

Zum Schluß wurde jeder in seine Stadt entlassen mit der Aufforderung, das Beste dieser seiner Stadt zu suchen, ihren Schalom, ihren Frieden, ihr Heil, ihren Christus.

Was bleibt von einem solchen Kongreß, ist als Vorletztes die Erkenntnis von Hoheit und Niedrigkeit der Gemeinde Jesu Christi und als Letztes die Erkenntnis der Liebe Gottes, der sein Interesse an dieser unserer Welt bis heute brennend aufrecht erhält.

Eduard Schütz

Afrikanische Theologie im Spannungsfeld von Abhängigkeit und Befreiung

Beobachtungen und Anmerkungen zum Ersten Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen

1. Vom 4.-11. April 1984 fand in Yaoundé, der Hauptstadt des westafrikanischen Staates Kamerun, ein Ereignis statt, das von seiner Intention her ein neues Zeichen im Dialog zwischen afrikanischen und europäischen Theologen setzen sollte: Das Erste Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen (Premier Rencontre des Théologiens Africains et Européens).¹

Eingeladen hatte zu dieser Begegnung die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (engl.: EAAT; frz.: AOTA); Vorbereitung und Organisation lagen fast ausschließlich in der Hand des an der katholischen Fakultät der Universität Yaoundé lehrenden Theologieprofessors Engelbert Mveng (SJ), der das Amt des Generalsekretärs der AOTA wahrnimmt.

Das Gesamtthema der Konferenz lautete: „Die Mission der Kirche heute“ — im Einladungsschreiben hieß es dazu präzisierend: Ziel ist es, „nach theologischen Grundlagen zu suchen, die die Solidarität zwischen armen und reichen Kirchen in ihrem gemeinsamen Auftrag die Welt zu evangelisieren, angesichts der Herausforderung der modernen Welt für die Mission der Kirche, begründen können.“

Neben ungefähr 60 Theologen aus Afrika, davon die Mehrheit aus Kamerun, nahmen 17 Delegierte aus Europa an dem Treffen teil. Sie repräsentierten sowohl theologische Fakultäten als auch kirchlich-missionarische Einrichtungen. Hervorzuheben ist die starke Präsenz kirchlicher Würdenträger aus dem afrikanischen Katholizismus.

Die Dialogkonferenz wurde am 4. April 1984 in einer festlichen Abendveranstaltung im großen Saal der protestantischen Fakultät der Universität von E. Mveng eröffnet. Mit Bedauern wurde festgestellt, daß eine Reihe von afrikanischen Teilneh-

mern absagen mußte; es fehlten zum Beispiel die Repräsentanten der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC); auch die Vertreter der Black Theology Südafrikas waren nicht erschienen, da die südafrikanischen Behörden ihnen die Ausreise verweigert hatten. Der Hauptredner des Abends war Prof. John Pobee, ehemaliger Dekan des Department for the Study of Religions an der Universität von Legon, Accra/Ghana (z. Zt. Genf).

2. Am 5. April 1984 begann die erste Arbeitsphase der Konferenz unter der Leitung des Erzbischofs von Kinshasa, Kardinal Joseph Malula. Tagungsort war das auf dem Berg Mont Fébé gelegene Benediktinerkloster — dort war auch die Mehrzahl der ausländischen Teilnehmer untergebracht. Doch bevor die Konferenz ihre Dynamik entfalten konnte, wurde das Programm durch die politischen Ereignisse völlig durcheinandergebracht: In der Nacht zum 6. April 1984 unternahm das Militär unter der Führung der Garde Républicaine einen Staatsstreich, der das Leben Yaoundés total paralyisierte. Blutige militärische Aktionen fanden in allen Teilen der Stadt statt. Unmittelbar in der Nähe des Konferenzortes, in der Residenz des Präsidenten Biya, kam es zu erbitterten Kämpfen, in die auch die Luftwaffe eingriff. Auch nachdem die der Regierung loyalen Truppenverbände den Aufstand niedergeschlagen hatten, entspannten sich die Verhältnisse in der Hauptstadt nur wenig. Militärpatrouillen und ständige Durchsuchungen schufen eine Atmosphäre der Unsicherheit; Telefon- und Flugverbindungen blieben lange Zeit unterbrochen.

Es ist verständlich, daß unter diesen Bedingungen ein ordnungsgemäßer Konferenzablauf nicht möglich war. Während der unmittelbaren Kampfhandlungen konnten die Teilnehmer aus Yaoundé das Kloster auf dem Mont Fébé nicht erreichen.

Die Teilnehmer haben dennoch versucht, soweit dies möglich war, das Programm durchzuziehen. Referate wurden gehalten, Arbeitsgruppen durchgeführt. Es ist aber anzumerken, daß trotz der erfreulich disziplinierten Arbeit eine kontinuierliche, konzentrierte Auseinandersetzung über die einzelnen Themen nur in geringem Maße möglich war. Die politischen Wirren und die militärischen Ereignisse haben den Gesamt Ablauf der ersten Dialogkonferenz von afrikanischen und europäischen Theologen stark beeinträchtigt.

3. Der Programmrahmen

Das Gesamtthema der Konferenz „Die Mission der Kirche heute“ sollte in 7 thematisch gegliederten Arbeitseinheiten diskutiert und entfaltet werden: 1. Die Zukunft der Mission, 2. Mission und Kultur, 3. Option für die Armen und Ringen um Gerechtigkeit, 4. Afrikanische Theologie, Befreiung und die universale Mission der Kirche, 5. Frau und Mission, 6. Kirche und Familie, 7. Kirche und Politik.

