
Die interreligiöse Begegnung

**Herausforderung für die gesellschaftliche Relevanz
und die Zukunftsfähigkeit des Missionsauftrags
der Kirche in Afrika**

von Claude Ozankom

Zusammenfassung

Angesichts einer auch in religiöser Hinsicht um sich greifenden Pluralität stellt sich die Frage, ob und wie der Missionsauftrag der Kirche im südlich von der Sahara gelegenen Afrika zukunftsfähig und gesellschaftsrelevant realisiert werden kann. Der vorliegende Beitrag arbeitet an dieser Problemstellung entlang. Dabei wird zum einen der durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommene Paradigmenwechsel im Missionsverständnis der Kirche markiert. Dies wird, zum anderen, auf die Sprachfähigkeit der Kirche im Zusammenhang mit anderen religiösen Traditionen in Afrika hin zugespitzt. Als Schritt in die richtige Richtung wird abschließend ein Votum für die Gastfreundschaft im Sinne einer konkret-existentialen Begegnung zwischen Menschen verschiedener religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen als lebensfähiger, zukunftsfähiger Ansatz formuliert.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Interreligiöse Begegnung
- Kirche in Afrika (südlich der Sahara)
- Paradigmenwechsel durch das Zweite Vatikanische Konzil

Abstract

In the face of a pervasive pluralism, also from a religious point of view, one can ask whether and how the missionary mandate of the church can be realized in sub-Saharan Africa in a way that is viable in the long term and socially relevant. The contribution presented here works on this problem. On the one hand, it highlights the paradigm shift in the understanding of the mission of the church undertaken by the Second Vatican Council. On the other hand, it intensifies this shift with respect to the church's capacity for verbal communication in the context of other religious traditions in Africa. In conclusion and as a step in the right direction, a vote for hospitality in the sense of a concrete-existential encounter between people of different religious and ideological convictions is formulated as a viable approach that has a future.

Keywords

- Mission
- Interreligious encounter
- The church in Africa (south of the Sahara)
- Paradigm shift by the Second Vatican Council

Sumario

Frente a una pluralidad creciente, también en el sentido religioso, se presenta la cuestión de si y cómo el mandato misionero de la Iglesia se puede realizar en los países africanos al sur del Sahara con garantías de futuro y relevancia social. El artículo trata de esa cuestión. Primero se presenta el cambio de paradigma del Concilio Vaticano II en el concepto de misión, sobre todo en relación con la capacidad de comunicación de la Iglesia en el contexto de otras tradiciones religiosas de África. Finalmente se aboga como paso en la buena dirección por la hospitalidad en el sentido del encuentro concreto-existencial entre personas de diferentes religiones y convicciones ideológicas como una vía con perspectivas de vida y de futuro.

Conceptos claves

- Misión
- Encuentro interreligioso
- Iglesia en África (al sur del Sahara)
- Cambio de paradigma del Concilio Vaticano II

1 Einführung

Selten hat ein Stichwort – vor allem ab der Mitte des zweiten christlichen Jahrtausends – ähnlich polarisierend gewirkt wie das Stichwort Mission. In gesellschaftlich-politischer Hinsicht fungiert es nahezu als Normalität. Hierauf verweisen Redewendungen wie: »Es ist unsere Mission, den Terrorismus zu bekämpfen, um die Welt sicherer zu machen«, »ich habe die Mission erhalten, diesen Konzern ins sichere Fahrwasser zu bringen«, »wir haben einen deutlichen Wahlsieg errungen, damit ist meine Mission erfüllt«, oder »es handelt sich hierbei eine diplomatisch höchstschwierige Mission« usw. Die Liste solcher und ähnlicher Aussprüche ließe sich problemlos fortführen. Eine besondere Erwähnung verdient jedoch das Konzept »Third Mission«, das sich gegenwärtig zu etablieren beginnt. Es bedeutet so viel wie das diskursive Eingehen auf gesellschaftsrelevante Fragen (wie beispielsweise die Relevanz der Religion in den modernen Gesellschaften), das inzwischen als Bewährungs- bzw. Bewertungskriterium für den universitären bzw. Hochschulbereich, gerade für die Gewährung von Drittmitteln, nicht zuletzt durch die EU-Instanzen, zunehmend an Signifikanz gewinnt.

