

# AFRIKANISCHE THEOLOGIE

## *Rückblick auf eine Kontroverse*

von Bénézet Bujo

Wenn heute von afrikanischer Theologie die Rede ist, ist es nicht uninteressant, auf die Geschichte dieser Terminologie zurückzuschauen. Gewiß kommt es nicht auf das Wort an. Denn die Sache, um die es geht, kann wichtiger sein als die Benennung. Dennoch wissen die Sprachwissenschaftler heute mehr denn je, daß ein Wort Träger eines bestimmten Inhaltes sein kann, der dem ursprünglichen Sinn eine andere Prägung gibt als die Etymologie es zulassen würde.

Weil die Bezeichnung „afrikanische Theologie“ viel Staub aufgewirbelt hat, wollen wir sie auf ihren Ursprungsort zurückführen, um uns dann die Frage zu stellen, ob das mit diesem Wort abgesteckte Ziel erreichbar bzw. schon erreicht ist.

### *I. Zur Geschichte*

Die Missionare aller Zeiten haben sich immer schon mit der „Heimischmachung“ der christlichen Botschaft befaßt. Hier macht auch Afrika keine Ausnahme mehr, wie dies aus der Missionsgeschichte dieses Erdteils zu entnehmen ist<sup>1</sup>. Aber das Problem der „Ortstheologie“ wurde erst akut, als die einheimischen Priester sich zur Aufgabe stellten, den Überlieferungen ihrer Väter nachzugehen und sie in wissenschaftlichen Arbeiten mit dem Christentum zu vergleichen. Den Anstoß dazu gab der belgische Franziskaner PLACIDE TEMPELS, Missionar in Katanga (Zaire), der ein aufsehenerregendes Werk *Bantoe-Philosophie* veröffentlichte, das 1945 ins Französische („*La Philosophie bantoue*“) und 1956 ins Deutsche (*Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*) übersetzt wurde. Was TEMPELS nur bruchstückhaft darzulegen versucht hatte — als Fremder konnte er nichts anderes —, wurde dann von Afrikanern selbst weitergeführt. ALEXIS KAGAME wählte als Thema seiner philosophischen Dissertation *La Philosophie bantu-rwandese de l'Etre* (Brüssel 1956). Aber die Initiative von TEMPELS fand ein noch größeres Echo auf theologischer Ebene. Als Pionier muß hier VINCENT MULAGO gwa CIKALA MUSHARHAMINA erwähnt werden, der, unseres Wissens, als erster seine Dissertation über die afrikanische Denkweise aus theologischer Perspektive schrieb. Der Titel seiner Arbeit lautet: *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité vitale ecclésiale* (Manuskript, Rom 1955, LIV + 675 S.). MULAGO veröffentlichte seine Dissertation teilweise in *Annali Lateranensi*, II, 61—263, Rom 1956, mit dem Titel: *L'union vitale*

<sup>1</sup> Vgl. S. HERTLEIN, *Wege christlicher Verkündigung*, Bd. 1, Münsterschwarzach 1976.

*bantu ou le principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi.*

Damit war eine neue Ära eröffnet. Die jungen Theologen Afrikas waren entschlossen, die Zukunft der christlichen Verkündigung in eigene Hände zu nehmen und so Afrika ein integriertes Christentum anzubieten. Als Beispiel für viele erinnern wir nur an den Sammelband *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1957 (Deutsche Übers.: *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt/M. 1960).

In allen diesen Publikationen sprach man zwar von der afrikanischen Denkweise, aber noch nirgends findet man die Bezeichnung „afrikanische Theologie“. Diese Terminologie taucht u. E. zum ersten Mal 1958 in einem Artikel auf, wo ALFRED VANNESTE, der belgische Dekan der ersten Theologischen Fakultät in Afrika, die Aufgabe der Theologie in Schwarzafrika erläutert, so wie er sie sich vorstellt<sup>2</sup>. Aber in einer so geprägten Form, wie wir sie heute kennen, wird das Wort „*Théologie africaine*“ erst in einer Seminardiskussion (Cercle théologique) dieser Fakultät der Universität Lovanium (Kinshasa, Zaire) gebraucht. Die Verfechter waren THARCISSE TSHIBANGU, damals noch Student, und Prof. ALFRED VANNESTE. Die Beiträge der beiden Kontrahenten wurden in der *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), 33—352 mit dem Titel „*Débat sur la Théologie africaine*“ veröffentlicht.

