

AUF DER SUCHE NACH IDENTITÄT

« Einige Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie
aus der Sicht eines »Gastarbeiters«

von Martin Ott

Der Autor, seit fünf Jahren als Senior Lecturer an der University of Malawi (Zomba / Malawi) tätig, bringt hier seine persönlichen Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie sehr pointiert zur Sprache. Die ZMR ist sich dessen bewusst, dass die Afrikanische Theologie ein sehr komplexes Phänomen ist, das verschiedene Perspektiven erlaubt. Der Artikel will als Beitrag eines Europäers mit Afrikaerfahrung zu einer wissenschaftlichen Kontroverse um Gegenwart und Zukunft der Afrikanischen Theologie verstanden werden. – Die Redaktion.

Wer heute nach den wichtigsten Zukunftsaufgaben der Theologie im schwarzen Kontinent fragt, erhält recht unterschiedliche Antworten: Evangelisierung und Inkulturation, religiöse Erziehung und missionarische Kirche, Laienapostolat und Dienst in Gesellschaft und Politik sind häufig genannte Begriffe. Ein Thema aber taucht in vielen Beiträgen durchgehend auf: es ist die Frage der eigenen Identität, die Ermöglichung einer authentisch afrikanischen Version des Christentums, und die Wiedergewinnung von Würde auf der kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und eben auch auf der religiösen Ebene. Im Folgenden soll nicht eine detaillierte Diskussion mit einzelnen Theologen wie Laurenti Magesa,¹ Tinyiko S. Maluleke,² Ludovic Lado & A. Price Adanhounme,³ Kwame Bediako,⁴ oder Aylward Shorter⁵ geführt werden, die sich in jüngster Zeit zu diesem Thema zu Wort gemeldet haben. Dem Querschnittsthema der »Identität« soll vielmehr in seiner theologischen Bedeutung nachgespürt werden, einem Leitthema, das im Übrigen in sehr ähnlicher

¹ L. MAGESA, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, NY/Maryknoll 1997, 1–34; »Africa's Struggle for Self-Definition during a time of Globalization«, in: *AJER* 40 (1998), Nr. 5–6, 320–332.

² T.S. MALULEKE, »Black and African Theology after Apartheid and after the Cold war – An emerging Paradigm«, in: *Exchange* 29 (2000), Nr. 3, 193–212; »African Christianity at the Dawn of the 21st Century: Five Theses«, in: *Grace & Truth* 1 (2000), Nr. 1, 50–57.

³ L. LADO T. & A.B. ADANHOUNME, »Globalization and socio-cultural mutations: A black african perspective«, in: *Hekima Review* 21 (Mai 1999), 58–67.

⁴ K. BEDIKO, *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second Century and in Modern Africa*, Oxford 1992.

⁵ A. SHORTER, *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculturation*, Nairobi 1996.

Weise auch in der vorrangig »schwarzen« Theologie aus der Karibik erklingt.⁶ Nach einem kurzen Überblick über geschichtliche Hintergründe, werde ich drei zentrale Herausforderungen der afrikanischen Theologie benennen, die meines Erachtens bei der Suche nach Identität eine vorrangige Bedeutung haben sollten. Ich tue dies als europäischer Theologe, der 5 Jahre an einer afrikanischen Universität (Chancellor College, University of Malawi) als »Gastarbeiter« tätig war. Gegen die manchmal geäußerte Auffassung, als Europäer dürfe man sich nicht mehr in die afrikanische Theologie und Kirche einmischen, halte ich es für einen Ausdruck engagierter Solidarität und weltkirchlichen Handelns, wenn die Sichtweise anderer Christen in die lokalen Kirchen und Theologien eingebracht wird. Dieser weltkirchliche Austausch gilt und erfolgt selbstverständlich in beide Richtungen.⁷

Das Folgende erschöpft nicht das Themenspektrum der afrikanischen Theologie, es benennt aber meines Erachtens wesentliche Weichenstellungen. Dabei muss zugestanden werden, dass ein Gesamtüberblick auf alle Themen, Autoren und Trends der afrikanischen Theologie – schon auf Grund der Größe des Kontinents und der sprachlichen und geographischen Kommunikationsprobleme – schwierig ist. Als Theologe in Afrika ist man zwangsläufig durch die Verwurzelung in der eigenen Ortskirche geprägt, in meinem Fall Malawi und meine Erfahrungen und Kontakte im östlichen und südlichen Afrika. Die folgenden Thesen sind zudem zugespitzt formuliert, die Verallgemeinerungen bewusst gewählt (ich bin mir der Ausnahmen durchaus bewusst), um eine Debatte anzustoßen.

1. Die afrikanische Kirche – eine »success story«?

Die Ausbreitung des Christentums in Schwarzafrika ist ein faszinierendes und wohl auch einmaliges Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte. Sie beginnt um das Jahr 1800 mit den ersten Pionieren in der Zeit der sogenannten Entdeckungen (bis ca. 1880), setzt sich fort mit der Etablierung der Kirche und ihrer Strukturen während der Kolonialzeit (ca. 1880–1960) und reicht bis in die Gegenwart mit der Phase der Einheimisierung (Indigenization) der Kirche (seit ca. 1960 bis heute).⁸ (In dieser Einteilung sind nicht berücksichtigt die nordafrikanische Kirche in den ersten sieben Jahrhunderten – sie verschwindet praktisch völlig mit der Ausbreitung des Islam ab dem 7. Jahrhundert – und die alten Kirchen in Ägypten und Äthiopien, die eine Sonderrolle einnehmen). In diesen vergangenen zwei Jahrhunderten hat das Christentum in Schwarzafrika ein geradezu unglaubliches Wachstum zu verzeichnen. Von den ca. 700 Millionen Menschen in

⁶ Vgl. J. QUACK, »Projektpartnerschaft und Kirchenpartnerschaft. Die Rolle kirchlicher Hilfswerke in ökumenischen Beziehungen«, in: *Zeitschrift für Mission* 27 (2001), Nr. 2–3, 186 (J. QUACK berichtet in seinem Artikel vom gemeinsamen »Ecumenical Formation Seminar« der Konferenz der Karibischen Kirchen (CCC) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), das vom 23.–27.10.2001 in Kingston/Jamaika stattfand).

⁷ Vgl. M. OTT, »Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins«, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), Nr. 8, 541–556.

⁸ Vgl. die Einteilung der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte in drei Phasen bei J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62–1992*, Nairobi 1994, 103.

