier am Beispiel der „Auseinandersetzung“ mit einigen *Gottesvorstellungen*, wie sie uns *Sabelo Ntwasa* und *Basil Moore* darlegen und mit denen die „Schwarze Theologie“ abrechnen soll, verdeutlicht werden (Schwarze Theologie in Afrika, S. 31—41).

Die wichtigste Vorstellung von Gott ist die, daß er Person ist: Was auch immer mit dem lateinischen „persona“ und dem griechischen „prósopon“ in den Glaubensbekenntnissen gemeint ist, das englische Wort „person“ hat spezifische Nebenbedeutungen, die der Afrikaner in das Bild von Gott als Person einbringt. Die Nebenbedeutungen — und besonders diese sollen sich dem Afrikaner eingepägt haben — dieser „personalen“ Gottesvorstellung finden Ntwasa und Moore am sichtbarsten in der religiösen Kunst Europas, in der Gott gewöhnlich als ein etwas entrücktes Wesen dargestellt wird, und zwar mit den unzweideutigen rassistischen und zeitlichen Merkmalen der Menschen, für die das Kunstwerk bestimmt ist. (In der Regel ist es ein Europäer aus dem Mittelalter.)

Die Vorstellung von Gott als Person habe man nicht nur in der Alten Kirche als fundamental angesehen. Wenn heute alternative Bilder von Gott, wie zum Beispiel *Paul Tillichs* Vorstellung von Gott als dem „Grund“ und der „Macht des Seins“ angeboten werden, erfolgt die Reaktion darauf immer noch hitzig emotional abwehrend. Als Beleg dafür verweisen Ntwasa und Moore auf die Diskussionen, die das Buch *John A. T. Robinsons* „Gott ist anders“ hervorgerufen haben. Da in dem Personsein Gottes seine Allmächtigkeit, Allwissenheit und höchste Autorität inbegriffen sei, entstehe unausweichlich der Eindruck von einem übermenschlichen tyrannischen Herrscher über den Menschen, der gleichwohl gütig zu seinen gehorsamen Sklaven ist. Wo das Person-Symbol zudem als Vorstellung von einem bestimmten Geschlecht erscheint (Gott ist männlich), ziehe es auch die von einer bestimmten Rasse (Gott ist weiß) auf sich. Ntwasa und Moore fordern daher die Erarbeitung neuer Symbole für Gott, die menschliche Ursprünglichkeit, Freiheit und Ganzheitlichkeit bestätigen. Würden die Afrikaner versuchen, Gott im Sinne des Symbols der Freiheit, die Ganzheitlichkeit meint, zu malen, so würden sie das alte hebräische Wort ernst nehmen, daß *Gott* durch nichts Geschaffenes abgebildet werden kann. Sie würden *Menschen* malen, die einander in Liebe begegnen, oder Menschen, die ihre Fesseln der Sklaverei abschütteln, oder Menschen, die ihre Fäuste hochrecken, in einem gemeinsamen Schrei die Freiheit grüßend.

Schwarze Theologie und authentisches afrikanisches Christentum

In einem deutlichen Kontrast zu solchen Grundlinien schwarzer Theologie stehen die Arbeiten eines der gegenwärtig wohl angesehensten afrikanischen Theologen, *John S. Mbiti* (aus Kenia gebürtiger anglikanischer Professor am Makerere College in Uganda). Er hat sich mit der Problematik der „Schwarzen Theologie“ sowohl in Amerika als auch in Südafrika befaßt. (Seine wichtigsten und einflußreichsten Werke, die sich mit der Frage „afrikanischen Christentums“ befassen, sind „African Religions and Philosophy“ [London 1970] und „New Testament Eschatology in an African Background“ [Oxford 1971]. Beide Bücher gelten als Standardwerke. Es geht in ihnen um das religiöse Eigengut der Afrikaner und die Möglichkeiten seiner Integrierung in die christliche Religion.) Zwischen Mbiti, der auf der Suche nach einem authentischen afrikanischen Christentum ist, und den Vertretern der „Schwarzen Theologie“ scheint es wenig Verständigungsmöglichkeiten zu geben. Die Reflexionsebene, auf der sich Mbiti bewegt, ist eine qualitativ andere als die der „Schwarzen Theologen“.

