

Heinz Kimmerle (Hrsg.)

—

Afrika begegnet China und Japan

Afrika begegnet China und Japan

Drei Wege der Rezeption und Transformation
des Christentums westlicher Prägung

herausgegeben von
Heinz Kimmerle

Traugott Bautz
Nordhausen 2013

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Hamid Reza Yousefi und Markus Rhode

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2013
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-804-3
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml
www.bautz.de/bausteine.html

Inhaltsübersicht

Einleitung des Herausgebers.....	7
---	----------

Gerrit Brand

Kriterien für eine Afrikanische Christliche Theologie	15
--	-----------

<i>Einleitung.....</i>	<i>15</i>
------------------------	-----------

<i>I. Kriterien für eine Afrikanische Christliche Theologie</i>	<i>17</i>
---	-----------

<i>II. Vergleich mit westlicher Theologie</i>	<i>37</i>
---	-----------

<i>III. Schlussfolgerungen.....</i>	<i>51</i>
-------------------------------------	-----------

Jing-Jong Luh

Sino-Christentum

<i>Konzept seiner historischen Entwicklung und Prolegomenon seiner systemischen Philosophie der Theologie im Rahmen interkultureller Hermeneutik.....</i>	<i>55</i>
---	-----------

<i>Einleitung.....</i>	<i>55</i>
------------------------	-----------

<i>I. Konzept der historischen Entwicklung von drei Wellen bzw. Paradigmen der sino-christlichen Kirche und Theologie.....</i>	<i>57</i>
--	-----------

<i>II. Prolegomenon einer Philosophie der sino-christlichen Theologie: systemische Reflexion, interkulturell-hermeneutische Systemik und systemisches Programm</i>	<i>80</i>
--	-----------

Eiko Hanaoka

Zen Buddhismus und Christentum.....	147
--	------------

<i>Einleitung.....</i>	<i>147</i>
------------------------	------------

<i>I. Der Gott des absoluten Nichts – eine Begegnung von Christentum und Buddhismus</i>	<i>152</i>
---	------------

<i>II. Die Begegnung von Christentum und Buddhismus.....</i>	<i>171</i>
--	------------

Einleitung des Herausgebers

Eine der überraschendsten Erfahrungen, die ich während meiner Aufenthalte und Studien in Afrika südlich der Sahara in den Jahren 1988 bis 2006 gemacht habe, war die enorme Lebendigkeit des Christentums. Diese Religion war von westlichen Missionaren von Europa aus in allen Varianten, die sich hier herausgebildet hatten, nach Afrika gebracht worden. Bekanntermaßen geschah dies im Zuge der Kolonisierung dieses Erdteils.¹ Nun hat die Kolonisierung vielfältige Spuren in Afrika hinterlassen. Die positive und konstruktive Art und Weise, in der das Christentum postkolonial aufgenommen und weitergebildet worden ist, muss indessen als einzigartig gelten. Man könnte versucht sein zu sagen, dass das Christentum, das inzwischen in Afrika südlich der Sahara sehr viel lebendiger und produktiver ist als in Europa, dorthin gewissermaßen ausgewandert ist.

Wie die Afrikanisierung des Christentums im Einzelnen zu beschreiben ist, welche ‚Kriterien für eine Afrikanische Christliche Theologie‘ gelten und wie sie sich von Westlicher Christlicher Theologie unterscheiden, hat in mustergültiger Weise der südafrikanische Theologe Gerrit Brand zusammengefasst. Die Darstellung des Afro-Christentums im vorliegenden Buch stützt sich weitgehend auf seine Dissertation *Speaking of a Fabulous Ghost*, womit aus afrikanischer Sicht auf den Geist des Christentums und seines Stifters angespielt wird.² Die religiöse Bedeutung, die Kraft und die Anpassungsfähigkeit des Animismus, der die traditionellen afrikanischen Religionen kennzeichnet, zeigt sich und bewährt sich nach meiner Auffassung in den afrikanischen Transformationen des Christentums. Ah-

¹ Als Ausnahme muss freilich die Äthiopische Orthodoxe Kirche genannt werden, die bereits im 4. Jahrhundert, also weit vor der Christianisierung weite Teile Europas, gegründet worden ist.