TH. TSHIBANGU, der Verfechter einer afrikanischen Theologie, machte eine sehr vorsichtige, ja sogar zögernde Aussage und betitelte seinen Beitrag „*Vers une théologie de couleur africaine*“ (ebd. 333—346). In diesem Aufsatz faßt TSHIBANGU zunächst einmal die bisherigen Untersuchungen über die afrikanische Kultur zusammen. Dabei erwähnt er nicht nur Theologen und Philosophen, sondern auch alle Schriftsteller, die sich mit der afrikanischen Denkweise beschäftigt haben (334—338). Er zeigt, daß der Afrikaner sich vornehmlich für spontanes und konkretes Denken interessiert; daß er die Intuition im Sinne von HENRI BERGSON vorzieht, und daß seine Philosophie in dynamischer, vitaler Weise eine existentielle Ontologie darstellt, welche den Kosmos als Ganzes behandelt. Von hier aus verstehe sich die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, meint der Verfasser. Jedenfalls sieht TSHIBANGU hier die Möglichkeit eines Annäherungspunktes mit dem Christentum, wie dies auch in anderen von ihm erwähnten Studien anklingt (338—342).

Die Schlußfolgerung TSHIBANGUS lautet: Die in der afrikanischen Kultur anzutreffenden Elemente sind nicht exklusiv afrikanisch! Aber die Eigenart dieser Elemente, die sie zum Spezifikum des Afrikanischen erhebt, bestehe gerade darin, daß der Afrikaner eine Wahl treffen mußte, in welcher er sich für einen Teilaspekt der Universalkultur zu entscheiden hatte, der in einem anderen (außerafrikanischen) Kulturkreis nicht beachtet

<sup>2</sup> *Une Faculté de Théologie en Afrique*, in: *Revue du Clergé Africain* (= *RCA*) 13 (1958), 225—236.

wurde (L. S. SENGHOR). Dieser Aspekt, obwohl er in allen alten Kulturkreisen zu finden sei, werde bis heute vom Afrikaner dergestalt angepaßt und durchformt, daß er zum Charakteristikum des Negertums Afrikas geworden sei. So gesehen, sei eine afrikanisch „gefärbte“ Theologie möglich. Sie dürfe aber nicht von oben, autoritativ diktiert werden. Es gehe vielmehr darum, sich in steter Wachsamkeit zu fragen, ob die überkommene Theologie dem afrikanischen Empfinden und Menschenbild entspricht und es fördert. Nur so wäre eine afrikanische Theologie möglich, die sogar ein wissenschaftliches Niveau erreichen könnte, wie dies auch in der „jüdisch-christlichen“ Theologie geschehen sei (342—346).

Auf diesen Beitrag TSHIBANGUS reagierte ALFRED VANNESTE nicht nur zurückhaltend, sondern überwiegend ablehnend. Er gab zwar zu, daß es gegenwärtig zwei Richtungen in der Forschung gibt. Die eine sei bestrebt, sich in jene Theologie einzufügen, die sich auf der Linie der Universaltheologie bewege. Sie versuche, die unverfälschte Wahrheit der Offenbarung Gottes in ihrer Universalität herauszuschälen und sie dann mit dem modernen Denken und den Hauptströmungen der Weltphilosophie zu konfrontieren. Eine zweite Richtung innerhalb der gegenwärtigen Forschung interessiere sich nur für die Erfordernisse des afrikanischen Milieus und sei bemüht, einige afrikanische Elemente in ihr System zu integrieren und berufe sich auf die afrikanische Volksweisheit oder auf das, was sie als spezifische Philosophie dieser und jener „Rasse“ nenne. VANNESTE verschweigt nicht, daß er ein entschiedener Anhänger der ersten Tendenz ist (347). Er begründet diese seine Sicht mit der „*vocation universelle*“ der Theologie, die sich, mehr als alle anderen Wissenschaften, dieser Aufgabe zu unterziehen habe. VANNESTE gesteht zwar ein, daß jedes System nur eine relative Geltung haben kann, wie dies bei PLATO, den Scholastikern oder bei DESCARTES festzustellen sei. Aber dieser „Relativismus“ sei ihnen ungewollt (unbewußt) unterlaufen, indem sie sich bemüht hätten, mit dem Universaldenken Schritt zu halten. Eine bestimmte Philosophie könne deshalb eine endgültige Geltung erst dann in Anspruch nehmen, wenn sie das höchste Universalniveau der göttlichen Wahrheit erreicht habe (347—348).