Zu jedem Themenkreis wurden Hauptreferate von Afrikanern und Europäern gehalten. Im Anschluß an die Plenardebatten trafen sich Arbeitsgruppen, die die einzelnen Referate unter bestimmten Gesichtspunkten analysieren und die Ergebnisse schriftlich fixieren sollten.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, die einzelnen Beiträge und die sich daran anknüpfenden Diskussionsstränge wiederzugeben. Es scheint aber sinnvoll, einige wesentliche Gesichtspunkte des Konferenzgeschehens zu skizzieren und zu akzentuieren.

4. Der eindrucksvollste und die Diskussion der Konferenz durchgehend bestimmende Beitrag war das Referat E. Mvengs mit dem Thema: „Die Kirche und die So-

lidarität mit den Armen in Afrika“². Hier wurde in fast poetischer Verdichtung die totale Entfremdung afrikanischer Existenz beschrieben, die den ganzen Kontinent erfaßt hat. Mveng arbeitete in einem Durchgang durch die Kolonial- und Missionsgeschichte Afrikas heraus, wie in der Interaktion mit Europa die afrikanischen Völker zusammenbrachen. Der „anthropologischen Vernichtung“ durch den jahrhundertlangen Sklavenhandel folgte eine „anthropologische Pauperisierung“ durch die europäischen Kolonialmächte und ihre Agenten — einschließlich der Mission. Die aus diesem Prozeß hervorgegangene „anthropologische Armut“ ist nach Mveng primär kein sozio-ökonomisches Phänomen. Der Begriff bezeichnet vielmehr den Identitätsverlust des Afrikaners, seine „Entwurzelung“, „Abhängigkeit“, „Unsicherheit“, „Zerbrechlichkeit“, den „Verlust seiner Sprache, Geschichte, Tradition, Kunst, Gesellschaftsbezüge und Spiritualität“. Anthropologische Armut qualifiziert nicht das Haben, sondern das Sein. In immer neuen Bildern wies Mveng die „Negation unserer Menschlichkeit“ auf, die sich in den vielfältigen Abhängigkeitsstrukturen auf ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Ebene manifestiere. Das Referat Mvengs fand enthusiastischen Beifall bei den afrikanischen Teilnehmern — ein Beweis dafür, daß hier ein zentrales Thema afrikanischer Theologie heute angesprochen wurde.

5. Unterdrückung eigenständiger Entwicklung und Deformation des afrikanischen Bewußtseins durch die westliche Mission waren wiederkehrende Themen in mehreren Beiträgen. Offenbar war es den Afrikanern ein Anliegen, dem europäischen Gesprächspartner die Folgen einer in vieler Hinsicht fehlgeschlagenen Missionsgeschichte vor Augen zu stellen. Noch heute leidet, so der Kameruner Theologe Meinrad Hebga, die afrikanische Kirche an einem tiefsitzenden „Minderwertigkeitskomplex“, einem „Infantilismus“, der sich im Verlauf der Missionsgeschichte tief in die Herzen der schwarzen Christen eingefressen habe. Man blicke immer noch gebannt auf Europa, von wo man personelle, finanzielle und ideelle Unterstützung erwarte, aber diese Hilfe perpetuiere die Abhängigkeit und trage weiter zur Erniedrigung bei.

Diese Situation der Abhängigkeit als eine Ausdrucksform der anthropologischen Armut, wird von afrikanischen Theologen als Krise verstanden, für die die westliche Mission maßgeblich verantwortlich ist. Charakteristisch ist die Analyse des Entfremdungsprozesses durch den in Abidjan lehrenden Theologen Toussou Ametonu: „Die Entwertung der kulturellen und religiösen Eigenarten Afrikas und ihre Ablehnung, von den europäischen Kolonisatoren und Missionaren systematisch programmiert und effektiv ausgeführt, führen heute zu einem Prozeß fortschreitenden Verfalls, der die traditionellen auf einem religiösen System basierenden Strukturen auflöst ... Die beunruhigenden Zeichen einer Allergie, die die lebendige Intelligenz der Anfrage des Evangeliums gegenüber zeigt, sind in Afrika zurückzuführen auf die Tatsache, daß der Ruf der Frohen Botschaft die afrikanische Seele nicht in ihrer Tiefe und in ihrem natürlichen kulturellen Milieu erreicht hat. Damit das Evangelium von Christus Heimatrecht in Afrika gewinnt, muß es in der afrikanischen Kultur inkarniert werden, so daß auch das Denken eine afrikanische Authentizität gewinnt.“

6. Die Begriffe Inkulturation und Inkarnation zeigen die Richtung an, in die afrikanische Theologen zielen, um den Zustand anthropologischer Armut zu überwinden. Man knüpfte damit an eine Tradition an, die bereits im Dekolonisierungspro-