² G. Brand, *Speaking of a Fabulous Ghost. In Search of Theological Criteria, with Special Reference to the Debate on Salvation in African Christian Theology*, Frankfurt/M. 2002. (Diss. theol. Utrecht)

nenverehrung und Geisterglaube mischen sich mit im Westen vertrauten Motiven des christlichen Glaubens. Interessanterweise ergeben sich dabei Formen christlicher Frömmigkeit und christlichen Denkens, die in mehrfacher Hinsicht mit denen des Urchristentums verwandt sind. Wenn der Terminus *Afro-Christentum* erlaubt ist, muss dessen Entstehung und Entwicklung in weiter ausgreifenden historischen Dimensionen gesehen werden als der kolonialen und postkolonialen Geschichte Afrikas. Die animistische Prägung der traditionellen afrikanischen Religionen, die sich in dieser Form des Christentums geltend macht, hat sehr viel ältere geschichtliche Wurzeln; sie bildet ein unverkennbares und hoch einzuschätzendes Erbe der gesamten Geschichte Afrikas. Auf die aktuelle Bedeutung der Ehrfurcht vor dem Leben, eines Kengedankens des Animismus, insbesondere für die Probleme der Umweltethik, ist in letzter Zeit verschiedentlich hingewiesen worden.³ Brand betont mit Recht, dass eine wichtige Lehre aus der kulturellen Einbettung des Christentums in Afrika südlich der Sahara für das europäisch-westliche Christentum darin besteht, dass letzteres seine eigenen kulturellen Beimischungen deutlicher erkennt und falsche Universalisierungstendenzen zu vermeiden hilft.

Nachdem ich auf diesem Weg auf eine außereuropäische Blüteperiode des Christentums aufmerksam geworden war, diese gewissermaßen hautnah bei afrikanischen Freunden und Kollegen miterlebt habe, war ich offen dafür, ähnliche Entwicklungen im Fernen Osten, besonders auch in China, festzustellen und darüber mehr wissen zu wollen. Das passt zu meinem gemeinsam mit Hans van Rappard unternommenen Versuch, einen philosophischen Dialog zwischen afrikanischem und chinesischem Denken anzuregen. Philosophische Süd-Ost-Dialoge schienen uns im Arbeitsspektrum der interkulturellen

³ S. z.B. W. Kelbessa, *Indigenous and Modern Environmental Ethics: Towards Partnership*, in: G.M. Presbey, D. Smih, P.A. Abuya, O. Nyarwatch (Hg.), *Thought and Practice in African Philosophy*, Nairobi 2002, S. 47-61; H. Kimmerle, *The world of spirits and the respect for nature: towards a new appreciation of animism*, in: *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*, 2, 2, 2006, S. 249-263.

Philosophie noch nicht oder kaum repräsentiert zu sein.⁴ Insofern schließt der vorliegende Band, der afrikanische und chinesische Rezeptionen und Weiterbildungen des Christentums neben einander stellt und auf einander bezieht, direkt bei diesem Versuch an. Der in Taiwan lebende und arbeitende chinesische Philosoph Jing-Jong Luh hat eine genaue geschichtliche und systematische Darlegung der Anwesenheit und Ausbreitung des Christentums in China verfasst, die schließlich mit den Mitteln einer ‚interkulturell-hermeneutischen Systemik‘ das ‚Programm einer Philosophie der sino-christlichen Theologie‘ entwirft.⁵ Dieser Text bildet den sachlichen Kern des vorliegenden Buches.⁶ Die nestorianische Kirche, die im 6. bis 7. Jahrhundert in China gegründet wurde, steht für die erste Welle oder Phase christlicher Mission in diesem Land. Im 17. Jahrhundert entstand mit der Missionsarbeit der Jesuiten eine zweite Welle, durch die auch Kenntnisse über die chinesische Philosophie nach Europa gelangten und durch den Philosophen Leibniz aufmerksam verfolgt wurden. Neben der jesuitisch-katholischen ist in jüngster Zeit der Einfluss protestantischer christlicher Kirchen und Theologie in China zu einer erheblichen Blüte gelangt. Das Christentum hat sich in allen Phasen mit den großen religiösen Strömungen in China, dem Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, auseinandergesetzt und wurde von ihnen beeinflusst. Während von der taoistischen Volksreligion animistische Einflüsse ausgingen, hat der Buddhismus vor allem die Begrifflichkeit der christlichen Theologie mit geprägt. Außerdem ist es in der Geschichte Chinas immer so gewesen, dass die chinesische Kultur und der chinesische Staat die höchste Instanz bildeten, denen auch die Religionen

⁴ H. Kimmerle/H. van Rappard, *Afrika en China in dialoog. Filosofiese zuid-oost-dialogen vanuit westers perspectief*, Antwerpen/Apeldoorn 2011; deutsche Übersetzung: *Afrika und China im Dialog*. Philosophische Süd-Ost-Dialoge aus westlicher Sicht, Reinbek 2013.

⁵ J.-J. Luh ist Mitbegründer und Mitherausgeber der programmatischen Zeitschrift: *Sino-Christian Studies: An International Journal of Bible, Theology and Philosophy*, 2000 ff.