Fällt der Blick aber auf das religiöse Feld, so verliert das Stichwort »Mission« gleichsam seine »Unschuld«. Die gängigen Reaktionen oszillieren ganz allgemein zwischen Ablehnung, Empörung, Skepsis und Zurückhaltung, wie dies angesichts mancher Ausdrucksformen des »militanten« Islams medienwirksam transportiert wird. Naturgemäß spart diese Entwicklung auch die christlichen Kirchen und Gemeinschaften nicht aus. Ein Satz Walter Freytags ist in diesem Zusammenhang ebenso repräsentativ wie aufschlussreich: »Früher hatte die Mission Probleme. Heute ist die Mission ein Problem.«¹

Dieser Ausspruch verweist zunächst auf die Situation tiefen Umbruchs, in welche die christliche Mission im Zuge des Prozesses der De-Kolonialisierung und Neuordnung der Welt geriet, der nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang kam.² Mitunter scharf wurde dabei die hybride Allianz zwischen Evangelisierung und europäischem Expansionismus sowie die Verquickung von christlicher Botschaft und abendländischer Kultur angeprangert.³

Für das subsaharische Afrika erhielt die Problematisierung der Relevanz und Aktualität christlicher Mission zusätzliche Brisanz durch einen vielbeachteten Aufsatz des kamerunischen Gelehrten Fabien Eboussi Boulaga mit dem bezeichnenden Titel »La démission«.⁴ Denn unbeschadet der positiven Stoßrichtung seines Plädoyers für eine über das Bekleiden der Bischofsstühle durch einheimische Prälaten hinausweisende Afrikanisierung der Kirche wurde der Artikel vor allem als ein frontaler Angriff gegen die Präsenz der Kirche in Afrika und gegen die ausländischen Missionare angesehen. Manche Bischöfe sahen sich genötigt, sich von einem unbotmäßigen und undankbaren »Sohn der Mission« in aller Form zu distanzieren.

Im Windschatten dessen ist inzwischen der weltweit um sich greifende Prozess der Globalisierung, Pluralisierung und Fragmentierung auch in religiöser Hinsicht zu einer Realität avanciert, vor der die Kirchen Afrikas nicht länger die Augen verschließen können.

1 Walter FREYTAG, Strukturwandel der westlichen Missionen, in: DERS., Reden und Aufsätze I, München 1961, 111-120, hier 111.

2 Im Gefolge dessen geriet auch die Missionswissenschaft, eine damals vergleichsweise junge theologische Disziplin, unter Legitimationsdruck und verschwand vielerorts aus dem Fächerkanon der theologischen Fakultäten.

3 Zu den schärfsten Kritikern christlicher Missionsarbeit zählt u. a. P. Schütz, der bereits 1930 von der römisch-katholischen Kirche ein Überdenken ihres Engagements in nicht-europäischen Kontexten klar urgierte (vgl. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles*, Paris 1995).

4 Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La démission*, in: *Spiritus* 15 (1974) 276-287.

Dabei spitzt sich die Prekarität von Verständnis und Praxis des christlichen Auftrags in verschärfter Form in der Frage zu: »Kann ein Mensch in redlich verantwortbarer Weise Afrikaner und Christ zugleich sein?«

Angesichts der Vitalität⁵ und des inzwischen durch entsprechende Zahlen unterlegten Gewichts und Selbstbewusstseins der afrikanischen Christinnen und Christen kann die gestellte Frage problemlos bejaht werden.⁶

Für den katholischen Binnenraum stellt sich gleichwohl die Frage nach der Zukunftsfähigkeit und der gesellschaftlichen Relevanz des christlichen Bekenntnisses, damit der vielerorts vollzogene Übergang von einem *Missionsgebiet* hin zu *Ortskirchen* eigener Dignität mit ausrücklichem Missionsbewusstsein nachhaltig zum Tragen kommen kann. Damit wird der Blick auf jene Aufgaben gelenkt, denen sich die Kirchen Afrikas im beginnenden christlichen dritten Jahrtausend dringend zu stellen haben. Hierunter kommt der interreligiösen Begegnung und deren theologischer Reflexion ohne Zweifel eine besondere Dringlichkeitsnote zu.

Schauen wir daher auf die Signatur der Gegenwart im südlich von der Sahara gelegenen Afrika, sodann auf den Paradigmenwechsel im Missionsverständnis durch das Zweite Vatikanische Konzil, um anschließend die Konturen einer theologisch verantwortbaren Begegnung mit den Menschen anderer religiöser Traditionen zu markieren.

2 Zur religiösen Signatur der Gegenwart Afrikas

Die heute auch in Afrika zu beobachtende faktische Pluralität ist nicht neueren Datums, wie die einschlägigen Studien über die Kommunikationswege und die Austauschmöglichkeiten zwischen den Gesellschaften im traditionellen Afrika inzwischen aufzeigen.⁷ Gleichwohl bewirkte die Begegnung mit dem Islam, dem Christentum und der Modernität nordatlantischer Herkunft eine Beschleunigung und eine Potenzierung ungeahnten Ausmaßes der Veränderungsdynamik in bis dahin homogen wirkenden Lebenswelten. Inzwischen gewinnt die damit angestoßene Entwicklung insofern an Relevanz, als der seit geraumer Zeit unter dem Stichwort »Globalisierung« subsumierte Prozess den Menschen dieses Erdteils den Blick für Veränderungen auf den unterschiedlichsten Feldern wie Mode, Transportwesen, Kultur, Politik, Ökonomie, Sport, Technik, Freizeit usw. markant geschärft hat.