zeß die Bewegungen der Négritude, der African Personality, des Pan-Afrikanismus hervorgebracht hat. Das heutige Bestreben, ausgehend von den biblischen Quellen und der kirchlichen Tradition unter Heranziehung afrikanischer Kultur und Metaphysik, ein afrikanisch geprägtes Verständnis der biblischen Botschaft herauszuarbeiten, das die „afrikanische Seele“ anspricht, hat in der Tat emanzipatorische Bedeutung. Es rückt das von rassistischen und kolonialistischen Entstellungen europäischer Ethnologen, Religionshistoriker und Missionswissenschaftler gefärbte Afrikanbild zurecht und bemüht sich um eine sachgerechte und unvoreingenommene Bestandsaufnahme afrikanischer Traditionen. Theologen wie Mbiti, Mulago und Mveng haben sich so dem Studium der Mythen, Gedichte, Weisheiten und Sprichwörter sowie der unzähligen Riten und Opferbräuche afrikanischer Völker gewidmet und so den religiösen Lebensbereich der Afrikaner neu zu verstehen gelehrt. Die Hinwendung zur eigenen Tradition und deren theologische Verarbeitung war überhaupt der erste Schritt auf dem Wege einer afrikanischen Theologie. Erinnert sei an die Vorarbeit des belgischen Franziskaners Placide Tempels, Missionar in Katanga, Zaire, mit seiner grundlegenden Studie „La Philosophie bantue“³, die aber aufgrund ihres immer noch eurozentrischen Ansatzes weit hinter den Forderungen kritischer Afrikaner zurückblieb. Dennoch arbeiteten in seinem Gefolge afrikanische Theologen wie Alexis Kagame⁴ und Vincent Mulago⁵ aus theologischer Perspektive Grundstrukturen afrikanischer Metaphysik heraus, die eine neue Sicht afrikanischen Weltverständnisses ermöglichte. In die Zeit der Dekolonisation Anfang der 60er Jahre fiel der Beginn der Diskussion um die Formulierung einer authentischen afrikanischen Theologie. Damals war Tharcisse Tshibangu der Promotor der Forderung einer „Theologie mit afrikanischer Farbe“⁶. Noch als Student prägte er wahrscheinlich als erster den Begriff „afrikanische Theologie“; Hintergrund war eine erhitzte Auseinandersetzung mit dem Dekan der theologischen Fakultät von Kinshasa, Alfred Vanneste, der die Berechtigung einer eigenständigen afrikanischen Theologie grundsätzlich in Frage stellte.⁷ Tshibangu, inzwischen Weihbischof von Kinshasa, war auch auf der Dialogkonferenz von Yaoundé beredter Fürsprecher der Eigenständigkeit fordernden afrikanischen „Partikularkirchen“. In einem wichtigen Beitrag erklärte er, daß das paternalistische Konzept der „Adaption“ in der afrikanischen Kirche weitgehend überwunden sei: „... eine Evolution findet in zunehmenden Maße statt, die sich ablösend von der Theologie der ‚Adaption‘ zur Legitimation einer autonomen Ausarbeitung der christlichen Theologie bewegt.“

7. Die autonome Ausarbeitung hat inzwischen verschiedene Ausprägungen erfahren. Die vielleicht wichtigste Manifestation von Eigenständigkeit sind die afrikanischen Unabhängigen Kirchen, in denen sich afrikanische Traditionen leichter entfalten konnten. Diese meist aus den protestantischen Missionskirchen hervorgegangenen Independent Churches werden von den katholischen Theologen aber als Sekten abgelehnt und nicht als Träger eines autochthonen theologischen Ansatzes begriffen.

In Yaoundé vertrat man eine „orthodoxe“ Richtung, die mit dem katholischen Theologen aus Tansania, Charles Nyamiti, als „mythopoetische Theologie“ bezeichnet werden kann, eine Theologie, „die weniger begrifflich, weniger deduktiv und technisch, aber konkreter und symbolischer als die systematische Theologie ist“⁸. In dieser mythopoetischen Theologie geht es wesentlich um den Prozeß der Inkulturation. Dies stellte der zairische Theologe Ngindu Mushete in seinem Beitrag

„Les Thèmes Majeurs de la Théologie Africaine“ heraus: „... die fundamentale Frage ist nicht einfach: wie können wir Christus afrikanisch darstellen, sondern vielmehr: wie können wir denken, begreifen und bezeugen, daß Christus in unseren Kulturen präsent ist?“ Es geht also nicht darum, die in der Methode der Adaption in Liturgie, Katechese und Homiletik eine als universal begriffene, unveränderlich geltende christliche Substanz afrikanischer Denkweise anzupassen und damit zu „folklorisieren“ (Hebga), sondern die Partikularität des Afrikanischen soll Träger der Offenbarung werden.

Afrikanische Theologie, im Sinne Ngindus, „kann nicht wie früher von einer abstrakt behaupteten Universalität des Christentums ausgehen ... Das Christentum, verstanden als eine Religion unter anderen Religionen, nötigt uns, Gott nicht wie etwas Vorgegebenes, das in einer exklusiven, intoleranten und erobernden Tradition festgeschrieben ist, zu denken, sondern als eschatologisches Problem des Zusammentreffens der Kulturen in ihren unüberwindlichen Verschiedenheiten“.

8. Die Forderung der Inkulturation ist Teil des größeren Zusammenhangs der Kontextualisierung. Sie besagt, daß authentische Christuserfahrung nur innerhalb des Gesamtkontextes afrikanischer Kultur und Religion möglich und verantwortbar ist. Untersucht man die verschiedenen Beiträge aus dem Bulletin de Théologie Africaine oder anderer einschlägiger theologischer Zeitschriften, so wird deutlich, mit welcher Intensität afrikanische Theologen sich bemühen, christliche Symbole, vor allem im liturgischen Bereich, in traditionelle Ausdrucks- und Sprachformen umzusetzen. Theologisch liegen diesen Versuchen zwei Ansätze zugrunde, die sich komplementär verhalten: Afrikanische Religionen werden begriffen als praeparatio evangelii; in ihnen hat Gott bereits vor der Ankunft der Missionare gesprochen. Daher verläuft über diesen Anknüpfungspunkt das Ereignis der Inkarnation: Christus begibt sich ganz in die Wirklichkeit Afrikas, er wird schwarz.