⁶ Das ist nicht nur wegen der inhaltlichen Darstellung so. Luhs Beitrag über das Sino-Christentum ist eigens für den vorliegenden Band konzipiert und ausgearbeitet.

untergeordnet waren. Demgegenüber werden in der Philosophie des *Sino-Christentums*, die hier vorgelegt wird, von einem interkulturell-hermeneutischen Ansatz aus die wechselseitigen Einflüsse des Christentums auf die chinesische Kultur und die der chinesischen Kultur auf das Christentum erstmals umfassend und kritisch analysiert.

Indem auf diese Weise Afro-Christentum und Sino-Christentum neben einander dargestellt werden, können sie die Prozesse der Rezeption und Weiterbildung des westlich geprägten Christentums in außereuropäischen Kulturen weitgehend verdeutlichen. Es entsteht auch ein Spiegelungseffekt beider Formen des Christentums, der Übereinstimmendes und Verschiedenheiten sichtbar macht. Die Anpassungen an die jeweils verschiedenen kulturellen und sozialen und politischen Kontexte sind durchaus erheblich; der selbst ja keineswegs originären westlichen Fassung des Christentums werden zwei unterschiedliche andere Fassungen gegenüber gestellt. Dass die Armen eine ‚privilegierte‘ Position einnehmen, wenn es um die Adressaten der biblischen Botschaft geht, das hervorstechendste Kennzeichen des Afro-Christentums, ist trotz mancher Ähnlichkeiten im Einzelnen doch im Ganzen schwer vergleichbar mit dem in China erhobenen Anspruch, dass das Christentum, wenn es sich selbst ernst nimmt, nicht den Staat und die herrschende Kultur als höchste Autorität anerkennen kann.

Die Tiefendimension dieser Prozesse wird ans Licht gebracht, wenn Eiko Hanaoka, eine japanische Philosophin, die an zwei wichtigen Universitäten ihres Landes gewirkt hat, weitgehende Übereinstimmungen des Christentums und des Zen Buddhismus herausarbeitet, wobei auch die verbleibenden Unterschiede nicht als unerheblich betrachtet werden. In ihrem Beitrag zum vorliegenden Band mache ich Gebrauch von zwei Kapiteln ihres Buches *Zen and Christianity*.⁷ Sie bekennt sich selbst als Christin, die zugleich den Zen-Buddhismus praktiziert. Obgleich die Ausbreitung des Christentums in Japan nicht solche spektakulären Erfolge hat wie in Afrika oder China, ist Hanaokas Untersuchung der Begegnung von Christentum und Zen

⁷ E. Hanaoka, *Zen and Christianity*. From the Standpoint of Absolute Nothingness, Kyoto 2008.

vom Standpunkt der Philosophie der Kyoto-Schule aus für das Verhältnis von afrikanischem Christentum und fernöstlichen Christentum äußerst aufschlussreich. Drei Hauptvertreter der genannten philosophischen Schule, Kitaro Nishida, Hajime Tanabe und Keiji Nishitani, stellen die Begriffe des absoluten Nichts, der unendlichen Offenheit und der äußersten Leere in den Mittelpunkt ihrer Denkarbeit. Damit thematisieren und klären sie Kernmotive des fernöstlichen Denkens und der fernöstlichen Religionen. Diese Motive spielen in den afrikanischen Religionen und im afrikanischen Denken direkt keine wesentliche Rolle.

Hanaoka zeigt indessen nicht nur auf, wo es in der europäisch-westlichen Philosophie, bei Meister Eckhart, Kierkegaard, Whitehead oder Heidegger, Parallelen zu diesem Denken gibt, sondern macht auch deutlich, dass im Alten und vor allem im Neuen Testament verwandte Auffassungen anzutreffen sind. Wenn zum Beispiel Jesus Christus im Johannes-Evangelium sagt: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh. 6, 38) oder wenn Paulus an die Galater schreibt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nun lebe nicht länger ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20) wird damit etwas ausgesprochen, das im Buddhismus der ‚große Tod des Ich‘ heißt, der den Weg zum Verständnis des Nichts und der Leere eröffnet. Schließlich ist auch die Tatsache, dass im Buddhismus für den Weg zur Erleuchtung und Erlösung kein Vermittler erforderlich ist, eine Funktion, die im Christentum Jesus Christus zukommt, kein bleibender Unterschied.