Veränderungen und Differenzen betreffen als Signatur der Gegenwart im subsaharischen Afrika selbstverständlich auch jenen Bereich, dessen diskursives Erschließen vornehme und ureigenste Aufgabe christlicher Theologie ist, nämlich das Feld des Religiösen, auf dem konkurrierende religiöse Sinnangebote im Wettstreit miteinander stehen und sich plurale religiöse Lebenswelten nebeneinander etablieren.

5 Vgl. hierzu Benedikts XVI. »Rede von Afrika als spiritueller Lunge der Welt«.

6 Eine einmalige Entwicklung in der Kirchengeschichte. Vgl. Status of Global Mission 2005, <http://www.globalchristianity.org/resources.htm>.

7 Vgl. u. a. Léon DE SAINT MOULIN, *L'organisation de l'espace en Afrique centrale à la fin du XXe siècle*, in: *Cultures et Développement* 14 (1982) 259-296.

8 Zu den Themen, auf die sich die Aufmerksamkeit der Forscher in der einschlägigen Literatur richtet, zählt die Frage, ob im Falle Afrikas von Religion (im Singular) oder eher von Religionen (im Plural) die Rede sein soll. Nach meinem Dafürhalten sind beide Redeweisen legitim, je nachdem, ob der Akzent auf die vielfältigen Erscheinungsformen der herkömmlichen Religiosität oder vielmehr auf den schließlich gemeinsamen Kern derselben gelegt wird. Gleichwohl fällt

auf: Die meisten Einheimischen ziehen den Singular vor, wohl um die tiefgehende Einheit der Religiosität im traditionellen Afrika zu dokumentieren. 9 Darüber hinaus ist und bleibt die traditionelle afrikanische Religiosität in vielfältiger Weise lebendig: In manchen Formen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, in denen eine Neuformulierung des Christentums mit ausdrücklichem Anschluss an das afrikanische religiöse Erbe vorliegt, wie dies u. a. am Gewicht von Heil und

Letzteres markiert nach dem begründeten Konsens vieler Experten den Ort, an dem der Pluralisierungsprozess seinen deutlichsten Ausdruck findet. Aus dieser Situation erwächst die Notwendigkeit, zum einen das »bunte« Panorama des Religiösen im zeitgenössischen Afrika in einer knappen Skizze zu zeichnen und zum anderen die damit formulierte Herausforderung theologisch aufzunehmen.

Gilt die Aufmerksamkeit zunächst dem ersten Desiderat, so kann darauf verwiesen werden, dass die religiöse Landschaft Afrikas von der traditionellen afrikanischen Religiosität in ihren vielfältigen Varianten, von einem pluriformen Christentum, von einem facettenreichen Islam und von den vielgestaltigen neuen religiösen Bewegungen geprägt wird:

Erstens: Die afrikanische traditionelle Religionsform⁸

Wesentlich für die traditionelle Form der Religion in Afrika ist der Umstand, dass sie keine ausdrückliche Trennung zwischen religiösem und profanem Bereich kennt, da das Leben als ein Ganzes verstanden und gestaltet wird. Vor diesem Hintergrund kam kein ausdrücklicher Religionsbegriff in den Blick. Die damit gemeinte Realität aber wurde im Horizont zentraler Eckpfeiler – Gottes- oder Transzendenzbezug, Menschen- und Weltbild sowie ethischer Maßstäbe – artikuliert. Von zentraler Bedeutung ist die Rolle der Ahnen, die vielfach so etwas wie eine Brückenfunktion zwischen der göttlichen Instanz und den Menschen innehaben. Im Zuge eines nachhaltigen Wandels ist die traditionelle afrikanische Religionsform heute ein religiöses Angebot neben anderen. Gleichwohl bleibt ihre Vitalität spürbar vor allem in jenen – inzwischen zunehmend eine Minorität darstellenden – religiösen Gemeinschaften, deren Anhänger sich weder dem Christentum noch dem Islam oder irgendeiner anderen Form von Religion angeschlossen haben und die überlieferte Form der Religion unter den Bedingungen eines heutigen pluralen Afrika leben wollen.⁹

Zweitens: Die Religion Ägyptens

Wie die Forschungsergebnisse vieler Ägyptologen inzwischen aufgewiesen haben, hat die Religion Ägyptens den sozio-religiösen Genius in Afrika und in den angrenzenden Regionen geprägt. Ihr Einfluss auf das Judentum wird zudem als wahrscheinlich angesehen.¹⁰ Heutzutage bemühen sich manche Forscher darum, Spuren der ägyptischen Religion freizulegen und ihren Einfluss auf die Gesellschaften in Afrika geltend zu machen.¹¹

Drittens: Das Judentum

Die Begegnung zwischen der jüdischen Welt und Afrika reicht in die Zeit zurück, zu der Josef seine Brüder in Ägypten empfing.¹² Inzwischen wird der Blick in der Hauptsache auf Äthiopien gerichtet, wo ein Teil der Bevölkerung jüdischer Abstammung ist. Auf dieser Grundlage konnten und können einige »äthiopische Juden« nach Israel auswandern.¹³

Heilung in diesen Kirchen deutlich wird; ebenso ist diese Vitalität auch in den etablierten Missionskirchen im Zusammenhang mit dem Anliegen einer recht verstandenen Inkulturation wahrzunehmen; ferner lassen sich auch in einigen neuen religiösen Bewegungen Lateinamerikas wie beispielsweise dem Candomblé nachhaltige Spuren der afrikanischen traditionellen Religiosität verfolgen.