Bereits 1974 hatten die afrikanischen katholischen Bischöfe auf einer Synode in Rom eine Theologie der Inkarnation propagiert. Sie verstanden darunter, daß bei aller „Treue zur authentischen Überlieferung der Kirche“ die theologische Reflexion die afrikanischen „Überlieferungen und Sprachen, d.h. unsere Lebensphilosophie“ annehmen soll.⁹ Kardinal Malula führte in seinem Beitrag diese Gedanken weiter aus. Er wurde dabei unterstützt durch Toussou Ametonu, der programmatisch erklärte: „... daß die Zeit gekommen sei, die Kräfte und die der afrikanischen Kultur inhärenten Potentiale freizusetzen, um sie in den Dienst der Mission der Kirche zu stellen, damit der Ruf des Evangeliums die afrikanische Seele in ihrer Tiefe und in ihrem natürlichen kulturellen Milieu erreicht. Denn, damit die Kirche Christi Heimatrecht in Afrika findet, muß sie sich in die afrikanische Kultur inkarnieren, damit das christliche Denken und die Mission der Kirche authentisch afrikanisch werden.“

Im Grunde wurden in Yaoundé nun auch im katholischen Bereich Stimmen laut, wie sie schon 1974 auf der Dritten Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka zu hören waren, als John Gatu in seinem Aufruf zur Afrikanisierung der Kirche in Afrika die Forderung nach einem Moratorium erhob: „Missionare sollten abgezogen werden, Punkt.“¹⁰

9. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Themen aufzuzeigen, in denen sich Afrikanisierung konkret manifestiert. In Yaoundé kamen nur wenige Beispiele zur Sprache: erwähnenswert sind die Beiträge von Pierre Tchouanga, Bischof

der Diözese von Doume-Abong-Mbang, Kamerun, der eine innere Kontinuität zwischen Ahnenverehrung und christlichem Gottesdienst herstellte, und Masamba ma Mpolo, Zaire, der anhand von Fallbeispielen darlegte, daß auch im Bereich christlicher Seelsorge „die Ahnen als Symbol der Versöhnung“ fungieren können. Kardinal Malula lehnte im Blick auf das afrikanische Eheverständnis das römische kanonische Recht ab und plädierte für die Akzeptierung der traditionellen sich in Phasen vollziehenden Eheschließung als Ausdruck der sozialen Verbindung von Familien. Einen wichtigen Stellenwert hatte in Yaoundé der Begriff der Einheitlichkeit bzw. Ganzheitlichkeit als Grundkategorie afrikanischen Denkens. Nach traditionellem Verständnis kennt man in Afrika keinen Konflikt zwischen Geistlichem und Materiellem, Seele und Leib, Religion und Politik, Jenseits und Diesseits. Dieses Denkens wollen sich afrikanische Theologen bedienen, um den aus Europa überkommenen Dualismus zu überwinden. Deshalb muß Afrikanische Theologie „das kulturelle Erbe Afrikas und seine spezifischen Gegenwartsprobleme analysieren . . . Sie muß an die traditionelle afrikanische Religion anknüpfen, in welcher die Verehrung von Stammesgottheiten, Geistern und Ahnen, Fruchtbarkeitsriten, Hochzeits- und Bestattungszeremonien, Wahrsagekunst und Krankenheilungen eine große Rolle spielen. Man hat soziale Lebensformen wie die der Polygamie, der Großfamilie, der Klan- und Stammesstrukturen zu berücksichtigen und sich der Krise zu stellen, in die sie durch westliche Einflüsse geraten sind. Man hat das traditionelle Wertgefüge im Bewußtsein zu haben und mit christlichen Werten zu vermitteln.“¹¹

10. Überwindung von Abhängigkeit und Suche nach neuer Identität durch die Hinwendung zu den kulturellen und religiösen Werten Afrikas markierte die Zielrichtung der afrikanischen Beiträge in Yaoundé. Zwar wurden auf der Konferenz Themen wie Kirche und Staat eingebracht (so John Pobee) und Arbeitsgruppen gingen auf sozio-politische Fragestellungen ein; es fehlten aber die Stimmen, die schon seit einigen Jahren verstärkt Kritik an der vergangenheitsorientierten Suche nach Identität und Authentizität üben, weil eine solche Fixierung die Gefahr in sich birgt, die aktuellen Probleme Afrikas nicht in den Blick zu nehmen. Stellvertretend für viele sei auf den protestantischen Zairer Babundha Kabongo-Mbaya verwiesen, der bereits 1976 auf der Konsultation der KEK („Europäische Theologie herausgefordert durch die Ökumene“) in seinem Beitrag zur afrikanischen Theologie feststellte: „Die afrikanische Identität ist ja nicht in der Vergangenheit schon ein für allemal vorgegeben. Wir können nicht hier und heute ein Leben führen, das mit dem unserer Vorfahren völlig identisch ist . . . Eine authentische afrikanische Identität wird sich jedoch vor allem an unserer Entschlossenheit erkennen lassen, ein neues soziales Konzept zu verwirklichen. Solange die afrikanischen Theologen in der Ethnotherapie gefangen bleiben . . ., können wir sicher sein, daß die Theologie in Afrika auch weiterhin ein in die Ferne gerücktes Konzept bleibt. Das Christentum in Afrika wird entweder mit und unter den Millionen von Unterdrückten dieses Kontinents oder aber ein Werkzeug einer falschen schwarzen Bourgeoisie sein und somit einer Zukunft entgegengehen, auf der eine erdrückende Hypothek lastet. Glücklicherweise läßt sich aber immer häufiger beobachten, daß ein zunehmendes Bewußtsein von den bestehenden Ungerechtigkeiten entsteht und daß die Verheißungen des Evangeliums im Licht der grundlegenden historischen Widersprüche, die unseren Kontinent entscheidend geprägt haben, neu gelesen und verstanden werden. Dies führt zwangsläufig zu einer Standortverschiebung der Theologie in Afrika.“¹²