Denn im 1. Korintherbrief (15, 28) erklärt Paulus, warum und auf welche Weise die Vermittlerfunktion aufgehoben wird: „Wenn alle Dinge ihm [Jesus Christus] unterworfen sind, dann wird der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.“ Damit wird nicht nur, der ‚gemeinsame Ursprung‘ fernöstlichen Denkens und fernöstlicher Religiosität einerseits und der vom Judentum herkommenden (ur)christlichen Religion andererseits in überzeugender Weise aufgezeigt. Zugleich wird auch der Kreis geschlossen, indem von hier aus Wesen und Ursprung von Religion überhaupt verständlich werden, von der gesagt wird, dass

sie in der heutigen Weltkultur eine alles entscheidende Rolle spielt. Damit ist auch eine Nähe zum Afro-Christentum gegeben. Bekehrung, Genesung durch Gebet und Glaube, Neues Leben und dergleichen werden auch in der afrikanischen Form des Christentums nicht menschlicher Kraft oder Fähigkeit zugeschrieben, sondern – und darin liegt die Vergleichbarkeit mit dem ‚großen Tod des Ich‘ im Buddhismus – allein der Wirksamkeit Jesu Christi und letztlich Gottes im und durch das Handeln von Menschen.

Wie immer man auch persönlich zum christlichen Glauben stehen mag,⁸ es ist kulturgeschichtlich und interkulturell ein paradigmatisches Geschehen, was in der Rezeption und Weiterbildung des Christentums westlicher Prägung in anderen Kulturen, zum Beispiel in afrikanischen und fernöstlichen Kulturen, vor sich geht. Die Klärung dieses Geschehens ist deshalb eine wichtige und notwendige Aufgabe der interkulturellen Philosophie. Die damit gegebenen philosophischen Süd-Ost-Dialoge werden im vorliegenden Band durch die Beiträge von Vertretern der afrikanischen, chinesischen und japanischen Kultur selbst veranschaulicht. Das liegt in der Linie der Intention, die Hans van Rappard und ich in dem oben erwähnten Band *Afrika und China im Dialog* ausgesprochen haben.

Die drei hier neben einander gestellten und auf einander bezogenen Beiträge sind in formaler Hinsicht durchaus heterogen. So gesehen steht jeder Beitrag für sich. Die Zitierweise und die Gestaltung der Anmerkungen wird von den Autoren der jeweiligen Beiträge übernommen.

Die politische Relevanz des hier versuchten interkulturell philosophischen Projekts liegt auch darin, dass die Ausbreitung des Christentums in Afrika und im Fernen Osten auf friedlichem Weg geschieht. Das Christentum hat in seiner Geschichte viele, ich würde sagen allzu viele kriegerische Konflikte verursacht. Es ist ein Zeichen der Hoffnung auf eine bessere Zukunft, dass sich in Afrika, China, Japan und anderswo der christliche Glaube in seiner westlichen Prägung mit religiösen Motiven

⁸ Meine eigene Position in dieser Hinsicht habe ich in meiner Autobiographie: *Vernunft und Glaube im Gleichgewicht. Ein philosophischer Lebensweg*, Freiburg 2010, ausführlich dargestellt und begründet.

Heinz Kimmerle

anderer Kulturen und Traditionen mischt, wobei dieser Prozess durchaus auch kritisch begleitet wird, ohne indessen kriegerische oder gewaltsame Auseinandersetzungen auszulösen. Man kann sich fragen, warum und vielleicht auch wie lange (noch) demgegenüber die weltweite Praktizierung des Islam mit einem erheblichen Gewaltpotential einhergeht.

Heinz Kimmerle
Zoetermeer (Niederlande), im Februar 2013

Kriterien für eine Afrikanische Christliche Theologie¹

Gerrit Brand (Stellenbosch, Südafrika)

Einleitung

Als der berühmte schottische Missionar und Entdeckungsreisende David Livingstone im 19. Jahrhundert nach Afrika abreiste, gelobte er, in dem sogenannten ‚Dunklen Kontinent‘ eine Spur für ‚Christentum, Handel und Zivilisation‘ (*Christianity, Commerce and Civilization*) zu legen. Diese ‚drei C’s‘ begründeten nicht nur die Tagesordnung der missionarischen Bewegung im 19. Jahrhundert. Sie bildeten auch die Negativ-Folie, von der die Entwicklung der Afrikanischen Christlichen Theologie in der zweiten Hälfte des folgenden Jahrhunderts sich abhebt.