¹⁰ Vgl. den Sammelband mit dem Titel *Ce que la bible doit à l'Égypte*, Préface de Thomas Römer, Paris 2008.

¹¹ Vgl. Luka LUSALA LE NE NKUKA, Sainteté et témoignage dans la religion africaine, in: *Studia Missonalia* 61 (2012) 445–52.

¹² Vgl. Engelbert MVENG, L'Égypte dans l'Église: Paroles d'un croyant, Paris 1985, 66.

¹³ Vgl. Nicolas MICHEL, Juifs, Noirs et Africains, in: <http://www.jeuneafrique.com/201289/societe/juifs-noirs-et-africains/> [11.4.2016]; Emmanuel VALETTE, L'arc-en-ciel des Hébreux noirs, in: http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2015/71/l-arc-en-ciel-des-hebreux-noirs-07-05-2015-4696_215.php [11.4.2016].

Viertens: Das Christentum

Ein anderes, von anderswoher kommendes religiöses Angebot für Afrika stellt wohl das Christentum dar. Im Zentrum und am Anfang steht die historische Gestalt des Jesus von Nazareth, der zum Heil der Menschen gestorben und auferstanden ist und der in der Gemeinschaft der Glaubenden im Heiligen Geist anwesend und erfahrbar ist. Dieses personale Prinzip ist das ursprüngliche und das zentrale christliche Identitätsprinzip.¹⁴ Das Bemerkenswerte: Unbeschadet der bereits im nachapostolischen Zeitalter erfolgten Begegnung zwischen Afrika und Christentum und der Missionierungsversuche Portugals im 15. und 16. Jahrhundert an der Ost- und Westküste Afrikas vermochte die christliche Botschaft erst im Zuge der ab dem 19. Jahrhundert im Windschatten des europäischen Expansionsismus initiierten Evangelisierungswelle nachhaltig auf dem afrikanischen Kontinent Wurzel zu schlagen. Neben dem Katholizismus konnten sich auch viele protestantische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften etablieren.¹⁵

Fünftens: Der Islam

Gemessen an den Zahlen der Muslime ist Afrika (nach Asien) der zweitwichtigste Ort des Islam. Dies gilt nicht nur für den Mittelmeerraum, in dem der Islam ab der Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt ist, sondern auch für den südlich der Sahara gelegenen Teil des afrikanischen Kontinents.¹⁶ Hier verlief die Begegnung insgesamt in drei Wellen, bei denen muslimische Kaufleute federführend waren:¹⁷

- ♦ Die wichtigste Welle kam von Norden und erreichte Schwarzafrika über die Saharahandelswege.
- ♦ Die zweite Welle ging vom südlichen Teil Arabiens und von Persien aus und erreichte über den Seeweg (des indischen Ozeans) die Ostküsten Afrikas.
- ♦ Eine dritte Bewegung ging von Arabien aus und erreichte Äthiopien über den Umweg über Somalia. Später führte der Weg über den Sudan.

Dabei kann festgehalten werden: Im Mittelpunkt des muslimischen Selbstverständnisses steht ein Ganzes aus den fünf Säulen, der Treue zum Koran, dem Gedenken des Propheten Muhammad, dem Stolz, der *Umma* (Gemeinschaft aller Muslime) anzugehören, und einem gewissen Überlegenheitsgefühl gegenüber Andersgläubigen.¹⁸

Sechstens: Die neuen religiösen Bewegungen

In den letzten Jahrzehnten sind neue religiöse Gruppierungen auf der Weltszene entstanden. Diese Entwicklung blieb nicht vor den Toren Afrikas stehen, das vor der gegenwärtigen Entwicklungsphase schätzungsweise bereits über 10.000 sogenannte »Afrikanische Unabhängige Kirchen« (AUK) aufwies. Aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit hinsichtlich des Inhalts und der Erscheinungsform lassen sich diese neuen religiösen Objektivationen nicht

¹⁴ Vgl. Gregor HOFF, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001, 251.

¹⁵ Damit wird eine kirchengeschichtliche Entwicklung vorgelegt, welche die Begegnung zwischen Schwarzafrika und Orthodoxie deswegen nicht eigens thematisiert, weil die Evangelisierung Afrikas weitgehend von Westeuropa getragen worden ist.

¹⁶ Vgl. Victor MERTENS, Nouvelle vitalité de l'islam en Afrique noire et ses implications pastorales, in: *Telega* 225 (1981) 27–56.

¹⁷ Vgl. Jacques JOMIER, L'islam aux multiples aspects, Kinshasa 1990, 31–37.

¹⁸ Vgl. ebd., 31–37.