In der Tat zeichnet sich diese Standortverschiebung theologischer Reflexion bei einer — allerdings geringen — Anzahl jüngerer Theologen ab. Einer der bekanntesten Vertreter einer afrikanischen Befreiungstheologie, der auch in Yaoundé eine wichtige Rolle spielte, ist der kamerunische Priester Jean-Marc Ela, der im Norden Kameruns mit kirchlichen Basisgemeinden arbeitet. Ela hatte in einem programmatischen Aufsatz geschrieben:

„Ist man sicher, ob die von den Kirchen vertretene Entwicklungsideologie nicht eine heimtückische Wiederaufnahme der alten Konzeption der Missionen als zivilisatorische Macht ist, die gewisse Völker vom Archaismus in die Modernität hineinführt? Die Kirche vermeidet dabei jegliche Infragestellung des neokolonialen Systems, das nach Definition ein Ausbeutungsverhältnis ist. Indem sie sich vorstellt, über den sozio-politischen und ökonomischen Konflikten zu stehen, würde die Kirche im Lager des Imperialismus bleiben und die Integration Afrikas in das Unterdrückungssystem ermöglichen, deren Opfer die Völker der Peripherie sind.

Überall in Afrika vertieft sich die Kluft zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten. Die Lage wird immer schlechter, sie macht jedes Wort zur Gefahr, indem sie sie den schlimmsten Mißhandlungen aussetzt und im Höchstfall das Leben derjenigen kosten kann, die es in den tragischen Umständen verbreiten, in denen eine Art offiziellen Terrorismus mit seinen Unmengen von Einschüchterungsmaßnahmen und willkürlichen Verhaftungen, Ausweisungen und Foltern, legalen Morden herrscht, jeglichen wahrheitsgetreuen Gedanken im Keim erstickt und Diskussionen im öffentlichen Leben nicht zuläßt.

Die Kirche muß sich an allen Anstrengungen beteiligen, durch welche die afrikanischen Völker ablehnen, vom gutgemeinten Willen der Mächtigen abhängig zu sein, die aufgrund der Erfordernisse ihrer Wirtschaft nicht aufhören, die Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, die sie dem Rest der Welt aufzwingen, wiederherzustellen und zu modernisieren. Afrika ist wieder kolonisiert, die Unterwerfung gegenüber dem Auslandskapital ist auf dem schwarzen Kontinent größer denn je. Afrika ist lahmgelegt: Energien werden erstickt und blockiert. Das leidende Afrika schreit zum Himmel: *Es gibt eine andere mögliche Zukunft, die den tiefen Wünschen der Männer und Frauen Afrikas entspricht.* Diese Antwort verlangt von uns einen langen Kampf für den afrikanischen Menschen. Machen wir uns stark, um alle Zerstörungskräfte, alle Todeskeime unschädlich zu machen, die Afrika daran hindern, seine Fähigkeiten zu realisieren und sein Leben in der ganzen Fülle wiederzuleben. Man darf hier keine Illusion weiterbestehen lassen: die Befreiung von morgen kommt aus der Konfrontation der innerlichen Widersprüche des Afrika von heute.“¹³

Diese von Ela gewiesene Richtung theologischer Reflexion und sozialwissenschaftlicher Analyse wurde in Yaoundé nicht verfolgt — die „Standortverschiebung“ war höchstens in Ansätzen zu erkennen. Das Defizit befreiungstheologischer Impulse war möglicherweise durch die Abwesenheit südafrikanischer Theologen bedingt, deren massive sozial-kritische Methoden neue Fragestellungen in das Konferenzgeschehen eingebracht hätten.¹⁴ Dabei ist zu erwähnen, daß im Januar 1984 ebenfalls in Yaoundé ein von AOTA und EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt) veranstaltetes Kolloquium über Kirchen und Schwarze Theologie in Südafrika stattgefunden hatte mit dem Ziel, die Solidarität der afrikanischen Theologen mit den Kirchen Südafrikas zu vertiefen.¹⁵ Die neueren

Ansätze schwarzer südafrikanischer Befreiungstheologie blieben jedoch in Yaoundé ausgeklammert.¹⁶ Damit war auch eine gewisse Abweichung zu der von EATWOT vertretenen theologischen Methode unverkennbar.

11. Um den Ertrag der Yaoundé-Konferenz genauer zu erfassen und einordnen zu können, soll im folgenden die Vorgeschichte im Kontext der EATWOT-Bewegung skizzenhaft dargestellt werden.

Das Dialogtreffen war das Ergebnis eines langen und mühsamen Prozesses, der 1976 in Daressalam mit der Gründung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt begonnen hatte.¹⁷ Die Impulse für die Gründung EATWOTs gingen in nicht geringem Maße auch von afrikanischen Theologen aus; treibende Kraft war etwa Oscar Bimwenyi-Kweshi, Sekretär der zairischen Bischofskonferenz, der auch in einem erhellenden Beitrag die Vorgeschichte der Bewegung dargestellt hat.¹⁸

In Daressalam wurden die Grundlagen des theologischen Ansatzes, den die Mitglieder EATWOTs vertreten, in einem programmatischen Schlußdokument formuliert.¹⁹ Außerdem wurde ein Fünf-Jahres-Plan verabschiedet, der die sukzessive Durchführung von Konferenzen auf kontinentaler Ebene vorsah.

12. Das erste afrikanische Kontinentaltreffen, die Panafrikanische Konferenz, fand vom 17.—23. Dezember 1977 in Accra, der Hauptstadt Ghanas, statt und stand unter dem Thema: „Die Aufgaben afrikanischer Theologie heute“.