Bei der afrikanischen Antwort auf den kulturellen Angriff, der mit der sogenannten ‚zivilisatorischen Mission‘ verbunden war, ging es darum, sich ihrer eigenen, einheimischen Kultur gegenüber den Kräften der ‚Entfremdung‘ und ‚Vernichtung‘ zu vergewissern.² Das theologische Gegenstück hierzu war die Frage nach einer authentischen Afrikanischen Theologie, die

¹ Die hier folgende Darstellung ist eine Übersetzung von ausgewählten hauptsächlichen Passagen des 5. Kapitels, *Criteria in African Christian Theology* der Dissertation von G. Brand, *Speaking of a Fabulous Ghost* (für die weiteren Angaben zu diesem Buch s. o. die zweite Fußnote auf der ersten Seite des Vorworts des Herausgebers). Die Darstellung erfolgt mit der Zustimmung des Autors. Die Übersetzung stammt vom Herausgeber.

² Diese Ausdrücke wurden in diesem Zusammenhang zuerst von dem kamerunischen katholischen Historiker, Künstler und Theologen Engelberth Mveng gebraucht. S. sein *À la recherche d'un nouveau dialogue entre le Christianisme: Le génie culturel et les religions africaines*, Flambeau 48 (1975), S. 225-247. S. auch K. van Hoever, *Het paradigma 'Leven-Dood' in het oeuvre van de Afrikaanse theoloog Engelberth Mveng*, Kampen 1998, S. 76-82.

sich folgender Kernworte bediente: ‚Adaption‘, ‚Indigenisation‘, ‚Inkarnation‘ und ‚Inkulturation‘.

Der *Handel (Commerce)* hat in der kolonialen Geschichte in der Gestalt der Händler, Soldaten, und kolonialen Verwalter, die den Missionaren (oft auf Einladung) folgten, sein hässliches Gesicht gezeigt. Die afrikanische Antwort war auch in dieser Hinsicht der Widerstand, durch den der fruchtbare Boden bereitet wurde, auf dem verschiedenen kräftige afrikanische Befreiungstheologien gediehen: Südafrikanische Schwarze Theologie, postkoloniale Befreiungstheologie und afrikanische Theologie, die vor allem die Frauenfrage thematisiert.

Dass beide Hauptrichtungen, die ‚Kulturalisten‘ (die sich primär an der Kultur Orientierenden) und die ‚Liberationalisten‘ (die Befreiungstheologen), daran festhielten, Theologie zu betreiben, ist ein Zeugnis für die Tatsache, dass das ‚Christentum‘ trotz seiner befleckten Geschichte in ihren Herzen tief verwurzelt ist. Einige von ihnen nahmen es sogar *für* die Heilige Schrift und die offizielle kirchliche Lehre auf und *gegen* das, was sie als unangemessene Betonung der Kultur und des Kontextes erfuhren. Dadurch initiierten sie evangelikale und konservative Traditionen der christlichen Theologie in Afrika.

So war die wissenschaftliche Fragestellung einer afrikanischen christlichen Theologie von Anfang an von der existentiellen Frage inspiriert, wie die *Spannungen* überwunden werden können, die darin beschlossen sind, zugleich beides zu sein, ‚Afrikaner und Christ‘, ‚schwarz und Christ‘, ‚Frau und Christin‘, und, wenn möglich, zu einer integrierten afrikanisch christlichen *Identität*³ zu gelangen.⁴

³ K. Bediako, *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*, Oxford 1992, betrachtet die Frage nach der Identität als das zentrale Anliegen afrikanisch christlicher Theologien.

⁴ Der folgende Absatz in Brands Dissertation bildet einen Rückblick auf die vorausgehenden Kapitel. Er wird hier weggelassen. Im Folgenden wird ebenfalls vielfältig auf frühere Passagen der Dissertation verwiesen. Diese Rückverweise werden hier auch weggelassen, können aber im Text der Dissertation selbst aufgesucht werden. (Anmerkung des Übersetzers)

Im ersten Kapitel werde ich meine eigenen Folgerungen zur Art der Kriterien für eine afrikanische Theologie darstellen, wobei ich in freier Weise von den *meta-theologischen* Schriften afrikanischer Theologen Gebrauch machen werde. Die Diskussion wird rund um die drei Kernbegriffe strukturiert, die ich als mögliche Quellen für eine Lehre von der Erlösung herausgestellt habe: Kultur, Kontext und die christliche Tradition.

Im zweiten Kapitel werden die Kriterien, die ich aufgezeigt habe, mit meiner ursprünglichen Position in der *westlichen* Debatte über theologische Kriterien verglichen. Bei diesem Vergleich geht es darum zu bestimmen, ob und in welchem Maß wir von einem ‚gemeinsamen Maßstab‘ sprechen können, von einer übereinstimmenden Serie von Kriterien für afrikanische und westliche Theologie sowie darüber zu reflektieren, was westliche Theologie von afrikanischer Theologie lernen kann: Wie hat sich mein ‚Vor-verständnis‘ bezüglich theologischer Kriterien durch meine Beschäftigung mit afrikanischen theologischen Diskussionen und ihrer meta-theologischen Begründung verändert?