Schwarzafrika im Jahre 2000 sind heute ca. 370 Millionen Christen, knapp die Hälfte davon Katholiken in ca. 550 Diözesen.⁹ Dies ist eine in der Geschichte der Kirche bisher nie dagewesene »success story«. Der schottische Kirchengeschichtler und Missionswissenschaftler Andrew Walls kommentiert deswegen: »Eines der zwei oder drei wichtigsten Ereignisse in der Kirchengeschichte ist die vollkommene Veränderung des Schwerpunkts des Christentums in der Gegenwart. Das Zentrum der Kirche befindet sich nicht mehr in Europa und in Nordamerika, sondern in Lateinamerika, in bestimmten Teilen Asiens und in Afrika.«¹⁰

Die erste Reaktion von Christen auf diese »success story« kann nur Freude und Dankbarkeit sein. Jeder, der im *Vater Unser* um das Kommen des Reiches bittet, wird das so sehen können. Diese fromme Freude über die Ausbreitung des Reiches Gottes steht mit Recht am Anfang jeder Diskussion über den Stand der afrikanischen Theologie, lässt sie doch nicht vergessen, dass Theologie den Glauben der Menschen voraussetzt, auf dem Mutterboden der Kirche wächst, und dass sie »Theologie an den Graswurzeln« ist und sein will.¹¹ Aber es ist doch wichtig festzuhalten – ganz allgemein und auch für unsere Fragestellung der Identität, dass (1) Quantität keine Kategorie des Reiches Gottes ist (H. Spaemann), dass es (2) im Folgenden nicht um die besonders in evangelikalen Kreisen beliebte »Church Growth Missiology« geht,¹² dass (3) die geschichtlichen Belastungen der Mission in Afrika, vor allem in den Begriffen »Kolonialismus« und »Apartheid« thematisiert, Teil der Kirchengeschichte sind, und dass (4) der Blick auf Statistiken wenig über die Lebendigkeit eines gelebten und verinnerlichten Glaubens auszusagen vermag. Nichtsdestoweniger: Die Präsenz der Kirche in Schwarzafrika ist ein kairologisches Datum erster Ordnung. Auch ihr ist es zu verdanken, dass zum ersten Mal in ihrer Geschichte die Kirche faktisch das einholt, was sie seit ihren Anfängen geglaubt hat, nämlich dass sie »katholikos«, also eine den gesamten *oikos* umfassende Glaubensgemeinschaft ist. Die Ausbreitung des Evangeliums in nicht-westliche Kulturen stellt deswegen zuerst die Frage nach einer neuen bzw. erneuerten Identität der Gesamtkirche, in der der Zusammenhang von Einheit und Vielfalt nun nicht nur ekklesiologisch-ökumenisch,¹³ sondern auch ekklesiologisch-interkulturell¹⁴ durchbuchstabiert werden muss. Theologie der Zukunft wird deswegen – in allen Kontinenten – immer kontextuell und universal, lokal und global sein. Der Neologismus »glocal« ist zwar ein sprachlicher Stolperstein, aber das Zusammen und Ineinander von »local« und »global« drückt genau dieses zentrale Wesensmerkmal der Theologie im beginnenden 21. Jahrhundert aus.

⁹ Catholic Church Statistics, in: *International Fides Service* No. 4219 – NE 601, 20th October 2000.

¹⁰ A.F. WALLS, »Towards Understanding Africa's Place in Christian History«, in: J.S. POBEE (Hg.), *Religion in a Pluralistic Society*, London 1976, 450.

¹¹ Vgl. P.A. KALILOMBE, *Doing Theology at the Grassroots: Theological Essays from Malawi*, Gweru 1999 (Kachere Book, Nr. 7).

¹² Vgl. D.J. BOSCH, »Church Growth Missiology«, in: *Missionalia* 16 (1998), Nr. 1, 13–24.

¹³ Vgl. die wertvollen Erläuterungen von P. KNAUER, »Universalkirche, Einzelkirchen und Gesamtkirche«, in: *Orientierung* 65 (2001), 3–6.

¹⁴ Vgl. R.J. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, NY/Maryknoll 1997.

2. Was ist afrikanisch in der Theologie?

Die »Afrikanische Theologie« ist ein spätes Produkt der Kirche in Afrika. Erst in der letzten Phase ihrer Geschichte (also ca. ab 1960) wurde Theologie in Afrika und von Afrikanern geschrieben und veröffentlicht. Seit ihrem Beginn sah sich Theologie vor zwei Kernprobleme gestellt: erstens, welchen Platz sie den gelebten, oral vermittelten und nicht verschriftlichten Glaubenserfahrungen afrikanischer Christen zuschreibt, ob also im »westlichen Sinne« Theologie auf publizierte Schrifttheologie beschränkt bleiben soll, und zweitens, wie das Adjektiv »afrikanisch« näher zu verstehen ist. Beim ersten Problem sind Themen wie die Entwicklung der afrikanischen unabhängigen Kirchen, der Gebrauch von einheimischen Sprachen in Gebetsleben und der Liturgie und, ganz allgemein, Phänomene der Volksreligiosität, im Blick. Während wir diese Fragen im Folgenden nur streifen, führt der zweite Themenkreis direkt zum Thema der Identität.

Zielt das Adjektiv »afrikanisch« auf eine geographische, eine ethnische oder eine kulturelle Realität? Ist eine Theologie afrikanisch, weil sie (1) aus Afrika kommt, weil (2) sie von Afrikanern betrieben wird, oder weil sie (3) sich um typisch afrikanische Themen kümmert? Können Europäer, die in Afrika leben und kontextuelle Theologie betreiben, afrikanische Theologen sein? Gibt es unter der gleichen Perspektive einen Unterschied zwischen einem philippinischen und einem nigerianischen Theologen, die beide in Tansania arbeiten? Europäischen Christen scheinen diese Fragen vielleicht lächerlich oder sogar sinnlos, weil zum Beispiel »deutsch« oder »österreichisch« – zumindest vordergründig – keine konstitutionellen Momente im Theologiebetrieb sind. Das ist in Afrika anders. »Afrikanisch-Sein« – das ist in der Selbstwahrnehmung der Menschen auf dem schwarzen Kontinent zunächst einmal ein Akt der Selbstbehauptung. Sklavenhandel und Kolonialismus, das Gefühl der Marginalisierung in einer globalisierten Welt und die Überzeugung, dass trotz aller Dankbarkeit für die Verkündigung des Evangeliums das Christentum mit seinem Strukturen doch eine fremde Institution bleibt, haben das Wort »afrikanisch« zu einem letzten Refugium der Identitätssicherung werden lassen. Mag auch alles »von außen« bestimmt sein und bestimmt werden, die Tatsache, dass wir »Afrikaner« sind, kann man uns nicht nehmen! Das mag wohl auch der Grund sein, dass das Wort von der Identität in Afrika zwar in aller Theologenmunde ist, dass aber so gut wie keine Definition oder gar *theoria* zu finden ist, was denn »Identität« nun eigentlich sei, wo und wie sie als defizitär und wo und wie sie als geglückt erfahren wird, und wie das eigentliche theologische Moment bei einem Begriff zu bestimmen ist, der auch in anderen Disziplinen wie der Psychologie, Soziologie oder Politikwissenschaft inflationär gebraucht wird.