In Accra ging es darum, die spezifisch afrikanischen Elemente einer fortzuentwickelnden Theologie der Dritten Welt herauszuarbeiten. Die dort gehaltenen Beiträge, die von dem ghanaischen Soziologen Kofi Appiah-Kubi und dem Generalsekretär EATWOTs, Sergio Torres, veröffentlicht wurden²⁰, decken das ganze Spektrum der Themen ab, die die Diskussion der heutigen Theologengeneration in Afrika bestimmen. Das Programm reichte von einem Überblick über die wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Realität Afrikas über eine Analyse der Rolle der traditionellen afrikanischen Religionen und der christlichen Kirchen in Afrika bis hin zu dem Hauptthema einer daraus abgeleiteten eigenständigen Theologie. In einem Schlußdokument²¹, das mit der Analyse der „afrikanischen Wirklichkeit“ beginnt, wird die Zielrichtung der theologischen Reflexion markiert: „Wir sind der Überzeugung, daß afrikanische Theologie im Kontext des afrikanischen Lebens gesehen werden muß, im Kontext der afrikanischen Kultur und des Versuches des afrikanischen Volkes, eine Zukunft zu schaffen, die anders ist, als die koloniale Vergangenheit und die neokoloniale Gegenwart. Die afrikanische Situation erfordert eine neue theologische Methode, die sich von den Methoden der herrschenden westlichen Theologien unterscheidet. Die afrikanische Theologie muß daher die vofabrierten Gedanken der nordatlantischen Theologie verwerfen und sich selbst auf der Basis des Volkskampfes gegen die Herrschaftsstrukturen definieren. Unsere Aufgabe als Theologen ist, eine Theologie zu schaffen, die aus dem afrikanischen Volk kommt und ihm verantwortlich ist.“²² Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage nach den Quellen einer afrikanischen Theologie. Neben dem biblischen Zeugnis seien heranzuziehen: die afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen und die afrikanische Kultur, wie sie sich in Sprache, Tanz, Musik, darstellender Kunst, Literatur und Philosophie manifestiert. Eine authentische afrikanische Theologie muß in diesem Sinne umfassend auf Befreiung ausgerichtet sein; diese Zielsetzung verbindet sie mit anderen kontextuellen Theologien der Dritten Welt.

Zur Realisierung dieses weitgespannten Programms konstituierte sich in Accra eine eigene, sich nicht in EATWOT integrierende afrikanische Theologenvereinigung, die EAAT bzw. AOTA. Ziel ist die Förderung der Zusammenarbeit über Regional-, Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg, der Austausch von Forschungen und Erfahrungen. Dem sollte die Herausgabe eines eigenen Organs, dem zweimal jährlich erscheinenden „Bulletin of African Theology“ (Bulletin de Théologie Africaine) dienen, dessen Schriftleitung in den Händen des Dekans der katholischen Fakultät von Kinshasa, Ngindu Mushete, liegt. Die Leitung der neugegründeten Vereinigung wurde Engelbert Mveng (Generalsekretär) und dem Bischof von Kumasi, Peter Sarpong (Präsident), übertragen.

Die erste Generalversammlung der AOTA mit dem Thema: „Wort Gottes — Menschliche Sprache“ fand im September 1980 in Yaoundé statt.²³ Anwesend waren über 100 Theologen verschiedener christlicher Kirchen aus fast allen afrikanischen Ländern. Erschienen waren auch offizielle Vertreter des ÖRK, des Vatikans sowie der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt. Vergleicht man die Diskussion mit den Ergebnissen von Accra, so läßt sich eine deutliche Akzentverschiebung feststellen. Wie die Beiträge ausweisen, wird hier die Zielrichtung afrikanischer Theologie primär unter kulturellen und religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten verfolgt. Die theologische Grundfrage wird durch die Spannung Universalität (Wort Gottes) — Partikularität (menschliche Sprachen) bestimmt. Die Partikularität afrikanischer Philosophie, Religion und Kultur erhielt den Rang eines dem universalen Offenbarungsgeschehen gegenüber komplementären Gegenpols in einem „theandrischen“ (O. Bimwenyi-Kweshi) Beziehungssystem.

Mit der vornehmlich kulturellen Fragestellung als adäquatem Zugang zur afrikanischen Wirklichkeit bewegte sich die AOTA tendenziell aus dem von EATWOT vertretenen kontextuellen Ansatz, der *alle* Dimensionen gesellschaftlicher Existenz umfaßt, fort. Hier lag vielleicht ein Grund für die latenten Spannungen zwischen afrikanischen und lateinamerikanischen Delegierten, die auf der im August 1981 in Neu-Delhi stattgefundenen interkontinentalen EATWOT-Konferenz sichtbar wurden. Damals beklagte E. Mveng diskriminierende „hegemoniale“ Tendenzen: „Offensichtlich ist Afrika nicht ernst genommen worden. Sogar in der Dritten Welt selbst, in einer Vereinigung von Theologen, bleibt Afrika der immerwährend marginalisierte, um nicht zu sagen vergessene, Kontinent.“²⁴

Spannungen ergaben sich in Neu-Delhi auch im Blick auf die weitere Programmplanung. Während die Leitung EATWOTs eine gemeinsame Dialogkonferenz mit Theologen aus der Ersten Welt vorbereitete — die dann im Januar 1983 in Genf stattfand —, bestanden die Afrikaner darauf, ein eigenes Treffen mit europäischen Theologen durchzuführen, die sie nicht in Zusammenhang mit der EATWOT-Planung stellen wollten. Der Beschluß war auf der Generalversammlung 1980 gefaßt worden. Nachdem ein Versuch gescheitert war, die geplante Dialogkonferenz in Kooperation mit der Universität Graz zu veranstalten, gelang es E. Mveng, eine Gruppe von befreundeten Theologen an der Fakultät der Universität Lyon zu gewinnen, die mithalfen, das Projekt in Gang zu setzen und auch finanziell zu fördern. Hier konstituierte sich das Organisationskomitee, das Ablauf und Inhalt der Yaoundé-Konferenz plante. Seine wichtigsten Mitglieder waren die Professoren Chenu, Duquoc, Delorme — dazu kam der reformierte Theologe A. Blancy, der aufgrund seiner langjährigen Tätigkeit am Ökumenischen Institut von Bossey über

die einschlägigen Kontakte zum ÖRK verfügte. Die protestantischen Teilnehmer der Dialogkonferenz wurden daher auch wesentlich über den ÖRK vermittelt. Die Koordination lag hier bei Masamba ma Mpolo, dem ehemaligen Dekan der protestantischen Fakultät an der Universität von Kinshasa/Zaire.