I. Kriterien für eine Afrikanische Christliche Theologie

1. Kulturelle Kriterien

Vom afrikanisch religiös-kulturellen Erbe aus⁵ sind mehrere Forderungen an die Theologie zu erheben. Afrikanische Theologie sollte:

1.1... *in vertrauten afrikanischen Ausdrücken formuliert sein*

Der christliche Glaube muss in dem ‚Netz von Bedeutungen‘ eingefangen⁶ werden, das afrikanische Kultur heißt; er muss in

⁵ Das Adjektiv ‚religiös-kulturell‘ stammt von K. Dickson, *Theology in Africa*, London/Maryknoll 1984, S. 47 ff. und bezieht sich auf die allgemeine Tendenz in der afrikanischen Theologie, die Worte ‚Kultur‘ und ‚Religion‘ mehr oder weniger unterschiedslos im Hinblick auf das traditionelle afrikanische Leben zu gebrauchen, um den religiösen Charakter des gesamten afrikanischen Lebens anzuzeigen, im Gegensatz zu einer Ausdifferenzierung der Religion als eines abgesonderten ‚Teils‘ der Kultur.

⁶ S. für diesen Ausdruck C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, S. 3.

afrikanische Gewänder gekleidet sein;⁷ oder um es mehr prosaisch zu sagen: Afrikanische Theologen müssen den Glauben in die Bilder und Symbole, die Begriffe und Kategorien ‚übersetzen‘, die aus der afrikanischen Kultur herkommen. Sie müssen eine Sprache sprechen, die afrikanische Menschen verstehen können.⁸

Bei diesem Bemühen sollten sie weder einer ‚ethnographischen‘ Romantisierung der Vergangenheit zum Opfer fallen, welche die heutigen afrikanischen Menschen vergisst, noch einem oberflächlichen Eurozentrismus, der das Ausmaß unterschätzt, in dem traditionelle Denkweisen noch in den Köpfen vieler afrikanischer Menschen (einschließlich der Christen) weiterleben,⁹ sowie die Rolle, die das Christentum beim Erhalt und der Kräftigung der Kultur spielt, aus der solche Denkweisen hervorgehen.¹⁰ Darüber hinaus sollten wir vorsichtig sein, die Implikationen festzuschreiben, die in gültiger oder auch nicht gültiger Weise aus dem Gebrauch eines einzelnen afrikanischen Begriffs abzuleiten sind, so dass wir nicht von der Tendenz solcher Begriffe, ein eigenes Leben zu bekommen, in die Irre geleitet werden.

Dieses Kriterium wurde von mehreren Teilnehmern an den Debatten, über die wir berichtet haben, mit Nachdruck verteidigt. Vorfahren-Christologie wurde zum Beispiel mit dem Argument verteidigt, dass sie die erlösende Kraft Christi für afrikanische Menschen verständlich macht. In ähnlicher Weise wurde argumentiert, dass der Gebrauch einer en Opferritualen orientierten Sprache für die Beschreibung der erlösenden Tat Christi den Vorteil hat, mit Begriffen zu arbeiten, die in einer Kultur verständlich sind, in der Opferrituale noch zur üblichen Lebensweise gehören. In beiden Fällen gab es Kritik an den

⁷ S. D.J. Bosch, *Het Evangelie in Afrikaans Gewaad*, Kampen 1974.

⁸ S. z.B. N. Nushete, 'The History of Theology in Africa, in: K. Appiah-Kubi/S. Torres (Hg.), *African Theology en Route*, Maryknoll 1979, S. 31-32.

⁹ Ebenda, Kapitel 4, Fußnote 69.

¹⁰ S. G.M. Setiloane, 'How Traditional World-View Persists in the Christinaity of the Sotho-Tswana', in: E.W. Fasholé-Luke, et al. (Hg.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978, S. 402-412.

erwähnten Modellen, bei der darauf hingewiesen wurde, dass es wichtig ist, die Grenzen ihrer Anwendung zu klären: Eine auf die Vorfahren bezogene Sprache bringt Assoziationen mit sich (z.B. autoritäre Verhältnisse und patriarchale Werte), von denen wir nicht wünschen konnten, sie auf Christus anzuwenden. Und die an Opferritualen orientierte Sprache der traditionellen afrikanischen Religionen wird nicht in jeder Weise mit derjenigen der Bibel übereinstimmen. Wir hatten auch zu berücksichtigen, in welchem Maß die Vertrautheit mit der traditionellen Opfer-Sprache bei vielen afrikanischen Menschen ‚verschlissen‘ (*eroded*) sein könnte, ohne dabei zu vergessen, dass solche kulturellen Verschleißprozesse weder fatalistisch akzeptiert werden sollten noch dass man zynisch dazu ermutigen sollte.