¹⁹ Vgl. anders Harold W. TURNER, A Typology for African Religious Movements, in: *Journal of Religion in Africa* 1 (1967) 3–34.

²⁰ Vgl. Gaston MWENE BATENDE, Les sectes: un signe des Temps? Essai d'une lecture sociologique des religions nouvelles issues du christianisme, in: *Sectes, cultures et sociétés. Enjeux spirituels du temps présent, Actes du 4^e colloque international du C. E. R. A.*, Kinshasa 1994, 25–42, hier 28.

²¹ Vgl. u. a. ebd.; Harold W. TURNER, New Religious Movements in Islamic West Africa, in: *Islam-Muslim Relations* 4 (1993) 3–35.

problemlos kategorisieren. Als Wegweiser für den jetzigen Zusammenhang dienen daher folgende Klassifizierungen:¹⁹

- ◆ Neue religiöse Bewegungen christlicher Provenienz – in direktem Zusammenhang mit dem Missionswerk oder durch die Initiative eines autochthonen Gründers oder Propheten. Darunter werden verschiedene Strömungen zusammengefasst: fundamentalistische, pentekostale, messianische, prophetische usw.;²⁰

- ◆ Bewegungen islamischer und orientalischer Inspiration: Bahais, Krishna, Ekan-kar usw.;²¹

- ◆ Bewegungen »philosophisch-esoterischer« Herkunft: Rose-Croix, Mahikari usw.;²²

- ◆ Bewegungen im Horizont traditioneller afrikanischer Religiosität: Dibundu dia Kongo, Nga-Kult usw.²³

Diese Situation ruft nach einer begründeten Einschätzung der religiösen Vielfalt sowie nach angemessenen Formen des Umgangs mit ihr, angesichts des der Kirche inhärenten Missionsauftrags im Afrika des 21. Jahrhunderts.

3 Christlicher Missionsauftrag im Angesicht der Religionen: der Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanums

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt jenen epochalen theologiegeschichtlichen Meilenstein dar, von dem Theologie und Kirche gerade in Afrika inspiriert und geprägt werden. Von eminent wichtiger Bedeutung ist mit Blick auf die Frage nach dem christlichen Missionsauftrag in besonderer Weise der Paradigmenwechsel, durch den die Kirche einerseits ein neues Verständnis *ad intra* (vornehmlich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*) artikulierte und andererseits *ad extra* (wie dies in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* deutlich markiert wird) in ein kritisches Dialogverhältnis mit der Welt eintrat. Diese neue Positionierung hatte naturgemäß auch eine Bedeutung für das kirchliche Missionsverständnis und das Verhältnis zu den anderen Religionen.²⁴

Dabei fällt der Blick zunächst auf die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Mit aller Deutlichkeit wird die Religionsfreiheit als Menschenrecht angesehen und in der Würde der Person verortet. Zugleich wird jeglichem Versuch, religiösen Ansprüchen durch Macht oder Gewalt zum Durchbruch zu verhelfen, eine klare Absage erteilt (vgl. DH 1).

Diese Anerkennung der Religionsfreiheit konkretisiert das Konzil sodann in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, in der die Religionen der Welt nicht länger als falsch oder heilsirrelevant verurteilt werden, sondern als Antwortangebote auf die Fragen der Menschen nach Sinn, Glück, Leben und

²² Vgl. MWENE BATENDE, *Les sectes* (Anm. 20), 28.

²³ Vgl. Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005; Luka LUSALA LE NE NKUKA, *Bundu dya Kongo et le renouveau de l'Afrique*, in: <http://storage.canalblog.com/37/69/402294/41185921.pdf> [11.4.2016].

²⁴ Wichtige Impulse verdanke ich hier dem Austausch mit Kurt Cardinal Koch anlässlich einer Tagung über das Zweite Vatikanische Konzil im Juni 2006 in Würzburg.

Tod usw. und somit als Heilswege *sui generis*, die »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, klassifiziert werden. Damit wird urgiert, dass nichts von dem abzulehnen ist, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2).²⁵

Vor dem Hintergrund dieser Hochschätzung anderer Religionen und der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht erklärt das Konzil den der Kirche inhärenten Missionsauftrag keineswegs für obsolet. Vielmehr wird ein neues Verständnis dieses Auftrags formuliert, in dem die Religionen der Kirche als dem messianisch pilgernden Volk Gottes gewissermaßen zugeordnet werden. Die Kirche wird angehalten, alles »was sich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet«, als Gabe dessen zu schätzen, der »jeden Menschen erleuchtet« (LG 16).