Bevor wir uns den Aufgaben und den Schwerpunkten, den Stärken und Schwächen, den Problemen und Visionen, eben der »Identität« der afrikanischen Theologie zuwenden, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die Suche nach Identität für afrikanische Christen eben nicht nur theologische, sondern vor allem psychologische und soziologische Dimensionen hat. Deren sachgemäße Wahrnehmung entscheidet, ob sich uns das Tor zur

Afrikanischen Theologie öffnet.¹⁵ Der im Jahre 1995 ermordete kamerunische Jesuit und Theologe Engelbert Mveng nennt diesen Ausgangspunkt der afrikanischen Theologie »anthropological poverty«,¹⁶ nach seinen Worten ein Schlüsselbegriff, »um die Situation der Not und der Entwürdigung der Menschen in Afrika zu beschreiben«.¹⁷

3. Theologie und »anthropological richness«

Im Jahre 1945 veröffentlichte Fr. Placide Tempels (in Französisch) sein Buch *Bantu Philosophy* (1969, in Englisch).¹⁸ Der belgische Missionar im Kongo beschrieb Basiselemente afrikanischer Weltanschauung (eigentlich des Volkes der Baluba im Kongo), wobei er die *force vital*, die Lebenskraft, als einigendes Thema und Band der verschiedenen afrikanischen Lebensbereiche herausstellte. Tempel's Buch war nicht nur Anregung für die erste Generation frankophoner Theologen wie Vincent Mulago, Alexis Kagame, Tharcisse Tshibangu, Meinrad Hegba oder Engelbert Mveng, sondern machte ihn – so Bénézet Bujo – zum »Vater des afrikanischen Christentums«.¹⁹ Die unglaublich einflussreiche Wirkungsgeschichte von Tempel's *Bantu Philosophy* und der Bücher von John Mbiti²⁰ (um auch das protestantische Pendant zu nennen) ist vor allem dadurch zu erklären, dass in ihnen eine geschlossene Darstellung der sogenannten Afrikanischen Weltanschauung geboten wird, die den nachfolgenden Theologen in Afrika belegen sollte, dass Afrika im Rückgriff auf die eigenen kulturellen und religiösen Quellen der »anthropological poverty« eine »anthropological richness« entgegensetzen konnte. Bis heute folgen die meisten Traktate afrikanischer Theologen dem Muster Tempels'scher und Mbiti'scher Argumentation, die sich in etwa in folgender Weise rekonstruieren lässt:

Nach einer kritischen Evaluation der sogenannten Missionartheologie (mit ihrer Gering-, oder Nichtschätzung afrikanischen Erbes), geht es darum, den afrikanischen Kulturen und

¹⁵ Zur Geschichte der afrikanischen Theologie, siehe G.H. MUZOREWA, *The origins and development of African theology*, NY/Maryknoll 1985; H. RÜCKER, »Afrikanische Theologie«. Darstellung und Dialog, Innsbruck/Wien, 1985; J.U. YOUNG, *African Theology. A Critical Analysis and Annotated Bibliography*, Westport, Conn 1993; I. RITCHIE, *African Theology and Social Change: an Anthropological approach*, Montreal 1993 (ausführliche Bibliographie!); R. GIBELLINI (Hg.), *Paths of African Theology*, London 1994; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62–1992*, Nairobi 1994, 288–371; J. PARRAT, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, Grand Rapids/Cambridge 1995 (Erstveröffentlichung in Deutsch: *Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika*, München 1991).

¹⁶ Vgl. E. MVENG, »African Theology: A Methodological Approach«, in: *Voices from the Third World* 18 (1995), No. 1, 106–116, 108ff.; E. MVENG, »Théologie et langages«, in: *Revue Africaine de Théologie* 10 (1986), 191–208.

¹⁷ N. KLEIN, »Afrika – Erinnerung und Geschichte. Der Theologe und Historiker Engelberg Mveng (1930–1995)«, in: *Orientierung* 64 (2000), 108.

¹⁸ P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, Elizabethville 1945; english: *Bantu Philosophy*, Paris: Présence Africaine 1959.

¹⁹ B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Theologie Interkulturell 1, Düsseldorf 1986, 63.

²⁰ J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1969; DERS., *Introduction to African Religion*, Nairobi 1975.

Religionen eine heilsstiftende Funktion abzugewinnen oder zuzuschreiben. Afrikanische prä-christliche Religiosität sei eine *praeparatio evangelica* und ein genuiner Ausdruck der *revelatio naturalis*, die Treue zu afrikanischen Traditionen ein Ausdruck der *oboedientia potentialis*. Diese »theology of re-assurement« hebt an, (1) »das reiche kulturelle Erbe Afrikas und seines religiösen Bewusstsein zu rehabilitieren« (D. Tutu),²¹ verknüpft (2) das afrikanische Erbe mit der christlichen Botschaft, manchmal mit einer stärkeren Betonung der Kontinuität, manchmal der Diskontinuität, und sucht schließlich (3) einen zweifachen Ertrag einzubringen: »die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung in das Christentum und andererseits die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen« (*Ecclesia in Africa*, Nr. 59). Die Beiträge der Teilnehmer an der Afrikanischen Synode in Rom (1994) und das von Papst Johannes Paul II veröffentlichte Post-Synodale Schreiben »*Ecclesia in Africa*« legen Zeugnis von diesem Selbstverständnis afrikanischer Theologie ab. Unter dem Programm der Inkulturation versichert sich christliche Theologie in einem Dialog mit den Afrikanisch-Traditionellen Religionen ihrer eigenen Identität als in diesen Kulturen verwurzeltes, authentisches und afrikanisches Christentum.

4. Theologie im Widerstand gegen Rassismus

Relativ unabhängig von der Afrikanischen Theologie hatte sich im südlichen Afrika seit den späten 60er Jahren eine andere Form der Theologie entwickelt, die ihre Identität nicht gegen eine kulturelle Entwürdigung, sondern gegen politische und wirtschaftliche Unterdrückung zu gewinnen suchte. »Black Theology« mit ihren Vertretern James Cone, Alan Boesak, Erzbischof Desmond Tutu, John de Gruchy, Buti Thlagale, Itumeleng Mosala und Frank Chikane (u.a.) hatte in der Apartheid und ihrer pseudoreligiösen Rechtfertigung (»Afrikanerdom ist nicht das Werk des Menschen, sondern das Werk Gottes«)²² einen ebenso mächtigen wie gewalttätigen Gegner. Die Liebe Gottes gelte den Afrikanern nicht weil sie schwarz, sondern weil sie unterdrückt sind, so das Credo der Black Theology. Das fundamentaltheologische Argument der *revelatio naturalis* wird durch das befreiungstheologische Paradigma ersetzt. Christlich-afrikanische Identität versucht sich nicht nur gegen den sogenannten »Kulturimperialismus« der Missionargeneration zu behaupten, sondern gegen den »Klassenimperialismus« der Apartheidarchitekten. Es war – gerade für reformierte und evangelikale Christen in Südafrika – eine gewaltige theologische Anstrengung, in einer »theology of suspicion«²³ (einer Theologie des Argwohns) sich eine

²¹ D. TUTU, »Wither African Theology?«, in: E. FASHOLÉ-LUKE et al. (Hg.), *Christianity in Independent Africa*, Bloomington, IN 1978, 367.