In seinem Artikel „Point de vue africain sur la théologie noire américaine“ (*Lumière et Vie*, Nr. 120, S. 82—92), in dem er auch auf die Anliegen der „Schwarzen Theologie“ in Südafrika eingeht, gibt Mbiti zunächst seiner Sympathie für diejenigen Ausdruck, die durch die „Schwarze Theologie“ zu ihrer wahren Identität zurückfinden wollen und für die sich die wesentlichen Inhalte dieser Theologie nicht nur in Rache und Haß erschöpfen. Er bewundert die Kühnheit und das Engagement der Vertreter dieser Theologie, ohne es jedoch zu unterlassen, deutlich auf die sachlichen Unterschiede zwischen der „Schwarzen Theologie“ und der theologischen Richtung, der er angehört, aufmerksam zu machen. Seinem Urteil zufolge handelt es sich bei der ersteren um eine stark politisierte und ideologisierte und daher stark situationsbedingte Theologie, die ohne den Sozialismus, Marxismus, aber auch ohne Rassismus auf der einen und dem Streben nach Erweiterung der Menschenrechte auf der anderen Seite nicht denkbar wäre und die durch einen Teil der genannten Ideologien immer mehr radikalisiert wurde. Mbiti fragt sich jedoch, was von einer Theologie bleibt, wenn sich die Bedingungen ändern, unter denen sie entstanden ist? Was befindet sich jenseits der Hoffnung auf Befreiung, die als eschatologische Hoffnung deklariert wird, jedoch nirgends klar definiert ist? Auf die Frage, wann eigentlich der Schwarze im Paradies der Befreiung ankommt, gebe die „Schwarze Theologie“ keine Antwort, sondern halte lediglich den Glauben an einen permanenten Prozeß aufrecht, von dem man nicht weiß, wo er endet. Dieser Prozeß werde mystifiziert und als apokalyptisches Geschehen dargestellt. Diese Unbestimmtheiten und Ungewißheiten machen auf Mbiti den Eindruck, als wolle man alle anderen großen theologischen Themen,

unter denen sich auch solche befinden, die eine Antwort auf die Fragen der „Schwarzen Theologen“ geben könnten, beiseiteschieben, oder man interessiere sich allenfalls noch in bezug auf das Thema der Befreiung für sie. Die Grundlage der „Schwarzen Theologie“ sei eine vorgegebene politische Situation, auf die Theologen reagieren.

Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Auseinandersetzung mit der „Schwarzen Theologie“ sei, daß sie sich von der Gesamtheit der heilsgeschichtlichen Daten nicht in Frage stellen läßt, sondern in der christlichen Botschaft nach Bestätigung und Bekräftigung des eigenen Standpunktes sucht. Das bedeute, daß nur eine begrenzte Anzahl von Aussagen der Bibel für die „Schwarze Theologie“ brauchbar ist. Abgesehen davon, daß es in dieser Theologie keinen Raum für die Beschäftigung mit vielen großen Themen der klassischen Theologie gebe, fehle in ihr auch der für Afrika zum gegenwärtigen Zeitpunkt lebenswichtige Dialog zwischen den Religionen, zwischen einer Religion und den verschiedenen afrikanischen Kulturen, zwischen Kirche und Staat und nicht zuletzt zwischen den Rassen. Außerdem lasse die „Schwarze Theologie“ Fragen der pastoralen und liturgischen Erneuerung und der christlichen Durchdringung aller Lebensbereiche des Afrikaners völlig außer acht. Das bedeute jedoch nicht, daß die letztgenannten Probleme in Afrika keinen Widerhall fänden. Im Gegenteil, sie gehören mit zu den zentralen Anliegen dessen, was man heute „Afrikanische Theologie“ zu nennen pflegt.