VANNESTE ist sodann der Meinung, daß ein Bestehen auf der afrikanischen Theologie den gleichen Fehler begehen würde wie das Mittelalter, das die Theologie nur aus einer verengten Sicht betrieben habe (350, 352). Außerdem seien die afrikanischen Elemente so primitiv und dem magischen Denken so nah, daß er (VANNESTE) keinen Nutzen sehe, der daraus zu ziehen sei (349—350). Diese Konzeption werde im Laufe der Geschichte einer sich allmählich industrialisierenden Gesellschaft dieses primitive Stadium hinter sich lassen, so daß der moderne Afrikaner sich dieselben Fragen stellen werde wie der Europäer (350—352). Man könne aber versuchen, sich katechetisch, missionarisch und pastoraltheologisch an das afrikanische Milieu anzupassen. Theologie sei das jedoch nicht, da Pastoral grundsätzlich von Theologie zu unterscheiden sei (348).

Auf diese Diskussion reagierte die wissenschaftliche Welt ziemlich lebhaft. Außer B. STUDER<sup>3</sup>, der bemüht war, VANNESTE nicht zu widersprechen, erklärten sich alle anderen Stellungnahmen mit TSHIBANGU solidarisch. Als wichtigste und härteste Stellungnahme gegen VANNESTE kann man die von A. M. HENRY O.P. betrachten<sup>4</sup>. HENRY wirft VANNESTE vor, sich auf eine Universaltheologie zu berufen, die es nicht gibt. Es gibt immer diese und jene Theologie, die abendländische und die orientalische, und innerhalb der abendländischen diese und jene Tendenz (135—137). Man dürfe auch die Aufgabe, die Botschaft Jesu in die Kultur zu übersetzen, der „nichttheologischen“ Pastoral nicht überlassen, sondern gerade die Theologie müsse die Praxis theoretisch reflektieren. Pastoral und Theologie bedingen sich gegenseitig (140—141).

Auch JÉRÔME MEDZO wundert sich, daß VANNESTE eine negative Haltung gegenüber der Integration der afrikanischen Kultur ins Christentum einnimmt. VANNESTE unterscheide — so MEDZO — nicht genug zwischen christlichem Glauben und abendländischer Kultur<sup>5</sup>.

WALBERT BÜHLMANN O.F.M.Cap. seinerseits nennt die Haltung VANNESTES ein Alibi, wodurch die europäischen Theologieprofessoren in Afrika sich eine Entschuldigung verschaffen, sie könnten keine afrikanische Theologie schreiben, weil das Sache der Afrikaner selbst sei<sup>6</sup>. Die VANNESTESche Universaltheologie lehnt BÜHLMANN deshalb ab, weil „nachdem Katechismus und Bibel in die afrikanischen Sprachen übersetzt sind“, auch die Theologie noch zu „übersetzen“ sei. „Dabei ginge es freilich nicht um eine Übersetzung von einer Sprache in die andere, sondern von einer Geisteswelt in eine andere. Es geht um einen neuen Vorstoß in die afrikanische Welt, damit das Evangelium hier nicht bloß im geographischen, sondern im geistesgeschichtlichen Sinn verkündet werde<sup>7</sup>.“

Den durch die Worte von VANNESTE entmutigten Afrikanern ruft BÜHLMANN zu: „Mögen sich die Betreffenden von der Entmutigung erholen und, statt Forderungen zu stellen, anfangen, einzelne praktische Beiträge zur ‚afrikanischen‘ Theologie zu schreiben und dafür zu beten, daß einmal ein afrikanischer Thomas von Aquin erstehe und das Buch für die afrikanischen Seminare ausarbeite<sup>8</sup>!“

Diese Kontroverse um die afrikanische Theologie beeindruckte die schwarzen Theologen so sehr, daß das Problem zum Thema der vierten Theologischen Woche von Kinshasa 1968 wurde<sup>9</sup>. Hier sah sich VANNESTE herausgefordert, seine Stellungnahme zu präzisieren. Abgesehen von der

<sup>3</sup> *Encore „La Théologie africaine“*, in: *RCA* 16 (1961), 105—129.