13. Der kritische europäische Beobachter, der die Entwicklung der EATWOT-Bewegung verfolgt hat, wird konstatieren müssen, daß in Yaoundé wesentliche Gesichtspunkte aus der bisherigen Diskussion von Theologen der Dritten Welt nicht zum Tragen kamen. Es fehlten Analysen sozio-politischer Zusammenhänge, die gerade angesichts der sich rapide verschlechternden Lage der meisten afrikanischen Staaten notwendig gewesen wären. Zwar wurden diesbezügliche Fragestellungen in Einzelbeiträgen und in der Gruppenarbeit aufgenommen, doch blieb es im wesentlichen bei Schlagworten; ein analytisches Instrumentarium, wie es etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie entwickelt hat, wurde von den Afrikanern nicht angeboten. Das Konzept der „anthropologischen Armut“ scheint die Notwendigkeit ökonomischer Forschungen über die fortschreitende Unterentwicklung Afrikas nur bedingt in die Reflexion einzubeziehen.

14. Eine weitere Schwäche der Konferenz von Yaoundé, die sich aus dem afrikanischen „Alleingang“ ergab, bestand auch darin, daß jeder Bezug zum Genfer Dialogtreffen (1983) und der vorangegangenen Arbeit der europäischen Gesprächspartner (Woudschoten 1981) fehlte.²⁵ Man knüpfte also nicht vertiefend an bereits vorgegebene Ergebnisse an, sondern begrenzte die Fragestellungen auf theologische Spezialgebiete. Dabei fiel auf, daß Quantität und Qualität der Beiträge von katholischen (vor allem frankophonen) Theologen geprägt wurden. Die starke Präsenz von Kirchenführern verstärkte den Eindruck. Streckenweise wurden die Diskussionen bestimmt von innerkatholischen Kontroversen, von denen die protestantischen Teilnehmer ausgeschlossen blieben.

15. Die Konferenz von Yaoundé war angelegt als Dialogtreffen. Formal ist dieser Charakter durchgehalten worden. Rückblickend wird man allerdings kritisch feststellen können, daß es den afrikanischen Theologen darum ging, ihre Eigenständigkeit dem europäischen Teilnehmerkreis zu demonstrieren. Dies zeigte etwa exemplarisch der Beitrag von M. Hebga mit dem Titel: „Les églises mineurs aux églises majeurs en Afrique“. In vielleicht überzogener Form wurde das in der ökumenischen Diskussion Selbstverständliche immer wieder entfaltet: Die afrikanischen Kirchen sind „erwachsen“ geworden, sie sind nicht mehr die „jungen“ abhängigen Tochterkirchen, sondern Kirchen, die den europäischen Kirchen als eigenständige Partner selbstbewußt gegenüber treten. Ein Dilemma wurde dabei natürlich für die katholischen Theologen deutlich. Wie läßt sich die afrikanische Partikularität mit dem universalen Anspruch Roms vereinen? Man spürte das schwierige Bemühen, die afrikanische Eigenständigkeit durch Rückgriff auf kirchlich autorisierte Dokumente (vor allem Vaticanum II) zu rechtfertigen. Den europäischen Teilnehmern war eher die Rolle der Hörenden zugeordnet. Es kam kaum zu einem wirklichen Dialog im Sinne eines gegenseitigen Austausches. Vor allem fehlte die Auseinandersetzung mit neueren theologischen Ansätzen in Europa, wie sie etwa auf der Genfer EATWOT-Dialogkonferenz geführt wurde.

16. Die kritischen Anmerkungen dürfen nicht pauschal als negative Bewertung der Konferenz verstanden werden. Es ist gelungen, Afrikaner und Europäer in ein Spannungsfeld hineinzubringen, das die Kontinuität gemeinsamer christlicher Tra-

dition, aber in noch stärkerem Maße die durch eine jahrhundertlange Unrechtsgeschichte bedingte Diskontinuität sichtbar werden ließ. Eine genuine, den Dialog ermöglichende Partnerschaft zwischen europäischen und afrikanischen Kirchen ist aufgrund bestehender Abhängigkeiten noch nicht möglich. „Der Schrei des afrikanischen Volkes“ (J.M. Ela) hat noch nicht die gebotene Antwort im „christlichen Abendland“ erhalten. Dennoch: Die europäischen Dialogpartner sind sich der Herausforderungen afrikanischer Theologie ein Stück bewußter geworden, und die Richtung zukünftiger Kooperation wurde klarer. Dies hat auch die Afrikaner ermutigt, den Weg der Versöhnung weiterzugehen.

Es wurde demgemäß beschlossen, die gemeinsame Arbeit fortzusetzen, und erste Überlegungen für zukünftige Planungen angestellt. Auf afrikanischer Seite wird AOTA weiterhin die Organisation in Afrika wahrnehmen. Die Europäer erklärten sich bereit, eine Koordinationsstruktur einzurichten, um den Austausch in Gang zu halten und im europäischen Bereich für den Dialogprozeß zu werben. Ein fünfköpfiges Koordinationskomitee wurde gewählt (Mitglieder: B. Chenu, A. Blancy, N. Klaes, J. Matthey und Frau Mayland), das eine kontinuierliche Weiterarbeit garantieren und die folgende in drei Jahren stattfindende Dialogkonferenz vorbereiten soll.