Das so Skizzierte konturiert in ausführlicher Weise das Missionsdekret *Ad gentes*, in dem das Konzil den Missionsauftrag der Kirche zum einen in den Horizont von Gottes universalem Heilsplan mit der ganzen Menschheit mit dem Ziel einer eschatologischen Vollendung einordnet und die Kirche als »umfassendes Sakrament des Heils« (AG 1; vgl. LG 48) bestimmt und zum anderen ihre Sendung trinitarisch begründet.²⁶ Auf dieser Grundlage ist die Kirche wesentlich missionarisch, d. h. als Gesandte unterwegs.²⁷ Konkret: Die Mission ist keine Qualität, die sich die Kirche zumessen kann.²⁸ Sie erwächst aus der Teilhabe an der Sendung Christi, mit der er alle Menschen, ja die ganze Schöpfung in die Vollendung beim Vater führen wird. Ebenso steht der Missionsauftrag der Kirche in engem Zusammenhang mit der Sendung des Heiligen Geistes, mit dem alle Getauften begabt sind (Vgl. AG 4). Das Dekret resümiert: »Die Sendung der Kirche vollzieht sich mithin durch das Wirken, kraft dessen sie im Gehorsam gegen Christi Gebot und getrieben von der Gnade und Liebe des Heiligen Geistes allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen: So soll ihnen der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden« (AG 5).

Damit ist eine Grundierung einer missionarischen Kirche, die für die Kirche selbst (*ad intra* also) und für die Kontexte, in die hinein das Evangelium auszustrahlen hat (*ad extra*), signifikant.

Gilt die Aufmerksamkeit dem erstgenannten Bereich (*ad intra*), so wird hier Mission nicht länger als Werk der nordatlantischen Kirchen zugunsten des Rests der Welt verstanden. Vielmehr werden auf der Grundlage der durch das Konzil formulierten *communio ecclesiarum* die inzwischen mehrheitlich zu Ortskirchen herangereiften ehemaligen Missionsgebiete selbst zu Subjekten der Mission und können so der Weltkirche Frische und Vitalität einhauchen, wie dies gegenwärtig an verschiedenen Orten bereits zu beobachten ist.

Beschäftigt man sich nun mit der zweiten Perspektive (*ad extra*), so wird deutlich, dass die Ortskirchen in kulturell und religiös geprägten Kontexten heranreifen, die von diesen Kirchen nicht nur die Treue zum Ursprung, sondern auch ein sensibles Eingehen auf den sozio-religiösen Genius der jeweiligen Kontexte erwartet.

25 Ursprünglich sollte *Nostra aetate* nach dem Willen von Papst Johannes XXIII. eine neue Sicht der katholischen Kirche zum Judentum markieren. Da aber von arabischer Seite ein Wort über den Islam gefordert wurde, ist aus dem ursprünglichen Schema eine Klärung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen über-

haupt geworden. Gleichwohl muss aus afrikanischer Perspektive gefragt werden, warum das Konzil die traditionelle(n) Religion(en) Afrikas mit keinem Wort erwähnt.

26 Damit wird deutlich: Die Missionstätigkeit der Kirche wird keineswegs als Gegensatz zum interreligiösen Dialog gesehen. Wie grundlegend das Thema »Mission« für das Konzil ist, kann man daran ablesen, dass sich das Konzil in nahezu all seinen Dokumenten zum missionarischen Auftrag der Kirche geäußert hat.

Mit dieser Würdigung der Kontextualität erfolgt eine Überwindung des euroamerikanischen Ethnozentrismus zugunsten einer Anerkennung der Alterität, die deutlich zu machen vermag, dass das Evangelium Jesu Christi – unbeschadet der Partikularität seiner Entstehung im jüdischen Raum und seiner Prägung durch die abendländische Tradition – grundsätzlich offen für alle Kulturräume ist.

Kurzum: Der durch das Zweite Vatikanum vorgelegte Paradigmenwechsel befähigt die katholische Kirche dazu, in Dialog mit den Kulturen, Weltanschauungen und Religionen der Welt einzutreten, ohne die Frage nach der Wahrheit des eigenen Bekenntnisses und die ihm inhärente Aufgabe der Mission aufzuweichen oder gar preiszugeben.

Das neue konziliare Missionsverständnis prägte auch die einschlägigen nachkonziliaren Dokumente. Besondere Erwähnung verdient hier *Evangelii nuntiandi*, in dem Paul VI. Evangelisierung als bleibenden Auftrag und Identitätsbestimmung der Kirche konturiert: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.«²⁹ Mit Blick auf die Situation Europas spricht Papst Johannes Paul II. von einer Neuevangelisierung, die tatsächlich »neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und ihrer Ausdrucksweise«³⁰ sein muss. Ebenso veröffentlicht Johannes Paul II. *Redemptoris missio*, in dem die Neuevangelisierung (neben neuen Orten der Mission wie Ökologie, Medien, Forschung) pointiert wird. Das Thema Mission wird gegenwärtig von Papst Franziskus (vgl. sein Lehrschreiben *Evangelii gaudium*) erneut aufgegriffen und geradezu radikalisiert, indem er die Freude am Evangelium als eigentlichen Motor der Mission freilegt und die Kirche an die permanente Wahrnehmung des ihr inhärenten Missionsauftrags erinnert.