<sup>4</sup> *Une „Théologie africaine“?*, in: *Parole et Mission* 12 (1961), 134—141.

<sup>5</sup> J. MEDZO, *Le Christianisme est-il une culture universelle?*, in: *Tam-Tam*, Sondernummer, 3—4 (1962), 7—22.

<sup>6</sup> W. BÜHLMANN, *Afrika*, Mainz 1963, 263.

<sup>7</sup> *Ebd.* 237.

<sup>8</sup> *Ebd.* 239.

<sup>9</sup> Vgl. *RCA* 24 (1969), 129—212; 249—463.

Auslassung seiner früheren abwertend klingenden Äußerungen gegenüber der afrikanischen Denkweise, änderte er seine These im Grunde jedoch kaum<sup>10</sup>. Vor zwei Jahren noch zog VANNESTE Bilanz der bisherigen Diskussion und bekräftigte seine These der Universaltheologie<sup>11</sup>.

Man muß deshalb weiterfragen: Was ist von dieser geradezu hartnäckigen Haltung von VANNESTE zu denken? Ist sie nur negativ zu beurteilen, so daß die Afrikaner daraus nichts zu lernen hätten?

## II. Der Weg einer afrikanischen Theologie

Die ganze bisherige Diskussion kreist im Grunde um die Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie. Dazu äußert sich VANNESTE skeptisch, aber er bestreitet keineswegs, daß ein Afrikaner die Theologie auf seine Weise assimilieren könnte, daß sie ihre eigenen Merkmale hätte<sup>12</sup>. Wo VANNESTE irrt, ist, u. E., daß er eine solche Afrikanisierung als Isolierung betrachtet. Und hier muß man ihm entschieden widersprechen. Denn eine afrikanische Theologie ist im Kontext des Pluralismus zu verstehen, der keine Isolierung — es sei denn, man ist nicht zum Dialog bereit —, sondern ein Zeichen der Unvollkommenheit der Schöpfung bedeutet, die letzte Einheit allein in Gott, dem Schöpfer, erlangen kann<sup>13</sup>. Dieser Pluralismus ist keineswegs die Vernichtung der Einheit, sondern gerade der Ausdruck dafür, daß die Tiefe der Einheit sich nur in der Vielfalt begreifen läßt. So ist es richtig, mit HEINRICH FRIES zu sagen: „Einheit ist heute nur in Vielfalt gegeben. Und Vielfalt ist nicht Gegensatz, sondern Ausdruck lebendiger Einheit. Nur in dieser Gestalt der Vielfalt wird Einheit heute und morgen möglich sein — nicht in der Reduktion der Einheit auf Uniformität, aber auch nicht als Auflösung der Einheit in einen in sich widersprüchlichen oder beliebigen Pluralismus. . . — für Einheit im Glauben und Meinungsvielfalt in der Theologie<sup>14</sup>.“ Der Pluralismus ist schon im Neuen Testament gegeben, wo jeder Schriftsteller ein bestimmtes Merkmal Jesu besonders hervorhebt und so seine eigene Theologie schreibt. Auch im Laufe der christlichen Geschichte wird Christus immer unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. So ist der Christus eines FRANZ VON ASSISI anders als der eines IGNATIUS VON LOYOLA; anders ist der Christus vom Pfarrer von Ars und anders der von THERESIA VON LISIEUX<sup>15</sup>. Aber sie alle wollen den einen Christus auf ihre Weise unter verschiedenen Aspekten ausdrücken.

<sup>10</sup> Vgl. A. VANNESTE, *Théologie universelle et Théologie africaine*, in: *RCA* 24 (1969), 324—336.

<sup>11</sup> A. VANNESTE, *Où en est le problème de la théologie africaine?*, in: *Cultures et développement*, 6 (1974), 149—167.