²² So der frühere Premierminister Südafrikas, D.F. MALAN, zitiert nach T.D. MOODIE, *The Rise of Afrikaner-dom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley 1975, 1.

²³ Vgl. A. BALCOMB, »Faith or Suspicion? Theological dialogue north and south of the Limpopo with special reference to the theologies of Kwame Bediako and Andrew Walls«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 100 (March 1998), 3–19.

christliche Existenz und Identität abzurufen gegen einen »Feind«, der selbst die Bibel in der Hand trug, um das eigene Tun zu rechtfertigen.

5. Das Ende der Apartheid und der Genozid in Ruanda

Identitätsfindung ist einfacher, wenn man einen deutlich ausmachbaren Gegner hat – es ist schwerer, wenn einem dieser Gegner plötzlich abhanden kommt. So geschehen der Black Theology in Südafrika nach dem Zusammenbruch der Apartheid. Es war beeindruckend zu sehen, wie nach 1990 Theologinnen und Theologen in Südafrika das Thema der Kultur, der african roots, der Bantukultur wieder entdeckten – und damit einen Weg des Dialogs mit der Afrikanischen Theologie einschlugen.²⁴ Der Beginn der 90er Jahre mit seinen »winds of change« fegte nicht nur das Apartheidsystem von der afrikanischen Landkarte, er zwang auf einmal afrikanische Christen, Theologen und Bischöfe, in anderen Ländern Schwarzafrikas sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst zu werden. Als in der dritten Demokratisierungswelle (S.P. Huntington) den Kirchen eine Führungsrolle innerhalb der Zivilgesellschaft zufiel, waren auf einmal die Kirchen als Akteure in der politischen Arena gefragt.²⁵ Sie waren – trotz leuchtender Einzelbeispiele – auf's Ganze gesehen auf diese Aufgabe nicht vorbereitet.

Im Mai 1994 hatten sich die katholischen Bischöfe Afrikas in Rom versammelt, um das *Instrumentum laboris* der sogenannten »Afrikanischen Synode« zu beraten. Zur gleichen Zeit war der Genozid in Ruanda bereits in vollem Gange. Innerhalb weniger Monate sollten mehr als eine Million Menschen niedergemetzelt werden, manchmal sogar unter der Verstrickung von Führungspersonen der christlichen Kirchen.²⁶ Wie konnte das passieren, zumal im »christlichsten« Land Afrikas (mit einer Christianisierungsrate von über 90%)? Ist es wahr, was der nigerianische Bischof Albert Obiefuna auf der Synode in Rom bemerkte, dass nämlich in Afrika »das Blut der Familie, des Klans und des Stammes dicker, d.h. zäher und zählebiger sei als das Wasser der Taufe?«²⁷ Der Völkermord in Ruanda ist eines der dunkelsten Kapitel der afrikanischen Geschichte und ein beschämend-unerträgliches Beispiel, wie Ruanda (und Afrika) ein Spielball der vermeintlich höheren Interessen der Vereinten Nationen, der europäischen und der nordamerikanischen Regierungen sind;²⁸ er ist aber auch eine Warnung an die afrikanische Theologie, vorsichtig

²⁴ Vgl. T.S. MALULEKE, »Half a century of African Christian theologies: Elements of the emerging agenda for the twenty-first century«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1977), 4–23, v.a. 16; V.A., *Inculturation in the South African Context*, Nairobi 2000.

²⁵ P. GIFFORD, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998; J. HAYNES, *Religion and Politics in Africa*, Nairobi/London 1996; J.W. DE GRUCHY, *Christianity and Democracy*, Cambridge 1995; P. GIFFORD, *The Christian Churches and Democratisation in Africa*, Leiden 1995.

²⁶ Vgl. das Kapitel »Ruanda« in: T. TSCHUY, *Ethnic Conflict and Religion. Challenge to the Churches*, Geneva 1997, 40–55.

²⁷ Zitiert nach A. SHORTER, *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculturation*, Nairobi 1996, 12.

²⁸ L. MELVERN, *A People Betrayed: The Role of the West in Rwanda's Genocide*, London 2000.

und behutsam mit allzu triumphalistischen Beschreibungen der Kirche und des Christentums in Afrika umzugehen. Und ein Zweites: Die unselige Aufteilung der Theologie in Afrika in zwei Lager, in eine mehr auf Kultur ausgerichtete Theologie der Inkulturation und eine mehr auf gesellschaftliche Fragen ausgerichtete Theologie der Befreiung erwies sich obsolet. Ruanda zeigt, wie beide Bereiche ineinander verwoben sind. Im Rückblick muss man fragen, mit welchem Realitätsbegriff die Protagonisten beider Richtungen bisher operiert hatten. Es wird die Zukunft zeigen, ob sich das Konzept einer »theology of reconstruction«, in der beide Lager gleichsam »aufgehoben« sind, sich behaupten kann.²⁹ Es ist interessant festzuhalten, dass zur Zeit die Bischöfe Ost- und Südafrikas (AMECEA und IMBISA) in einer gemeinsamen Initiative versuchen, die Soziallehre der Kirche stärker in Theologie, Priesterausbildung und Laienapostolat zu verankern.

Der hier knapp skizzierte status quo stellt unter dem Gesichtspunkt der Identitätsfindung meines Erachtens drei zentrale Herausforderungen an die afrikanische Theologie; es sind dies (1) die Identitätsgewinnung durch Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur, (2) die Identitätsgewinnung durch Vertiefung der Gotteserfahrung und (3) eine Erneuerung der Identitätsfindung durch eine Verfeinerung theologischer Methoden.