4 Christlicher Glaube im afrikanischen Kontext: Identität und Differenzen

Zunächst gilt es wahrzunehmen, dass das Christentum im Kontext heutiger pluralistischer Wirklichkeitsauffassungen als eine Religion neben anderen begegnet. In diesem Sinne wirkt die christliche Identität nicht nur in die Differenzen religiöser bzw. weltanschaulicher Lebenswelten hinein, sondern sie ist auch aus diesen Diskursen mitgeneriert und ist ohne diesen Bezug nicht mehr zu begreifen. Die Antwort auf die damit gestellte Herausforderung bewegt sich theologisch auf zwei miteinander verbundenen Ebenen: Zum einen geht es um klare Bezugspunkte oder Erkennungsmerkmale, die die christliche Identität formulieren. Zum anderen werden zugleich Sensibilität und Offenheit für die Differenz von Eigenem und Fremdem vorausgesetzt, die dazu befähigen, den Sinngehalt des fremden Verständnisses in das Eigene aufzunehmen. Damit ist zugleich die Not angesprochen, Gott auf verschiedene, auch anonyme Weise zur Sprache zu bringen.

Nun steht – christlich gesehen – eine historische Gestalt am Anfang und im Zentrum: Jesus von Nazareth, der zum Heil der Welt gestorben und auferstanden ist, im Heiligen Geist in der Gemeinschaft der Gläubigen anwesend und erfahrbar ist und einen unauf-

Vgl. Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 376-403.

27 Vgl. AG 2: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch.«

28 Vgl. hierzu AG 9: »Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe der Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht.«

29 EN 14.

30 JOHANNES PAUL II., *Christifideles laici*, 34.

gebaren existentiellen Anspruch erhebt. In diesem Sinne ist das personale Prinzip »das ursprüngliche und das zentrale christliche Identitätsprinzip. Die Zentralität des personalen Prinzips stellt jenen wesentlichen Boden dar«,³¹ vermittels dessen die christliche Identität angesichts drängender Probleme und neuer Kontexte immer wieder buchstabiert worden ist. Erkenntnisleitend bleibt dabei eine Einsicht, die H. Merklein wie folgt formuliert hat: »Jesus als Prinzip und Ereignis ist größer als jede christologische Aussage.«³²

Damit ist ein Ansatzpunkt gefunden, der den Zusammenhang zwischen christlicher Identität und religiösen Differenzen insofern zu markieren vermag, als hier deutlich wird, dass Interpretationsmodelle des Christlichen »gerade in ihren Grenzen und Stärken den Geheimnischarakter aller Gottrede in sich austragen.«³³

Diese Erkenntnis kontrastiert mit dem Befund, dass das denkerische Erschließen der religiös-weltanschaulichen Differenzen in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich unter pluralismus- bzw. modernitätsfeindlichen Vorzeichen erfolgte.³⁴ Demgegenüber macht das Zweite Vatikanische Konzil auf Pluralität als »Signum« der Gegenwart aufmerksam, erhebt die Pluralitätsfähigkeit zur kirchlich-theologischen Schlüsselkompetenz der Zukunft und entwickelt eine Sensibilität für die Differenz, die »die eigene Identität nicht länger statisch und ungebrochen erscheinen lässt.«³⁵ Obwohl dieser Verstehenshorizont im Grunde für das gesamte Konzil maßgeblich ist, wie oben ausgeführt, sind zwei Dokumente für unseren Zusammenhang besonders bedeutsam: Zum einen die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und zum anderen die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*.

Beide Texte stellen – zusammen mit den einschlägigen Schulbekenntnissen Papst Johannes Pauls II. – klar, dass sich die katholische Kirche nicht länger zum exklusiven Kriterium von Heil erhebt. Vielmehr macht die Kirche deutlich, dass sie sich ohne Beziehung zu den anderen religiösen Traditionen (und modernen Weltanschauungen) nicht verstehen kann. Damit betritt die Kirche neues Terrain mit dem Ziel, Sprachbarrieren zu überwinden und einen Dialog mit der modernen Welt zu initiieren. Dies geschieht aufs Ganze gesehen unter den folgenden Vorgaben:

- ◆ Suche nach Spuren der prima facie verborgenen Anwesenheit Gottes in den anderen Religionen (NA 2);
- ◆ Freiheit und Gewissen werden zu theologischen Schlüsselbegriffen erhoben. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Kirche auf die Pluralität der religiös-weltanschaulichen Sprachen ein, um in ihnen die Wahrheit tiefer erfassen zu können;
- ◆ Wahrnehmen des universellen Heilswillens Gottes in den anderen Religionen, denen »eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht« (NA 1), die letztlich Gott ist, zuerkannt wird;
- ◆ schließlich: Anerkennung der Religionsfreiheit (die nach J. Ratzinger einem epochalen Traditionsbruch gleichkommt³⁶).