Im Vergleich zur „Schwarzen Theologie“ ist der Gebrauch des Begriffs „Afrikanische Theologie“ in der einschlägigen Literatur wenig einheitlich. Deswegen seien an dieser Stelle wenigstens die beiden wichtigsten Vorstellungen genannt, die sich mit diesem Begriff verbinden. Einerseits versteht man darunter einfach eine authentische Interpretation des Christentums im afrikanischen Gewand, andererseits benutzen viele Autoren diesen Terminus, um damit einer auf anthropologisch-soziale Varianten bzw. raumbedingte Faktoren (wie das vorher dargelegte extreme Beispiel der „Black Theology“ gezeigt hat) reduzierten „Theologie“ einen Namen zu geben. Es herrscht jedoch nicht nur Unsicherheit hinsichtlich der Definition und der Inhalte, sondern auch hinsichtlich der Frage, ob eine „Afrikanische Theologie“ überhaupt schon existiert, d. h., ob es in Afrika bereits ein eigenständiges Hören und Verstehen der Botschaft des Evangeliums und der christlichen Tradition gibt, das unter Einschluß aller Vorgegebenheiten für dieses Hören und Verstehen zu einer Glaubenserkenntnis geführt hat, deren Darstellung und Vollzug bereits deutlich afrikanische Züge trägt.

Besinnung auf das afrikanische Menschenbild

Dennoch hat die Idee einer „Afrikanischen Theologie“ bereits einen gewissen Wachstumsprozeß hinter sich, wäh-

rend die „Schwarze Theologie“ und ihre Verbreitung total von der Gunst gegenwärtiger politischer Stimmungen und Einstellungen abhängt. Dieser Prozeß ist seinerseits stark beeinflusst von der Suche nach afrikanischer Authentizität, von der Besinnung auf die eigenen Wurzeln in der Religiosität, aber auch in der afrikanischen Literatur und Kunst.

Einer der am meisten gehörten und geachteten Vermittler in diesem Prozeß ist zweifellos der senegalesische Staatspräsident und Dichter der „Négritude“, *Léopold Sédar Senghor*. Der Begriff „Négritude“ entstand in den Jahren 1930–1934 im Kreis um Senghor, einer Gruppe französisch erzogener Studenten aus Afrika und den Antillen, die sich gegen den Allgültigkeitsanspruch der französischen Zivilisation auflehnten. „Négritude“ bedeutet für Senghor die Kultur des schwarzen Kontinents, wie sie sich aus bestimmten Elementen der traditionellen afrikanischen Zivilisation und aus bestimmten historischen Faktoren gebildet hat. Diese Kultur soll in die Realitäten des 20. Jahrhunderts eingefügt werden und einen anerkannten Platz neben den übrigen Kulturen und Zivilisationen dieser Welt einnehmen. Dahinter steckt auch der Wille, bei den Afrikanern Selbstvertrauen zu wecken, sie in der Gewißheit um ihre Einzigartigkeit und ihren Eigenwert zu bestärken und sie vor Selbstentfremdung und Überfremdung zu bewahren. Im Gegensatz zur „Blackness“ der „Schwarzen Theologie“, deren wichtigstes Merkmal das Abheben von und die offene Konfrontation mit einer anderen Rasse ist, hat Senghor im Laufe vieler Jahre versucht, den Begriff „Négritude“ von allen rassistischen Konnotationen zu reinigen. Rasse ist für ihn keine Wesenheit, keine Substanz, sondern eine Tochter der Geographie und der Geschichte. Doch ist sie nichtsdestoweniger eine Realität, allerdings nicht im Sinne von Hitler, sondern von Pierre Teilhard de Chardin (s. L. S. Senghor: *Négritude und Humanismus*, Düsseldorf - Köln 1967, S. 7).

Darüber hinaus ist der Terminus „Négritude“ untrennbar mit dem philosophisch-humanistischen Gedankengut Schwarzafrikas, das vor allem in den literarischen Werken schwarzafrikanischer Dichter nach dem 2. Weltkrieg seinen Niederschlag fand, und mit den Ideen über den Weg des afrikanischen Sozialismus verbunden. Hinter beiden Bewegungen steht ein Menschenbild, das man gewöhnlich mit negroafrikanischer Kollektivpersönlichkeit umschreibt. Die Ergründung und Darstellung dieses Menschenbildes ist das zentrale Thema der afrikanischen Dichter und Gelehrten, denn der Mensch ist der Mittelpunkt der Schöpfung und das Universum anthropozentrisch. Zur Persönlichkeit und Psyche des Afrikaners bekommt man am ehesten Zugang über die traditionellen Religionen Afrikas. Diese vermitteln den umfassendsten Einblick in die Weltanschauung und das Selbstverständnis des Afrikaners. Hierbei gilt es festzuhalten, daß der traditionelle Afrikaner keine Scheidung zwischen Religiösem und Pro-