6. Identität durch Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur

Neben den Protagonisten der Inkulturationstheologie (wie C. Nyamiti, E. Ikenga-Metuh, S.C. Bate, F.L. Kabaselé, L.J. Luzbetak, J.S. Mbiti, Bischof A.T. Sanon, Bischof P.K. Sarpong, A. Shorter, P. Schineller, J.M. Waliggo u. a.), hat vor allem der ghanaische reformierte Theologe Kwame Bediako betont, dass die Identität der afrikanischen Kirche nur durch einen intensiven Dialog mit der afrikanischen Kultur gewonnen werden kann. Für ihn sind damit explizit – bei anderen Theologen ist das weniger offen und direkt angesprochen – hohe Erwartungen verbunden. Wie der Schritt der Kirche vom Judentum in die griechisch-römische Welt das Christentum davor bewahrte, eine jüdische Sekte zu bleiben, und wie die Ausbreitung des Evangeliums in das »barbarische« Europa ab dem 6. Jahrhundert das Christentum davor bewahrte, mit dem dekadenten römischen Reich unterzugehen, so wird heute das Christentum durch den Dialog mit der prä-aufklärerischen Religiosität in Afrika vor seinem Untergang im und durch den säkularisierten Westen gerettet. Eine kühne These und ein kühnes Programm!³⁰

Der Rückgriff auf die afrikanische Kultur, wie sie sich vor allem in den Traditionellen Religionen zeigt, geschieht in der afrikanischen Theologie vor allem aus Gründen der

²⁹ C. VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Right*, Cape Town/Cambridge 1992; M.N. GETUI / E.A. OBENG (eds.), *Theology of Reconstruction. Explanatory Essays*, Nairobi 1999. Zum Thema der »Vermittlung« von »African« and »Black« Theology, vgl. E. MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*, NY/Maryknoll 1996.

³⁰ Vgl. K. BEDIAKO, *Theology and Identity*, 1–12; idem, »Facing the Challenge« Africa in World Christianity in the 21st Century – A Vision of the African Christian Future«, in: *Journal of African Christian Thought* 1 (1998), Nr. 1, 52–57.

Rehabilitierung und der positiven Wertschätzung der vor-christlichen Religiosität. Es ist auffallend, dass unter »afrikanischer Kultur« und »afrikanischem Erbe« dabei meistens und oft unreflektiert ein nicht näher bestimmter Zustand Afrikas vor der Ankunft der Europäer und der Christen insinuiert wird. Ganz abgesehen davon, dass wir von diesem vor-kolonialen Afrika nur wenig wissen, macht es theologisch einen großen Unterschied, ob ich mich dem Thema der Kultur apologetisch oder empirisch nähere. Was heute viele afrikanische Theologen als sogenannte »afrikanische Kultur« vortragen, wie zum Beispiel mythische Verwurzelung, Ahnenverehrung, Gemeinschaftssinn, Palavermethode, usw. ist nicht nur als historisches Faktum mit einem Fragezeichen zu versehen, es ist – wenn überhaupt – nur Teil der Gegenwartskultur heutiger Afrikaner – mit stark abnehmender Tendenz. Trotzdem wird aus den Werken von P. Tempels und J. Mbiti weiter zitiert, als stünde die Zeit in Afrika still. Die Dynamik der afrikanischen Gegenwartsulturen oder das Phänomen der Urbanisierung und deren Folgen für das religiöse Erleben und die kirchlichen Strukturen (vor allem das enorme Ansteigen der Pfingstlerischen und Charismatischen Kirchen) wird zum Beispiel in der Katholischen Afrikanischen Theologie vor allem unter dem Gesichtspunkt des eigenen Mitgliederverlustes und zu wenig in seinen grundlegenden theologischen Dimensionen wahrgenommen. Meines Erachtens droht der afrikanischen Theologie – auch wegen des Totalausfalls einer eigenen Methodologie, empirische Daten wahrzunehmen und zu analysieren – so etwas wie ein gigantischer Realitätsverlust. Im Gegensatz zu Arbeiten aus der Soziologie und Ethnologie, sind mir keine größeren Untersuchungen afrikanischer Theologen zur Gegenwartskultur und -religiosität afrikanischer Christen bekannt. Es geht hier vor allem um den Prozess der Urbanisierung und deren Folgen für das religiöse Erleben. Mit der zunehmenden Verstädterung bricht der sozio-kulturelle Rahmen des dörflichen Afrikas weg, aus dem und in dem traditionelle Religionen entstanden sind und innerhalb dessen traditionelle Weisheit, Führungsstil, Heilungsmethoden, ethische Postulate oder der Zugang zum Transzendenten Sinn machten. Dabei ginge es in theologischer Perspektive nicht nur darum festzustellen, dass es im urbanen Afrika Kontinuitäten zur traditionellen Religion gibt. Das wird oft eher trotzig-freudig (eben als Beweis der afrikanischen Identität in Sachen Religion) zur Kenntnis genommen. Was theologisch von größerem Interesse wäre, ist die Zur-Kennntnisnahme der Dynamik moderner Religiosität, die sich aus dem »alten« Kontext weiterentwickelt und wie diese Dynamik im Lichte des Evangeliums theologisch zu begleiten ist. Dies ist aber in theologischen Reflexionen eher die Ausnahme. Die klassischen »pierres d'attente« (Anknüpfungspunkte) der afrikanischen Theologie kommen immer noch aus dem dörflichen Afrika und es scheint, als ob sich die Kirche nur auf dem Land und nur im afrikanischen Dorf wohl fühlen, einrichten und inkulturieren wollte!

Ein zweites Problem hat mit der in der Theologie geltenden Analogie zwischen Inkulturation und Inkarnation zu tun.³¹ Der ökonomische Riss zwischen Afrika und dem

³¹ Vgl. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, NY/Maryknoll 1988, 75–88; P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, Mahwah 1990, 48 (»The pattern of incarnation is the pattern of inculturation«); zur lehramtlichen Position vgl. K. MÜLLER, »Accommodation and Inculturation in the Papal Documents«, in: *Verbum SVD* 24 (1983), Nr. 4, 347ff.; vgl. auch *Ecclesia in Africa*, Nr. 60–61.

Rest der Welt spiegelt sich noch einmal innerhalb der afrikanischen Gesellschaften wieder. Auf der einen Seite ist die kleine Gruppe derer, die Zugang zu cash economy, sozialen Sicherungssystemen, zu Bildung, Macht und Wohlstand haben, auf der anderen Seite die subsistence-Landwirte, die Tagelöhner, die Arbeiter mit Mindestlöhnen um 1 \$ US pro Tag und das große Heer der Arbeitslosen in den afrikanischen Städten. Eine Mittelschicht gibt es fast nicht. Die Kirche und ihre Priester, Pastoren, Angestellte, Theologen und Führungspersonen gehören – in der Regel – der ersten Gruppe an, ihre Gläubigen in der großen Mehrzahl der zweiten. Dieser ökonomische Riss ist zugleich ein ekklesiologischer. Wenn der inkarnatorische Lebensstil der Agenten der Inkulturation die Bedingung für den Dialog zwischen Kirche und Volk, zwischen Evangelium und Kultur ist, dann ist die afrikanische Kirche vor ein fast unlösbares Dilemma gestellt.³² Denn die Kultur und der Lebensstil der Diener des Glaubens ist nicht die Kultur und der Lebensstil derer, zu denen sie gesandt sind. Was aber ist dann Inkulturation, wer führt da Dialog mit wem und unter welchen Bedingungen? Was ist afrikanisch-christliche Identität und wer definiert sie? Der kamerunische Theologe Jean-Marc Éla formuliert in prägnanter Weise: »Ausschlaggebend für die Mission in Afrika heute und morgen ist das Bemühen, das Evangelium im Rahmen eines inkarnatorischen Lebensstils zu bezeugen. Es ist nicht genug, wenn Missionare die Werte unserer Kultur wahrnehmen und hochschätzen. Es ist ebenso erforderlich, daß sie sich der Konflikte in unserer Kultur annehmen, und die Symbole und Formen afrikanischer Weltanschauung auf dem Hintergrund dieser Konflikte noch einmal interpretieren. Das Christentum muss im Kontext der historischen und sozialen Dynamik des Afrikas von heute gelebt werden.«³³