1.2 ... das Christentum mit der afrikanischen Weltsicht versöhnen

Afrikanische Theologen sollten die ‚Weltsicht‘ (*world-view*) oder ‚Philosophie‘ ernst nehmen, die der traditionellen afrikanischen Kultur und Religion zugrundeliegt.¹¹ Sie können sich nicht erlauben, sie beiseite zu lassen, sondern müssen sich kritisch damit beschäftigen. Diese Beschäftigung sollte nicht als ein oberflächliche ‚vergleichende‘ Studie vor sich gehen, in der eine unveränderliche, vorgefasste Auffassung von ‚dem christlichen Glauben‘ als ein Prokustusbett wirkt, in das die afrikanische Weltsicht hineingezwängt werden muss, indem unerwünschte Körperteile einfach abgeschnitten werden. Ebenso wenig sollte die afrikanische Weltsicht zu einem absoluten Status überhöht werden, indem im Voraus entschieden wird, alle jene Elemente des christlichen Glaubens abzulehnen, die mit ihr im Konflikt sind. Keine dieser Herangehensweisen ermöglicht Wachstum oder Vertiefung der Einsicht. Deshalb sollte das Ergebnis der Konfrontation zwischen den beiden Glaubensweisen (*belief-systems*) nicht von vornherein feststehen, sondern sollte von Fall

¹¹ S. z.B. M.A. Oduyoye, ‘The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology’, in: Appiah-Kubi/Torres (Hg.), *African Theology*, a,a,O., S. 109-116.

zu Fall ‚ausgefochten‘ werden. Das entscheidende Kriterium sollte immer Integration ‚ohne Synkretismus‘ sein.¹²

Wie wir gesehen haben, sind die kulturell bedingten ‚Plausibilitätsstrukturen‘ der meisten afrikanischen Menschen von der Art, dass sie eine Theologie nicht akzeptieren werden, welche die Wirklichkeit von ‚Hexerei und Angegriffenwerden durch Geister‘ (*witchcraft and spirit attack*) verneint oder verachtet. Ich schließe mich bei einigen führenden afrikanischen Theologen an, die sich dagegen wenden, dass fremde Plausibilitätsstrukturen und angeblich ‚objektive‘ Erkenntnismaßstäbe der afrikanischen theologischen Debatte auferlegt werden, wie sich an der ‚skeptischen‘ Herangehensweise an dieses Problem zeigen lässt. Auf der anderen Seite haben wir auch gesehen, dass die traditionelle afrikanische Weltsicht *kritisch* eingesetzt werden kann, indem zum Beispiel für ein Verständnis von Hexerei eingetreten wird, das mit der christlichen Auffassung von der Sünde übereinstimmt. Und ein solches Verständnis verwirft, das dazu neigt, Menschen zu verfluchen. In ähnlicher Weise kann man mit Themen zu tun bekommen, bei denen das Ausmaß zu bedenken ist, in dem der traditionelle afrikanische Glaube an die erlösende Kraft der Vorfahren von afrikanischen Christen akzeptiert werden kann.

1.3 ... afrikanische Probleme ansprechen

Afrikanische christliche Theologie muss die existentiellen Probleme ansprechen, die sich aus der afrikanischen traditionellen Religion ergeben. Ihre Darstellung des christlichen Glaubens muss auf die Sehnsüchte eine Antwort geben, die wesenhaft zur afrikanischen Tradition gehören, wie das Verlangen nach Vitalität, Kraft, Harmonie und Gemeinschaft. Dies so, wie Kato mit einer autochthonen anatomischen Metapher gesagt hat:

¹² Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995, S. 85. ‚Integration‘ und ‚Synkretismus‘ sind in der Tat Gegensätze, wenn letztere als eine *inkohärente* Mischung von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen verstanden wird. Bediakos Feststellung wäre sonst eine reine Tautologie: die Forderung von Integration ‚ohne Synkretismus‘ ist identisch mit der Forderung nach Integration als solcher.

Afrikanische Theologie muss „kratzen, wo es juckt“.¹³ Dies bedeutet nicht, dass afrikanische Christen bedingungslos die Prioritäten der traditionellen afrikanischen Religion übernehmen sollen. Die christliche Tradition bringt ihre eigene Serie von Prioritäten mit sich, und es kann sich ergeben, dass bestimmte afrikanische Probleme von selbst verschwinden, sobald ein alternativer Bezugsrahmen angenommen wird.