<sup>12</sup> Z. B. sein Artikel „*D'abord une vraie théologie*“, in: *RCA* 15 (1960), 351—352.

<sup>13</sup> Vgl. K. RAHNER, *Art. Pluralismus*, in: *LThK*<sup>2</sup>, VIII, 566—567.

<sup>14</sup> H. FRIES, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie*, in: *Catholica* 27 (1973), 29.

<sup>15</sup> Vgl. PH. POTTER, *10 Fragen an die Weisen*, Pendo-Verlag Zürich 1973, These 1.

VANNESTE, der sich dem abendländischen Denken so eng verwandt fühlt, müßte sich gerade an diesen ontologischen Ansatz erinnern, der in der westlichen Philosophie und Theologie so oft zum Ausdruck kommt<sup>16</sup>. Man kann aber VANNESTE zustimmen, wenn er einerseits noch keine genuin afrikanische Theologie sieht und wenn er andererseits darauf besteht, daß die Afrikaner die Grundsätze der herkömmlichen Theologie gut lernen<sup>17</sup>. Deshalb ist VANNESTE seit der Gründung der Theologischen Fakultät Kinshasa, deren erster Dekan er über zehn Jahre war, bestrebt, seinen schwarzen Studenten eine gründliche theologische Kenntnis zu vermitteln, genauso — wenn nicht noch gründlicher<sup>18</sup> — wie in Löwen oder anderswo in der christlichen Welt<sup>19</sup>. Man wird die Sicht VANNESTES richtig einschätzen und diesem Mann dankbar sein müssen, wenn man bedenkt, mit welchen Vorurteilen die Kolonialzeit beladen war — und VANNESTE schreibt gerade während dieser Zeit — und wie wenig man den Schwarzen intellektuelle Qualität zutraute<sup>20</sup>.

Auch wenn wir der Absolutheit, mit der VANNESTE für die Universaltheologie plädiert, nicht zustimmen können, sind wir der festen Überzeugung, daß der Afrikaner darum bemüht sein muß, die herkömmliche Theologie genau kennenzulernen, um dadurch in die Lage versetzt zu werden, zwischen dem Kern der Botschaft Jesu und dem Kulturgut, das die Botschaft manchmal übermalt, zu unterscheiden. Andernfalls läuft er Gefahr, entweder alles für Offenbarungsworte zu nehmen oder als Kultursergebnisse abzulehnen. Hier hat die Warnung von VANNESTE („*D'abord une vraie Théologie!*“) ihre Berechtigung, vorausgesetzt nämlich, man hält diese Warnung in den richtigen Grenzen. U.E. meint VANNESTE damit nichts anderes — wenn auch im anderen Ton — als das, was erfahrene Missionswissenschaftler, wie BERNWARD H. WILLEKE sagen, daß die theologische Ausbildung so umfassend und solide sein müsse,

<sup>16</sup> In seinem Artikel „*Une Faculté de Théologie en Afrique*“, in: *RCA* 13 (1958), 225—236 ist VANNESTE nuancierter als in seinen späteren Studien.

<sup>17</sup> Dazu die schon erwähnten Studien von VANNESTE, z. B. *Débat sur la „théologie africaine“*, a.a.O. 351; *Théologie universelle*, a.a.O. 333—334.

<sup>18</sup> Vgl. den Bericht „*L'organisation des Etudes à la Faculté de Théologie de Lovanium*“, in: *RCA* 13 (1958), 236: „le programme de Lovanium est même supérieur à celui de Louvain“.

<sup>19</sup> A. VANNESTE, *Une Faculté de Théologie*, 232: „Nous sommes convaincus qu'il faut lui (église africaine) donner une théologie d'un haut standing scientifique... Limiter en quoi que ce soit ses objectifs, sous prétexte que l'Afrique pourrait se contenter d'une théologie de second rang, nous paraît une faute impardonnable“. Vgl. auch DERS., *D'abord une vraie Théologie*, 351: auch hier lehnt VANNESTE eine Theologie zweiter Klasse für die Afrikaner ab.