Meines Erachtens hat der vergangene Erfolg der Missionierung Afrikas vor allem mit dem Lebensstil, der Inkarnation der Missionare zu tun. Bei einem Blick in die frühen Missionstagebücher in Malawi kann man zum Beispiel feststellen, dass die Missionare 250 Tage im Jahre zu Fuß in den Außenstationen unterwegs waren, wo sie aßen und schliefen, mit den Leuten lebten und sprachen. Das ist heute anders, wo Auto, Telekommunikation und »meetings« das Leben der Pastoren bestimmen. Diese Feststellung will nicht auf einer individualethischen Ebene die Distanz der Agenten vom Volk anprangern; sie benennt ein strukturelles Problem. Es hat mit der kulturellen Dynamik und dem raschen gesellschaftlichen Wandel in afrikanischen Gesellschaften zu tun; und es hat damit zu tun, dass die Kirche in ihren Entwicklungsprojekten im Namen des Evangeliums dezidiert und offiziell einen gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Wandel in Afrika bejaht und unterstützt: von der small scale society des Dorfes zur sich ausdifferenzierenden Dienstleistungsgesellschaft, von der Subsistenzlandwirtschaft zur Geldwirtschaft, von mehr oder weniger großen Häuptlingsverbänden zu demokratischen Staatswesen. Dem aufmerksamen

³² In einer früheren Studie fasste ich die Diskussion um den Zusammenhang von Inkulturation und Inkarnation wie folgt zusammen: »Without true incarnation there is no inculturation; without inculturation, there is no authentic Christian experience in history; without the historical shape of Christianity, faithfulness to the gospel is virtually impossible.« M. OTT, *African Theology in Images*, Blantyre 2000, 12.

³³ J.-M. ÉLA, »Christianity and Liberation in Africa«, in: R. GIBELLINI (Hg.), *Paths of African Theology*, London 1994, 143.

Beobachter tut sich aber hier ein äußerst vielschichtiges und sublimes Szenario auf. Auf der einen Seite wird der soziale und kulturelle Wandel bejaht und unterstützt, auf der anderen Seite scheint eine Dekadenztheorie das Denken und Handeln afrikanischer Christen und Theologen tief zu beeinflussen, die besagt, dass vor der Ankunft der Weißen »eigentlich« alles besser war und dass es »eigentlich« mit dem Afrikanisch-Sein und mit der eigenen kulturellen und sozialen Identität seitdem bergab gehe. In vielen Beiträgen afrikanischer Theologen bleibt es unklar und auf eine eigenartige Weise in der Schwebelage, in welche Gegenwartskultur sich denn der einzelne Christ, aber auch Theologie und die Kirche als Ganze hinein-inkulturieren soll und welche Vision eines modernen und zukünftigen Afrikas die Theologie zu befördern gedenkt.

Der Kontext christlicher Existenz ist nicht mehr nur das alte Afrika, er ist zunehmend die urbanisierte Popularkultur und die Vernetzung in die Weltgesellschaft. Das Globale mit dem Lokalen zu verbinden ist überall nicht einfach, aber in Afrika, wo oft ein Bein im »african village« der Pflanzerkultur und das andere Bein im »global village« des Computerzeitalters steht, ist es doch um einiges mühsamer, Brüche und Konflikte zwischen dem Lokalen und dem Globalen, aber auch Einflüsse und Verbindungen zu benennen. Das aber ist die große Herausforderung der afrikanischen Theologie auf dem Weg ihrer Identitätsfindung im Heute für das Morgen. Ob es Kwame Bediako hören will oder nicht, sein Vorschlag einer Rettung des Christentums in ein prä-säkularisiertes Afrika ist ein Traum, eine Illusion und am Ende ein Irrweg. Die Probleme des modernen Afrikas lassen sich nur post-aufklärerisch und mit einer theologisch positiven Säkularismusrezeption lösen. Andernfalls stellt sich Afrikanische Theologie immer wieder vor die unlösbare Aufgabe, apologetisch eine Vergangenheit zu rehabilitieren, die empirisch und pastoraltheologisch eine immer geringere Rolle spielt. Angesichts einer Urbanisierungsrate von 25–30% im Jahre 2000 und einer jährlichen Zuwachsrate von 4% werden im Jahre 2025 50% der Menschen in Afrika in der Stadt leben. In diesem »glocal« Kontext der Städte muss sich die Stärke der Kirche beweisen.³⁴ Anders als die Kirche im afrikanischen Dorf hat sich der Islam als eine Religion der Stadt erfolgreich in Afrika etablieren können.

7. Identität durch Vertiefung der Gotteserfahrung

In einem strikt theologischen Sinne kann christliche Identität nur aus der Erfahrung des christlichen Gottes erwachsen. Wer oder was ist das aber? Ist mit dem oft zitierten Verweis auf J. Mbiti's Bemerkung, Afrikaner seien »notoriously religious«³⁵, bereits alles zum Gottesbild und zur Gotteserfahrung afrikanischer Christen gesagt? Wird bei den Versuchen

³⁴ In seinem Buch *Urban Christianity and Global Order* (London: SPCK, 2001) trägt Andrew DAVEY die These vor, dass die entscheidende Stärke der Kirche in einem urbanisierten Kontext ihre Fähigkeit ist, zugleich »global« (der Leib Christi) und »local« (wo zwei oder drei [...] versammelt sind) zu sein.