Auf dieser Grundlage wird es der Kirche möglich, die verschiedenen Wege als von Gott her gewollt und berechtigt anzusehen, die aber in den einen Heilsweg münden, der in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gründet. Damit ist eine positive Einstellung zur religiösen Vielfalt der Welt gegeben, in der die Kirche ihren Platz einzunehmen hat – in der Bereitschaft, die christliche Botschaft im Horizont differenter religiös-weltanschaulicher Erfahrungen zu reflektieren und von diesen zu lernen (vgl. DH 3). Mehr noch: Im Duktus der Texte des Konzils ereignet sich eine Bewegung hin zur Würdigung und Wertschätzung der religiösen Vielfalt, womit eine wirkliche Verwurzelung des christlichen Glaubens in den heute auch in Afrika radikal pluralistischen Gesellschaften möglich wird. Mit dieser Hermeneutik der Reflexion der christlichen Botschaft im Zeichen der Differenzen hat das Zweite Vatikanische Konzil den Weg gewiesen, der in der nachkon-

ziliaren Theologie vielfach fortgeführt wurde. Das Bemerkenswerte: Dieses Zugehen auf die anderen Religionen droht zu einem einseitigen Unternehmen zu degenerieren. Konkret: Der vielerorts zu vernehmende Ruf nach Wertschätzung (und Dialog) scheint nur dem Christentum zu gelten, dem umgekehrt Zeichen konkreter Akzeptanz oder Wertschätzung vielfach versagt bleiben. Für den Fortgang eines gedeihlichen Miteinanders der Religionsgemeinschaften wird vieles aber auch davon abhängen, wie sehr es den nicht-christlichen Religionen gelingt, auf das Christentum einzugehen. Insofern können andere Religionen durchaus vom Christentum lernen, nämlich den Mut aufzubringen, sich ebenfalls auf den schweren Weg zu Anerkennung und Wertschätzung anderer aufzumachen.

5 Ausblick: Gastfreundschaft als Horizont

Meiner Einschätzung nach kann die Frage, wie sich christliche Identität und mit ihr der Missionsauftrag der Kirche angesichts der Differenzen religiöser Lebenswelten artikulieren lässt, umso mehr an Gesellschaftsrelevanz gewinnen, je mehr es gelingt, eine Kongruenz zwischen Theorie und Praxis herzustellen. Hierzu schlage ich eine Theorie und Praxis christlicher differenzkompetenter Religionstheologie vor, die sich an der Gastfreundschaft orientiert. Erkenntnisleitend ist: Bei der Gastfreundschaft handelt es sich um eine Institution, welche in nahezu allen sozio-religiösen Traditionen der Welt belegt ist. Denn Gastfreundschaft ist zuallererst existentielle Begegnung und kann als solche die Zumutung der Differenz in die Religionstheologie treiben. Ja, Gastfreundschaft transportiert die Erfahrung, dass der Empfänger nie für sich allein, sondern nur in seinem Verhältnis zum Anderen, Fremden begriffen werden kann. So gesehen ist Gastfreundschaft keine Konstitutions-, sondern eine Relationskategorie nach zwei Seiten: Gastgeber und Gast werden in ein Relationsverhältnis eingespannt – eine Relation, in der die Spannung von Identität und Toleranz je wechselseitig aufrecht erhalten bleibt und darin gerade das konstituiert, worum es mir geht: Gastfreundschaft, wo der Eingeladene, der Xenos, gerade als Fremder zu meinem Gast wird. Bei näherem Hinsehen zeigt sich: Die Religionen und die meisten Traditionen der Menschheit verleihen der Gastfreundschaft einen religiösen Charakter und erheben sie zu einer zentralen Aufgabe der solidarischen Mitmenschlichkeit, vor allem gegenüber Fremden und Ausländern.

Für die christliche Theologie erwächst daraus die Aufgabe einer eingehenden Reflexion über Praxis und Verständnis der Gastfreundschaft.³⁷ ◆

31 Das lässt sich vorzüglich paradigmatisch – nicht legitimatorisch – am Beispiel der Alten Kirche nachzeichnen. Näherhin kann aufgezeigt werden, wie sehr »eine starke Identitätslogik« zu systemischen und doktrinären »Erstarrungen« führt, wobei Kritikpotenzial übermäßig eingeschränkt wird und »dialogische Offenheit nach innen wie nach außen an Kraft verliert« (HOFF, Die prekäre Identität [Anm. 14], 251).

32 Helmut MERKLEIN, Die Auf-erweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Menschensohn), in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 221–246, hier 246.

33 HOFF, Die prekäre Identität (Anm. 14), 237.

34 In diesem Sinne hält Éric Poulat fest: »Es ist allgemein bekannt und ein Gemeinplatz, dass die Kirche die Moderne zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit unerbittlicher Härte verdammt und verworfen hat.« Vgl. Éric POULAT, Katholizismus und Moderne. Ein Prozess wechselseitigen Ausschlusses, in: Conc (D) 29 (1992) 460–464, hier 460.

35 HOFF, Die prekäre Identität (Anm. 14), 318.

36 Vgl. Joseph RATZINGER, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 24.

37 Vgl. u. a. Claude OZANKOM, Theologie der Religionen oder komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religions-theologie, in: Renate EGGER-WENZEL (Hg.), Geist und Feuer, Innsbruck/Wien 2007, 371–383, hier 380–382.