fanem kennt. Er nimmt nach Mbiti seine Religion überall mit hin, sei es zu einer Dorfversammlung oder einer Bierparty. Die Erforschung der afrikanischen Religionen hat zunächst eine streng hierarchische kosmische Ordnung zutage gefördert, an deren Spitze ein höchstes Wesen steht, von dem regional und entsprechend der Stammesstruktur (matriarchalisch oder patriarchalisch) verschiedene Vorstellungen und Konzeptionen existieren. Dies gilt ebenso für die der Gottheit untergeordnete Welt der Geister. Letztere sind Mittlergestalten zwischen Gott und Mensch und stellen die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits her. Weiterhin sind zum Verständnis der Religionen der Afrikaner ihre Auffassungen über die hiesige Welt bedeutsam, die ganz und gar von geistigen bzw. magischen Kräften durchdrungen sind. Diese Kräfte spielen besonders bei Geburt, Initiation, Heirat, Krankheit und Tod eine große Rolle. Sie manifestieren sich in den Symbolen, Riten und Zeremonien, von denen Afrika eine ungeheure Vielfalt aufzuweisen hat. Das magische Weltverständnis der Afrikaner liegt auch ihrer Sicht vom Mitmenschen, von den Formen des Gemeinschaftslebens, von Autorität, Fruchtbarkeit, Schuld, Heiligkeit usw. zugrunde.

Einer der ersten, der innerhalb der katholischen Kirche in Afrika den Versuch unternommen hat, einen Teil dieser Fülle von empirisch gewonnenen religionssoziologischen und ethnologisch-anthropologischen sowie philosophischen Daten des afrikanischen Lebens und Denkens zu systematisieren, war der im damaligen Belgisch-Kongo (Zaire) wirkende Franziskaner *Placide Tempels*. Im Jahre 1945 erschien sein Werk „Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik“ (deutsche Ausgabe Heidelberg 1956) erstmals in niederländischer Sprache. Es befaßt sich mit den Vorstellungen vom Universum und dem Gottes- und Menschenbild der Balubas und erklärt die sich daraus für den Menschen ergebenden ethischen Forderungen. Schon der Gebrauch des Terminus „Philosophie“ im Buchtitel erregte heftigen Widerspruch bei vielen westlichen Lesern, für die die Fähigkeit zu philosophieren die Rationalität, das Abstraktionsvermögen und die logischen Denkstrukturen des Abendländers voraussetzen. Außerdem werfen viele Autoren, die sich mit Tempels Werk auseinandergesetzt haben, diesem vor, er habe das ihm zur Verfügung stehende Forschungsmaterial in einen scholastischen Rahmen gepreßt und seine Terminologie dem Thomismus entnommen, ohne zu bedenken, daß diese dem „prälogischen“ Denken der Afrikaner, deren Fähigkeit zu objektivieren noch sehr schwach entwickelt sei und deren Sprachen sich nicht zur Erzeugung von Allgemeinbegriffen eignen, unangemessen seien. Die Inhalte seiner Bantu-Philosophie und -Ontologie habe er stark idealisiert, um sie als im Grunde christlich hinstellen zu können. Trotz aller Fragezeichen, die man hinter Tempels' Buch gesetzt hat, handelte es sich doch, wie sich später herausstellen sollte, um ein bahnbrechendes Werk, das in der Kirche die Wende in der Einschätzung des religiösen Eigengutes der Afrikaner mit einleitet.