³⁵ Vgl. das oft verwendete Zitat »Africans are notoriously religious«, in: J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1969, 1.

einer Hochschätzung des afrikanischen Erbes unter afrikanischen Christen die Dynamik der Gotteserfahrung in den biblischen Schriften nicht unterschätzt? So sehr die Analogie jüdische-afrikanische Religion im Kontext der Inkulturationstheologie Sinn machen mag,³⁶ so sehr ist es doch bedenklich, dass diese Analogie geradezu festgeschrieben und kanonisiert wird, also gäbe es weder im Alten Testament noch in der Afrikanischen Kultur wichtige Weiterentwicklungen und Verschiebungen im religiösen Verhältnis.³⁷ Aber noch entscheidender: besonders vom Alten zum Neuen Testament gibt es eine Dynamik in der Wahrnehmung des Transzendenten, eine Verfeinerung, eine Verinnerlichung des religiösen Erlebens, die sich eben nur in einem geschichtlichen Verständnis von Offenbarung nachempfinden lässt. Es ist zutiefst Ausdruck christlicher Identität, dass die Mutter- und Vaterfiguren der jesuanischen Gleichnisse (vgl. v.a. Lk 15) und Jesu eigenes Mitfühlen, Verzeihen, Heilen, Vergeben, Lieben und schließlich Sterben sich zu einem »neuen« Gottesbild verschmelzen. Eugen Biser und Georg Baudler werden nicht müde auf die eigentliche Lebensleistung Jesu hinzuweisen, nämlich dass er das Dunkle und Schreckliche, eben den Gewaltaspekt aus dem Gottesantlitz »herausgearbeitet« hat.³⁸ In Ergänzung zu Biser und Baudler kann gesagt werden, dass diese Lebensleistung Jesu erst vor dem Hintergrund der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit, eben auch in Afrika, ihre volle Wirkkraft entfaltet. Ich vertrete nachhaltig die Position, dass die Frage des Dialogs zwischen Christentum und afrikanischer Kultur nicht strukturell (etwa in der Abgleichung von Momenten der Kontinuität und der Diskontinuität), sondern nur geschichtlich, d.h. in einem stetigen Prozess der Verinnerlichung der Abbaerfahrung Jesu gelöst werden kann. Im Dialog mit den sogenannten Afrikanisch Traditionellen Religionen gibt es ja – anders als in anderen Dialogkontexten des Christentums – keinen realen Dialogpartner in Form von etablierten Vertretern einer Religion (wie etwa die Priester, Theologen, Schriftgelehrten, Mönche oder Sheiks in anderen Weltreligionen). Der Dialog mit den Afrikanisch Traditionellen Religionen ist vor allem eine Auseinandersetzung mit jenen Anteilen afrikanischer Religiosität, die im Innern heutiger Christen noch nachklingen und gleichsam in dieser verinnerlichten Form weiterwirken. Nur in einem Prozess der Innenschau, der Selbstreflexion, der Unterscheidung der Geister kann dieser Dialog wirklich und wirkkräftig befördert werden. Um auf das Biser'sche Modell zurückzukommen: in der allmählichen Aneignung der Abbaerfahrung Jesu und in dem damit einhergehenden Zurückdrängen dunkler, schwerer oder gewaltbehafteter Anteile in afrikanischen Gottesbildern oder afrikanischer Religiosität stellt sich christliche Identität ein. Erst im Nach- und Mitklang zu einem so verinnerlichten christlichen Gottesbild macht es meines Erachtens dann Sinn,

³⁶ Vgl. zum Beispiel die entsprechenden Passagen zur Analogie jüdischer und afrikanischer Religion im Dokument »Inculturation. The Faith that Takes Root in African Cultures«, IMBISA Study Document, Gweru, 1993, 68pp. Das Dokument wurde auf der Dritten Vollversammlung der IMBISA Bischöfe im Februar 1992 in Maputo verabschiedet.

³⁷ Dies ist vor allem in den »African Instituted Churches«, aber auch in den etablierten Kirchen zu beobachten; zum Beispiel beim Lesen und der Interpretation des Alten Testaments, der Diskussion um Fruchtbarkeit, Rolle der Frau, Patriarchat, Polygamie und des Opferverständnisses.

³⁸ E. BISER, *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen*. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1996, 132f, 136, 227; G. BAUDLER, *Erlösung vom Stiergott*. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, München/Stuttgart 1989.

Themen wie Hexerei, Opfer, Ahnenverehrung, Ethik oder auch Gemeinschaftssinn im Kontext christlicher Theologie neu zu thematisieren. Erst aus der Mitte einer erneuerten Gotteserfahrung können befreiende Impulse des Christentums in Kultur und Gesellschaft ausstrahlen. Gegen den mainstream afrikanischer Theologen, die den Gemeinschaftssinn als das Identitätsmerkmal des Christentums in Afrika hochhalten, meine ich, dass im Namen des Christentums eine Förderung des Individuums und damit eine Individualisierung der religiösen Erfahrung kairologisch und heilsgeschichtlich in Afrika und in der afrikanischen Kirche angezeigt sind. Ohne eine Stärkung der Identität des Einzelnen kann es keine starke Identität des Christentums in Afrika geben. Der so oft beschworene Gemeinschaftssinn und die Gemeinschaftsorientierung afrikanischer Menschen wird im Christentum nur dann einen beständigen Platz behalten (oder wieder einnehmen) können, wenn die positive und auch in den biblischen Schriften immer wieder betonte Rolle des Einzelnen integriert ist. Die berechtigte Schelte afrikanischer Theologen am westlichen Individualismus ist eines, ein anderes die zentrale Rolle des Individuums im jüdisch-christlichen Offenbarungs- und Erlösungskontext. Die Logik der Ausbreitung des Reich Gottes, so der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, folgt der Logik der Liebe und die sucht »stets das Nächste und den Nächsten«. ³⁹ Der Einzelne als Geliebter und Liebender steht »logisch« vor dem Chor der Gemeinde und ist stets das verbindende Glied in der »Kettenreaktion« der Liebe, mit der das Reich Gottes in und als Gemeinschaft präsent wird. Ich sehe keinen Grund, warum diese Feststellung nicht auch für Afrika gelte sollte.

8. Identitätsfindung und theologische Methode

Die Frage der Identität ist auch eine Frage nach den Agenten und den Begünstigten. Die Diskussion mit jungen Afrikanern und mit jungen Christen zu diesem Thema fällt entsprechend anders aus als Vorstellungen, wie sie von älteren Menschen vorgetragen werden. Christen, die in der afrikanischen Sozialordnung oben stehen, sehen und beurteilen ihr »Afrikanisch-Sein« anders als Arme, die nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen haben. Das Interesse an Inkulturation mag sich auch am traditionellen Afrika orientieren, aber entscheidend ist doch der Dialog mit den Akteuren der Gegenwartskultur. Zudem, der Begriff der Kultur ist nicht unschuldig, Status ist – gerade in Afrika – oft wichtiger als die Sache und »die Wahrheit ist« – wie es einer meiner Studenten einmal ausdrückte – »in Afrika flexibel«. Theologie muss deswegen auch in Afrika kritische Theorie, kritische Reflexion, und kritische *relecture* von Kultur, Gesellschaft und Religion sein. Die Grundfragen der Frankfurter Schule nach dem Zusammenhang von »Erkenntnis und Interesse« sind in Afrika, gerade in Zeiten schneller kultureller Dynamik und der geringen Kontrolle von Partikularinteressen durch funktionierende Instanzen im Dienste des Allgemeingutes (common good) von hoher Brisanz. Es macht eben einen großen

³⁹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1976, 269; vgl. die entsprechenden Passagen zur Rolle des Individuums im Zueinander von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, 243–269, bes. 243, 254, 262, 264.