Erhard Kamphausen

ANMERKUNGEN

- ¹ Das Schlußkommuniqué ist veröffentlicht in: *Mission Studies*, Nr. 1, 1984, S. 57f. Dort findet sich auch die erste persönliche Evaluierung eines europäischen Teilnehmers: Marc R. Spindler, *First Colloquium of African and European Theologians, A Personal Witness*, S. 60ff.
- ² Die auf der Konferenz gehaltenen Referate sollen im „Bulletin de Théologie Africaine“ veröffentlicht werden. Die folgenden Zitate, vom Verf. übersetzt, entstammen hektographierten Papieren und Notizen. Sie sind nicht autorisiert.
- ³ Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956.
- ⁴ La Philosophie Bantu — Rwandaise de l'être, Brüssel 1955.
- ⁵ Un visage africain de christianisme. L'union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965.
- ⁶ Vers une théologie de couleur africaine? in: *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), S.333ff.
- ⁷ T. Tshibangu/A. Vanneste, Débat sur la théologie africaine, in: *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), S. 33-352.
- ⁸ The Scope of African Theology, Kampala 1973, S. 25.
- ⁹ Verantwortliche Evangelisation, in: *Katholische Missionen* 94 (1975), S. 19f.
- ¹⁰ Vgl. Gatus Ansprache in: H.J. Margull/J. Freytag (Hrsg.), *Keine Einbahnstraßen*, Stuttgart/Erlangen 1973, S. 84ff.
- ¹¹ W.D. Just, Gott in Afrika. Schwarze Kritik an westlicher Theologie, in: *Evangelische Kommentare*, 11 (1978), S. 665.
- ¹² Die afrikanische Theologie. Eine Herausforderung für die europäische Theologie, in: *KEK Studienheft* Nr. 8, Genf 1976, S. 60f.
- ¹³ J.M. Ela, Vom Beistand zur Befreiung, hrsg. vom Kamerun-Komitee Hamburg, o. J.

- 14 Gerade unter den Theologen Südafrikas haben sich in zunehmendem Maße Bedenken gegen den „ethnographischen Ansatz“ in der afrikanischen Theologie erhoben, da er in der Gefahr stehe, die reale Lebenswelt der Afrikaner (Unterdrückung, Rassismus, Armut) aus dem Auge zu verlieren.
Vgl. dazu Manas Buthelezi, *An African Theology or a Black Theology*, in: B. Moore (ed.), *Black Theology. The South African Voice*, p. 29-35.
- 15 S. dazu Mthobhi Mutloatse, *Theological colloquium gives support to struggle in South Africa*, in: *Ecunews*, Vol. 1, 1984, p. 25.
- 16 In der ökumenischen Diskussion ist weithin unbekannt, daß seit September 1982 ein südafrikanischer Zweig der AOTA existiert, der sich auf der vom Institute for Contextual Theology in Southern Africa organisierten La Verna Conference konstituiert und sich die Bezeichnung Ecumenical Association of African Theologians in Southern Africa (EAATSA) gegeben hat.
(S. dazu: Report La Verna Conference for Launching the Ecumenical Association of African Theologians in Southern Africa (EAATSA); Theme: Polarization in South Africa between Black and White. Die unveröffentlichten Konferenzpapiere sind erhältlich beim Institute für Contextual Theology in Southern Africa I.C.T., P. O. Box 32047, Braamfontein 2017, 37 Jorissen Street, R.S.A.).
Die Gründung der EAATSA fand am 20. Mai 1983 in Hammanskraal statt. S. Conference Report: *Doing Theology in a Divided Society* mit Beiträgen von Lebamang J. Sebidi, Albert Nolan und Desmond Tutu.
Über die Weiterentwicklung der Schwarzen Theologie in Südafrika informiert der Bericht der im August 1983 in Wilgespruit vom I.C.T. organisierten Konferenz: *Black Theology Revisited*. Die Beiträge geben Einblick in die aktuelle Diskussionslage südafrikanischer Befreiungstheologien.
- 17 Die Entwicklung dieser Vereinigung von Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika bis 1983 und ihre spezielle Ausrichtung ist vom Verf. dokumentiert worden: Erhard Kamphausen, *Eigenständigkeit und Dialog*, in: *ÖR* Heft 2/1982, S. 205ff sowie ders. „Theologische Praxis in einer geteilten Welt“, in: *ÖR* Heft 2/1983, S. 208ff.
- 18 O. Bimwenyi-Kweshi, *Déplacements. A l'origine de l'Association Oecuménique de Théologiens du Tiers-Monde*, in: *Bulletin de Théologie Africaine*, Vol. II, Nr. 3/1980, 41ff.
- 19 Abgedruckt in: Ludwig Wiedenmann (Missio) (Hrsg.), *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983*, Freiburg, Basel, Wien 1983, S. 33ff.
- 20 Sergio Torres u. a., *Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt. Texte zum kirchl. Entwicklungsdienst* Nr. 22, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1980.
- 21 Herausgefordert durch die Armen, a. a. O. S. 55ff.
- 22 A. a. O. S. 60.
- 23 *Parole de Dieu et languages des hommes. Le rencôtre de Yaoundé*, Sept. 24-28, 1980, AOTA, Collection de Théologie Africaine, Kinshasa 1981.
- 24 V. Fabella/S. Torres (ed.), *Irruption of the Third World*, Maryknoll, New York 1983, p. 218.
- 25 S. Anm. 17.