Drei Richtungen

Die Suche nach afrikanischer Identität und die Wiederentdeckung afrikanischer Vorstellungen und Ideen stehen auch am Beginn aller Bemühungen um eine „Afrikanische Theologie“. Diese Suche hat neben einigen wenigen geistesgeschichtlichen Gesamtentwürfen, wie etwa Senghors afrikanischer, im Religiösen verankerter Humanismus, eine verwirrende Fülle von Einzeldaten hervorgebracht, von denen einige in die christliche Religion, d. h. vor allem in die Liturgie, Katechetik, Homiletik und theologischen Studienpläne integriert wurden. Vor diesem Vorgehen bildet die christliche Lehre den Ausgangspunkt, und es werden nur solche traditionellen afrikanischen Elemente in sie aufgenommen, die mit ihr übereinstimmen oder abgeändert und geläutert wurden. Hier wird das afrikanische Erbe der herkömmlichen christlichen Verkündigung deutlich untergeordnet und ihr dienstbar gemacht. Nach Auffassung des tansanischen Priesters *Charles Nyamiti* sind afrikanische Themen in bezug auf das Evangelium insoweit nützlich, als sie biblische Aussagen für den Afrikaner verdeutlichen (vgl. Überlegungen methodischer Art zu einer Afrikanischen Theologie, Referat anlässlich der Tagung „Theologia Mundi“, 16. 2. — 19. 2. 1975 in München). Die afrikanische Tradition hat für Nyamiti jedoch nicht nur eine Hilfsfunktion, sondern es gibt auch echte Analogien zwischen den religiösen Auffassungen der Afrikaner und den übernatürlichen Mysterien der Bibel.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß letztere trotzdem für die Afrikaner etwas Neues bedeuten und einem Glauben entstammen, der seine eigenen Gesetze hat, z. B. manifestiert sich Macht in Schwachheit, im Kreuz, in Demut, Sanftmut und Vergebung; die Ersten sind die Letzten und umgekehrt; die Glücklichen sind nicht die Reichen mit vielen Frauen und Kindern, sondern die Ärmsten, die alles hergegeben haben für das himmlische Königreich. Das Glück wird nicht in den Reichtümern und Vergnügungen dieser Welt gefunden, sondern in Armut, Verfolgung, Selbstverleugnung und im Kreuz (vgl. C. Nyamiti: *The Scope of African Theology*, Gaba Publications, Kampala 1973, S. 23 f). Solche Wahrheiten lassen sich nicht einfach in ein bestehendes religiöses System oder eine Weltanschauung in Afrika einfügen.

Neben dieser von Nyamiti vertretenen Richtung gibt es eine entgegengesetzte, bei der die einheimischen afrikanischen Glaubensüberzeugungen den Vorrang haben. Das bedeutet beispielsweise, daß angesichts des anthropozentrischen Weltbildes der Afrikaner für diese nur eine anthropozentrische Theologie in Frage kommt unter Ausschluß möglichst aller Fremdeinflüsse, besonders von seiten westlicher theologischer Systeme. Hier besteht die Gefahr, daß Christentum und christliche Theologie so stark „afrikanisiert“ werden, daß das Christliche nicht mehr erkennbar ist und keine Herausforderung mehr an den afrikanischen Gläubigen darstellt.

Für eine mittlere Richtung beinhaltet die „Afrikanische Theologie“ ein Sich-Versenken in die Denkweise der afrikanischen Religionen und gleichzeitig ein Studium des Christseins im Lichte dieses traditionellen Erbes, um Berührung- und Anknüpfungspunkte zu finden zwischen afrikanischer traditioneller Religion und christlichem Glauben, damit das Christentum besser und für die afrikanische Situation bedeutungsvoller verkündet werden kann. Afrikanische Theologen benutzen dabei zur Zeit vier Hauptquellen, um zu einer authentischen Interpretation des Christentums im afrikanischen Kontext zu kommen: 1. das religiöse Erbe Afrikas, 2. die Bibel, 3. die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen in Afrika, besonders der sog. Unabhängigen Kirchen, die sich von den Großkirchen gelöst haben, und 4. die westliche Theologie, wie sie Afrikanern vermittelt wurde (vgl. *Edward W. Fashole-Luke: Was ist afrikanisch-christliche Theologie?* Referat auf der Tagung „Theologia Mundi“, 16. 2. bis 19. 2. 1975 in München).

Viele Autoren begnügen sich mit der Forderung nach einer „pluralistischen Theologie“ und meinen damit die Berücksichtigung lokaler Gegebenheiten, die oftmals schon von Dorf zu Dorf variieren können. Sie wehren sich gegen alle Formen der Vereinheitlichung und Zentralisierung.