Unterschied, ob und wie sich die Theologie zum Senioritätsprinzip (»der Häuptling hat immer Recht«) des »alten« Afrika stellt, und ob die biblische Option für die Armen, die in Afrika auf der Leiter der Seniorität eben »unten« stehen, in einer sozial und politisch sensiblen Theologie – wenn notwendig – auch konfliktiv in einen Dialog mit der afrikanischen Kultur eingebracht wird. In der Kirche sind es vor allem die Frauen und die wenigen feministischen Theologinnen in Afrika, die sich diese kritische Freiheit gegenüber der afrikanischen und der christlichen Tradition erkämpfen.⁴⁰ Die Inkulturation Jesu Christi in die Person des Häuptlings kann eben auch ein versteckter Mechanismus zum Machterhalt des Klerus, die Einbeziehung von *rites of passage* in die christliche Initiation auch eine Missachtung der Rechte von Frauen und Kindern sein. Dies zu erkennen ist ein erkenntnistheoretisches Problem, die notwendigen Konflikte einzugehen, erfordert akademische Freiheit der Theologie gegenüber Macht und Status – in Kirche und Gesellschaft. Um die akademische Freiheit der Theologie in Afrika ist es aber leider nicht gut bestellt. Besonders in der katholischen Kirche wacht Rom mit Argusaugen über Lehre, Lehrende und Lernende. Ohne Freiheit und ohne kritisches Denken ist aber eine theologische Identität nicht zu erbringen und nicht zu erhalten. Eine der Besorgnis erregendsten Beobachtungen ist es, dass die besten afrikanischen Theologen (meist über lange Jahre in Europa oder in USA ausgebildet und wenn sie denn überhaupt nach Afrika zurückkommen) von ihren eigenen Bischöfen nach wenigen Semestern von den Hochschulen abgezogen und in entfernte Dorfpfarreien abgeschoben werden, weil sie eine »zu liberale« Theologie betrieben. Nicht selten enden kritische Köpfe und kritische Theologen gänzlich außerhalb der Kirche. Bei diesen Auseinandersetzungen geht es in den seltensten Fällen um häretisches Denken. Es sind meist Konflikte, in denen die Kreativität akademischen Denkens mit seinem Blick für Neuerungen und Veränderungen mit dem Bewahrungssinn einer afrikanischen Autorität kollidiert. Auch dieser *braindrain* gehört zur Identität der afrikanischen Theologie, eine Entwicklung, die in ihren verheerenden Folgen zu wenig wahrgenommen wird und die Zukunft der afrikanischen Theologie an ihrem Lebensnerv trifft.

Afrikanische Theologie auf der Suche nach Identität! Das ist ein anspruchsvoller und schwieriger Weg in einem sich rasant verändernden kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Umfeld. Die Kirche in Afrika braucht eine starke und leistungsfähige theologische Begleitung. Das Potential dafür hat sie. Dass sie dieses Potential auch nützen möge, wünschen ihr alle, die die Entwicklung des Christentums in Afrika wohlwollend und kritisch begleiten.

Zusammenfassung: Wie ein basso continuo zieht sich die Suche nach Identität heute durch die verschiedenen Beiträge afrikanischer Theologen. Diese These wird durch einen Blick auf die Geschichte sowohl der Inkulturationstheologie als auch der politischen Theologie im südlichen Afrika belegt und in ihren systematischen Auswirkungen gewürdigt. Der Autor identifiziert drei Bereiche,

⁴⁰ Vgl. I.A. PHIRI, »Doing Theology in Community. The case of African women theologians in the 1990's«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1997), 68–76; N.J. NJORGE, »The missing voice. African women doing theology«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1997), 77–83.

in denen das Profil der Theologie in Schwarzafrika weiter ausgebaut werden sollte. Es ist dies zum ersten die Identitätsgewinnung durch einen verstärkten Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur – gegen die verbreitete Tendenz, unter afrikanische Kultur nur das »alte« Afrika zu verhandeln und dieses in Dialog mit dem Christentum zu bringen; zweitens die Identitätsgewinnung durch eine Vertiefung der Gotteserfahrung, wobei kairologisch den Themen »Verinnerlichung religiöser Erfahrung« und »Stärkung der Rolle des Individuums« entscheidende Rollen zukommen; und drittens die Anwendung einer kritischen Methodologie, um theologische Inhalte gegen sublimen Manipulation unter dem Vorwand von Kultur- oder Machterhalt zu schützen.

Summary: The search for an identity is at the cutting edge of African theological debate today. The hypothesis developed here is based on assessing the history of the two main streams of thought in African theology: i.e. the theology of inculturation and the political »Black« theology of Southern Africa. The author identifies three areas in which the profile of a modern theology in sub-Saharan Africa can be drawn and further developed. Firstly, an African Christian identity has to be achieved by embracing African culture relevant *today*. Too often theology uses a romanticised view of African culture of a bygone age. Secondly, it is achieved through the mystic dimension of the Christian faith which encourages the internalisation of religious experience among African Christians. Against widespread and shallow concepts of communitarism, the role, the religious experience and the identity of the individual has to be strengthened. And thirdly an African Christian identity is achieved by the application of a critical methodology in order to ensure theological deliberations are not manipulated by power- or culture-oriented interests.

Sumario: La búsqueda de la identidad acompaña como un basso continuo las diferentes aportaciones de teólogos africanos. Esta tesis es apoyada y examinada en sus consecuencias sistemáticas a través de una mirada a la historia de la teología de la inculturación y de la teología política en el Africa meridional. El autor nombra tres campos en los que se debería seguir afilando el perfil de la teología en el Africa negra. En primer lugar el conseguir la identidad a través de un diálogo más intenso con la cultura africana del presente (contra la tendencia bastante extendida de entender por cultura africana solamente la »antigua« Africa y ponerla en diálogo con el cristianismo); en segundo lugar el conseguir la identidad a través de una profundización de la experiencia de Dios, teniendo en cuenta que »kairológicamente« los temas »interiorización de la experiencia religiosa« y »acentuación del papel del individuo« son de especial importancia; en tercer lugar la práctica de una metodología crítica para proteger contenidos teológicos contra una sublimen manipulación bajo el pretexto de mantener la cultura y las posiciones dominantes.