<sup>20</sup> Erinnert sei hier nur an die Gründung der Universität Lovanium in Kinshasa — heute ein Teil der Gesamtnationaluniversität von Zaire —, die zuerst auf Ablehnung von Seiten des belgischen Staates gestoßen ist, mit der Begründung, die Kongolesen seien zu einem Universitätsstudium noch nicht fähig.

daß die Einheimischen „die Gefahren zu vermeiden wissen, die bei großzügigen Versuchen kultureller Integration auftreten können und denen die Splitterbewegungen meistens erlegen sind“<sup>21</sup>.

Wer die herkömmliche Theologie kritisch studiert, wird sich als Afrikaner früher oder später gegen manche kulturelle Übermalungen des Westens sträuben müssen und so einen eigenen Weg zu einem anderen theologischen Denken suchen. Diesen Weg kann man weder von oben, durch fast diktatorische Entscheidungen, erzwingen, noch kann man ihn den Denkern versperren<sup>22</sup>. Ein Afrikaner, der Theologie betreibt, wird unvermeidlich seine Spuren hinterlassen, wie dies auf der Ebene der französischen Literatur geschah, wo die schwarzen Schriftsteller wie L. S. SENGHOR oder AIMÉ CÉSAIRE eine eigene, nicht abendländische Gattung in die französische Bellestrik gebracht haben, obwohl sie sich des Wissens und der Worte der französischen Sprache bedienten. Daß dies auch innerhalb der Theologie möglich ist, bestreitet auch VANNESTE nicht<sup>23</sup>, obwohl er dieses Stadium der einheimischen Theologie leider als ein provisorisches, noch-zu-überwindendes Übel betrachtet<sup>24</sup>. Denn das Ideal nach ihm ist die Einheitlichkeit der Theologie.

Die Skepsis von VANNESTE erklärt sich z. T. daher, daß er bisher keine afrikanische Theologie gesehen hat. Seit dem „*Débat Tshibangu-Vanneste*“ hat man, vor allem in Zaire, fast nur über die Möglichkeit einer afrikanischen Theologie diskutiert. Man versucht, VANNESTE und einige Skeptiker der Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie dadurch zu überzeugen, daß man manche afrikanische Grundwerte und Denkweisen besonders hervorhebt, auf die man eine eigene Theologie bauen könnte. Indes weiß niemand, wie man es tatsächlich machen soll. Es ist nur ein „Fingerzeig“: Selbst TH. TSHIBANGU, der Verfechter einer wissenschaftlichen afrikanischen Theologie, läßt uns hier im Stich. In seiner Dissertation zum Magisterium in Löwen (hierzulande mit einer Habilitation vergleichbar) machte er, nach einer ausführlichen Darstellung des Ringens im abendländischen Raum um eine echtes wissenschaftliches Statut der Theologie, darauf aufmerksam, daß noch eine andere Denkweise als die westliche möglich sei<sup>25</sup>. Seitdem hat er sich nur noch zweimal zur Frage der afrikanischen Theologie geäußert<sup>26</sup>. Von den beiden Stu-

<sup>21</sup> B. H. WILLEKE, *Kirchenbildende Aufgaben der Apostolatsträger in der Mission*, in: *Verbum svd* 13 (1972), 97.

<sup>22</sup> TH. TSHIBANGU, *Vers une Théologie de couleur africaine*, 345; Vgl. auch M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Point de vue, 8), Yaoundé 1971.

<sup>23</sup> Vgl. seine Studien: *Une Faculté de Théologie*, 235; *D'abord une vraie Théologie*, 351—352; *Théologie universelle et Théologie africaine*, 324—336.

<sup>24</sup> A. VANNESTE, *Théologie universelle et Théologie africaine*, a.a.O.

<sup>25</sup> *Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Paris-Löwen 1965, 384—387.

<sup>26</sup> *Problématique d'une pensée religieuse africaine*, in: *Cahiers des religions africaines* 2 (1968), 11—21; *Le propos d'une Théologie africaine*, Kinshasa 1974.

dien ist man jedoch ein wenig enttäuscht; denn der Verfasser zieht im Grunde nur Bilanz der bisherigen Diskussion, ohne eine eigene theologische Synthese vorzulegen.