Prozeß einer Selbstfindung

Aus allem, was bisher zum Problemkreis „Afrikanische Theologie“ gesagt wurde, wird erkennbar, daß es noch keine Theologie in Afrika gibt, die bis in ihre fundamentalen Aussagen und Strukturen hinein von ihrem afrikanischen Ursprung her gekennzeichnet ist. Hatte sich die Kritik am Christentum in Afrika zunächst mit einer mehr oder weniger reflektierten Ablehnung „alles Westlichen“ in den afrikanischen Kirchen begnügt — römischer Juridismus, Legalismus und Ritualismus boten hier die besten Angriffsflächen, da sie am stärksten als Ausdruck der Bevormundung empfunden und als degenerierte Formen westlicher Ratio abgestempelt wurden, die jegliche Spontaneität und Kreativität innerhalb der jungen afrikanischen Kirchen von vorneherein erstickten —, so tritt sie heute mehr und mehr aus dem Stadium des Protests heraus, um nach eigenständigen theologischen Beiträgen zu suchen. Diese sollen über Afrika hinaus die theologische Diskussion auf internationaler Ebene befruchten und verhindern, daß sich die Afrikaner in die Autarkie des Rasendenkens einschließen. Dies kann ein notwendiger Schritt zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung sein, aber niemals ein Ziel, bei dem die Afrikaner stehenbleiben könnten.

Dagmar Plum

Kurzinformationen

Der Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg, hat dem Münsteraner Ordinarius für Kirchenrecht, Prof. Horst Herrmann, die „Missio“, d. h. den kirchlichen Lehrauftrag, entzogen. Gleichzeitig bat Bischof Tenhumberg den nordrhein-westfälischen Wissenschaftsminister *Johannes Rau*, im Sinne des in Nordrhein-Westfalen als Landesrecht geltenden Preußischen Konkordats tätig zu werden und „für einen dem Lehrbedürfnis entsprechenden Ersatz“ zu sorgen. Das Konkordat sieht ein Zusammenwirken von Staat und Kirche in Sachen theologischer Fakultäten vor und verpflichtet den Staat, „Abhilfe zu leisten“, wenn ein theologischer Lehrer, dessen beamtenrechtliche Position im übrigen durch kirchliche Beanstandungen nicht tangiert wird, „in seiner Lehrtätigkeit oder in Schriften der katholischen Kirche zu nahe tritt“ oder gegen die „Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels“ verstößt. Rau ließ erklären, er werde die Bitte Tenhumbergs „nicht ungeprüft akzeptieren“. Man scheint aber seitens der Landesregierung nicht an eine Überprüfung einzelner Regelungen des Konkordats zu denken, sondern will vielmehr prüfen, ob die Begründung, die Bischof Tenhumberg in seinem Schreiben an den Wissenschaftsminister gab, ausreicht, um den Konkordatsfall eintreten zu lassen. Die Kontroverse zwischen Tenhumberg und Herrmann ist bereits seit März dieses Jahres im Gange, als Kardinal Döpfner als

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz Tenhumberg bat, Prof. Herrmann „schwerwiegende Bedenken“ gegen das von ihm verfaßte Buch „Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland“ zur Kenntnis zu bringen. Nachdem Herrmann zwei von Tenhumberg angebotene Gespräche abgelehnt hatte, teilte der Bischof von Münster Minister Rau bestehende Bedenken gegen die Lehrtätigkeit von Herrmann mit. Nach einem Gespräch mit Rau zeigte sich Herrmann zu einer Unterredung mit dem Bischof bereit, die am 6. Oktober zustande kam. Nachdem sich dabei keine Klärung ergeben hatte, d. h. Prof. Herrmann sich nicht bereit zeigte, sich von seinen Äußerungen und seinem Verhalten zu distanzieren, reagierte Tenhumberg mit dem Entzug der Missio. Was Herrmann vorgeworfen wird, ist eine „tiefgehende Distanz zur konkreten Kirche“ und ein Mangel an Loyalität, der nicht davor zurückscheue, außerkirchliche Kräfte zum Eingreifen in den innerkirchlichen Bereich in seinem Sinne zu mobilisieren. Die „Maßlosigkeit seiner Beschimpfungstiraden“ (SZ, 15. 10. 75) in dem Buch lassen in der Tat daran zweifeln, ob es Herrmann um eine gewiß berechtigte kritische Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Bundesrepublik geht oder um sehr persönlich gefärbte Agitation. Der von Herrmann ge-