Ebendies hofften die frühen Missionare zu erreichen, indem sie die Angst vor Hexerei mit den Begriffen ‚primitiver Aberglaube‘ und ‚heidnische Abgötterei‘ einordneten. In diesem speziellen Fall wirkte dies jedoch nicht. Offenbar gaben diese Glaubensvorstellungen, die in erster Linie zu tief verwurzelt sind, um leicht herausgelöst zu werden, Anlass zu diesem speziellen Problem. Deshalb wird es in diesem Fall vermutlich für die Theologen besser sein, sich mit dem Problem auseinander zu setzen als es beiseite zu schieben. Wie dem auch sei, die Probleme, die aus der traditionellen afrikanischen Weltsicht entstehen, können nicht übersehen werden. Dieselbe Art von Fragen entsteht in der Diskussion über die Vorfahren als Beteiligte an der Erlösung. Die afrikanische Theologie hat diese Fragen aus dem einfachen Grund zu behandeln, weil afrikanische Menschen damit zu kämpfen haben: Die Frage, ob die Vorfahren als beteiligte an der Erlösung betrachtet werden können, ist für viele afrikanische Menschen dringend, die großen Wert auf die traditionelle Verehrung der Vorfahren legen. Wie wir bereits gesehen haben, ist es einer der Gründe für die Ausarbeitung einer Vorfahren-Christologie, dass es dadurch gelingt, Christus auf die zentralen Anliegen der afrikanischen traditionellen Religion zu beziehen. In gleicher Weise liegt dem Gebrauch der auf Opferrituale bezogenen Sprache, um das Werk Christi zu beschreiben, die Absicht zugrunde, in Bediakos Worten ausgedrückt, ‚eine Antwort auf die spirituellen Verlangen und Bestrebungen unserer Leute zu geben, die sie in der Weise zu befriedigen gesucht haben, wie sie in unserer Tradition entstanden ist‘, wobei sich die Frage nach dem beizubehaltenden Wert der traditionellen afrikanischen Opferrituale aus

¹³ S. B. Kato, *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu 1975, S. 182.

der puren vorherrschenden Bedeutung solcher Rituale in der afrikanischen Kultur ergeben haben.

1.4 ... in der afrikanischen Kirche verwurzelt sein

Neben den afrikanischen Begriffen und Kategorien, der afrikanischen Weltsicht und Philosophie werden als eine ‚Quelle‘ für afrikanische Theologie manchmal auch die lokalen christlichen Gemeinden im Allgemeinen und die ‚Afrikanischen Unabhängigen Kirchen‘ (*African Independent Churches – AIC’s*) im Besonderen erwähnt. Mbiti spricht in diesem Zusammenhang von ‚oraler‘ Theologie, die den Ausgangspunkt für afrikanische akademische Theologie bilden muss,¹⁴ und Jean Marc Éla, ein kamerunischer katholischer Theologe, visiert eine ähnliche Rolle an für das, was er ‚Theologie unter dem Baum‘ nennt.¹⁵

Die Aufgabe der professionellen Theologen ist dann, die ‚Theologie‘ zu systematisieren und darauf zu reflektieren, wie von gewöhnlichen afrikanischen Gläubigen gesungen, getanzt, getrommelt, gepredigt, in Gebeten ausgedrückt und gesprochen wird. Wenn darauf bestanden wird, dass afrikanische Theologie im gelebten Glauben der afrikanischen Christen verwurzelt sein muss, ist dies eine willkommene Korrektur der fehlerhaften Annahme, die so vielfach afrikanischer Theologie zugrundeliegt, dass das Christentum etwas Fremdes ist, das noch darauf wartet, in Afrika adaptiert, übersetzt und in die einheimische Kultur aufgenommen zu werden. Um ganz deutlich zu sein: das Christentum ist schon verwurzelt und hat schon längst den Status einer wahrhaft afrikanischen Religion erhalten. Dies anzuerkennen, bedeutet jedoch nicht vorzuschlagen, dass Theologen mit allem übereinstimmen müssen, das aus den lokalen christlichen Gemeinden hervorgeht. Sie behalten natürlich das Vorrecht, kritisch und innovativ mit dem gelebten Glauben ihrer Gesprächspartner umzugehen, ebenso wie

¹⁴ S. J.S. Mbiti, ‚Cattle Are Born with Ears, their Horns Grow Later: Towards an Appreciation of African Oral Theology‘, in: *Africa Theological Journal* 8,1 (1979), S. 15-25.

¹⁵ S. J.M. Éla, *Ma foi d’Africain*, Paris 1985, S. 215-218. S. auch J.P. Heijke, *Kameroense bevrijdingstheologie: Jean-Marc Éla*, Kampen 1990, S. 138 f.