Die Aufgabe der Theologie in Afrika heute ist, u. E., mehr als nur ein Rückblick auf die Arbeiten der anderen — Europäer oder Afrikaner — und besteht vorwiegend darin, daß man, nach dem Quellenstudium (christliche Tradition und afrikanische Überlieferungen), einzelne Probleme im Hinblick auf das afrikanische Empfinden und Denken behandelt. M.a.W., es wird höchste Zeit, daß man das Studium der Frage nach der Methodologie einer afrikanischen Theologie überschreitet, die sich immer noch und immerzu mit den „*possibilia*“ beschäftigt, ohne konkrete Ergebnisse zu erzielen. Heute, so scheint uns, muß man Monographien über die Sakramente, Christologie, Ekklesiologie und dergleichen aus afrikanischer Sicht schreiben. Dabei ist es dringend notwendig, daß man der Hl. Schrift den ersten Platz einräumt, aber ohne westliche Haarspalter-Exegese zu betreiben, die jedes Bibelwort „unters Mikroskop legt“<sup>27</sup>, und so die lebendige Frohbotschaft im Würgegriff der Spekulation abtötet. Die Exegese wird erst dann zur afrikanischen Theologie etwas beitragen können, wenn die Bibel nicht über Rom-Paris-Löwen-Oxford-Würzburg oder Tübingen kommt, sondern von Jerusalem ohne Zwischenstation direkt in Schwarzafrika landet<sup>28</sup>. Das bedeutet nicht, daß man die Exegese der Nichtafrikaner nicht zur Kenntnis nehmen soll. Im Gegenteil kann uns die bisherige Bibelauslegung sehr hilfreich sein und vor falschen Schritten warnen. Aber auch diese Bibelauslegung muß aus afrikanischer Sicht und in direkter Konfrontation mit dem Worte Gottes hinterfragt werden. Und es ist nicht so sicher, daß die Exegese durch einen Afrikaner dieselben Züge aufweisen wird wie die in Europa oder Nordamerika. Bis zur Stunde fehlen uns leider solche Studien. Prof. JOHN S. MBITI ist einer der wenigen — wenn nicht der einzige —, der sich in diese Richtung wagt. Auch wenn man im einzelnen mit seinen Thesen nicht einverstanden ist, verdienen seine Studien über die afrikanische Eschatologie und Christologie große Beachtung. Jedenfalls enthalten sie wertvolle Hinweise, die als echte afrikanische Theologie ausgebaut und entfaltet werden könnten<sup>29</sup>.

Die Afrikaner sollten aber nicht vergessen, daß die afrikanische Theo-

<sup>27</sup> PINCHAS LAPIDE, in: H. KÜNG-P. LAPIDE, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart-München 1976, 8.

<sup>28</sup> Vgl. eine ähnliche Äußerung bei TH. TSHIBANGU, *Le propos d'une Théologie africaine*, 37.

<sup>29</sup> Vgl. vor allem J. S. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament and African Traditional Concepts*, Oxford 1971; DERS., *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, in: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, hrsg. von P. BEYERHAUS, H. W. GENSICHEN, G. ROSENKRANZ und G. F. VICEDOM, Bd. 3, München 1968, 72—85.

logie sich nicht in der Integrierung des Christentums in die einheimische Mentalität erschöpft. Die christliche afrikanische Theologie muß sich auch mit der Problematik befassen, die z. B. aus der Konfrontation zwischen Christentum, afrikanischen Religionen und Islam entsteht<sup>30</sup>. Sie muß sich darüber hinaus auch für Probleme interessieren, die sich auf Weltebene stellen, die aber aufgrund der spezifischen Lage Afrikas eine eigene Lösung erfordern. Wir denken z. B. an das Problem des Umweltschutzes oder der Massenmedien. Wie wachsam müssen die jungen Staaten Afrikas in ihrer Bemühung um die Industrialisierung sein, um nicht die gleichen Fehler wie Europa oder Nordamerika zu begehen? Welche Einflüsse haben die Kommunikationsmittel auf solche Völker, in denen viele noch Analphabeten sind und sich nicht so kritisch mit den Nachrichten auseinandersetzen können wie jene, die über eine gewisse Schulausbildung verfügen? Oder wie soll man die Probleme der großen Unterschiede zwischen Reich und Arm lösen; wie soll die Überhandnahme der Korruption in den öffentlichen Diensten überwunden werden?

Alle diese Fragen gehören zur afrikanischen Theologie. Was die Probleme der Rassendiskriminierung in Rhodesien und Südafrika angeht, so können sie nur im Rahmen der christlichen Botschaft adäquat erledigt werden. Nur in diesem Sinn ist die schwarze Theologie ein Teilaspekt der gesamtafrikanischen Theologie<sup>31</sup>.

### III. Schlußwort

Die Zeit ist vorbei, wo man die Möglichkeit einer genuin afrikanischen Theologie bezweifelte. Wer immer noch versucht, dies zu beweisen, rennt

<sup>30</sup> Vgl. hier J. S. MBITI, *Evangelisation im schwarzen Kontinent. Die Zukunft des afrikanischen Christentums*, in: *Evangelische Kommentare (EvKom)* 8 (1975), 37.

<sup>31</sup> Zur schwarzen Theologie vgl. J. H. CONE, *Black Theology and Black Power*, New York 1968; J. PETERS, *Black Theology als Hoffnungszeichen*, in: *Concilium* 6 (1970), 651—656; J. DEOTIS ROBERTS, *Liberation and Reconciliation. Black Theology*, Philadelphia 1971; G. CLARKE CHAPMAN, „Black Power“ — *Schwarze Gewalt — Schwarze Theologie* (Calwer Hefte, 128), Stuttgart 1973; B. MOORE (Ed.), *Black Theology. The South African Voice*, London 1973 (deutsche Übers.: *Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung*, Göttingen 1973); A. VANNESTE, *Théologie africaine et théologie noire*, in: *Problèmes de l'enseignement supérieur et de développement en Afrique centrale. Recueil d'études en l'honneur de Guy Malengreau*, Paris 1975, 183—203. I. TÖDT (Hrsg.), *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, München 1976. — Eigentlich ist diese Theologie in einem anderen Kontext entstanden als die afrikanische Theologie, die in erster Linie die kulturellen Fragen behandelt. Die schwarze Theologie ist nicht nur afrikanisch, sondern auch nordamerikanisch. Ja, sie ist sogar in Nordamerika entstanden! Allerdings muß hinzugefügt werden, daß Rassendiskriminierung und Kulturfragen so sehr ineinandergreifen, daß auch die afrikanische Theologie im Grunde auf die Geringschätzung der Sitten und Gebräuche der Schwarzen zurückzuführen ist. Vgl. dazu M. BRAUN, *Verzicht auf Bekehrung. Weiße Theologie und Mission*, in: *EvKom* 9 (1976), 296—298.

offene Türen ein. Deshalb sollen die Afrikaner sich auf den Weg machen und der Evangelisierung ihres Kontinents eine afrikanisch geprägte Lösung anbieten. Die zu behandelnden Themen können auch aus dem Bereich der allgemeinen Theologie sein, die aber angesichts der besonderen Lage Afrikas afrikanische Beiträge sein sollten, ähnlich wie dies mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas ist. Diese Theologie muß allerdings erst geboren werden und wird viel Mühe kosten. Niemand kann noch sagen, wie sie aussehen wird. Aber es ist die einzige Chance für das Gelingen des Christentums in Afrika.

#### SUMMARY

Though Christian Churches have always worked towards an indigenous theology, the word "African theology" is comparatively new. It was first used in a controversy between the Belgian A. VANNESTE and the African student TH. TSHIBANGU at the Catholic Theological Faculty of Kinshasa (Zaire) in 1960. Whereas VANNESTE defended an universal theology valid for all cultures, TSHIBANGU pleaded for a theology in an African context. While VANNESTE keeps insisting that Africans first master traditional theology, he no longer denies that a theology related to African problems and interests is possible. It will develop in due course. The present author, himself a native of Zaire, claims that African theology deserving that name will exist only when Africans produce detailed theological monographs and integrate the revealed truths on Christ, the Church and others into their own system of thought. To achieve this they must not adhere too closely to Western cultural patterns, but study the Bible afresh, competently of course, but independently in the light of their own cultural life. It is not sufficient that African theology discusses traditional customs and beliefs, it must also come to grips with the pressing problems of modern Africa. A theology of this kind, the author claims, has not yet been accomplished, but is possible and badly needed.