

ACHIM BUCKENMAIER · ROM

## WAS FEHLT IN DER INKULTURATIONSDEBATTE?

### *Der Artikel «In Ecclesiam Sanctam» der Taufsymbola als dogmatisches Kriterium<sup>1</sup>*

*Ein erster Blick auf die Problematik der Inkulturation*

Jeder aufmerksame Europäer kann im Kontakt mit dem heutigen Afrika der Kolonial- und der Missionsgeschichte begegnen. Zu ihr gehört der Idealismus und das heiligmäßige Leben unzähliger Missionare, von Männern und Frauen ebenso wie kulturelle Hegemonie und brutaler Imperialismus. Hybris und Respektlosigkeit gegenüber einer fremden, anderen Welt waren nicht nur Charaktereigenschaften eines Wilhelm II. oder eines Carl Peters; sie sind eine bleibende Gefährdung. Zur Achtung Afrikas und der Kirche dieses Kontinents, die wir lernen müssen und können, und zur Freude an der Theologie gehört auch die Anerkennung durch den europäischen Theologen heute, daß er keine afrikanische Theologie treiben und formulieren kann.

Deswegen kann es im Folgenden nur um einen Beitrag gehen zu einer Reflexion, ausgehend von kirchlicher Erfahrung in Afrika. Er kann weder im Überblick noch im Detail Auseinandersetzungen mit den einzelnen Theologien und Liturgien führen, die in den letzten Jahren in Lateinamerika, Asien und besonders in Afrika entstanden sind und die unter der übergeordneten Frage der Inkulturation betrachtet werden können. Er will vielmehr die Bemühungen um eine liturgische und doktrinale Inkulturation, wenigstens anfänglich, ins Gespräch bringen mit Erfahrungen, welche die Kirche in ihrer bisherigen Geschichte gesammelt hat und damit einen Weg aufzeigen, wie von der Dogmatik her auf die Frage nach Kriterien der Inkulturation geantwortet werden kann.

Autoren aus Lateinamerika und Afrika heben immer wieder hervor, daß Inkulturation des Christlichen in neue sozio-kulturelle Kontexte dazu beitragen kann, die tiefen Dichotomien zwischen leiblich und geistlich, privat und sozial, gesellschaftlich und religiös, wie sie zweifellos immer wieder die Gestalt des Christentums prägten, zu überwinden<sup>2</sup>. Dieses Bemühen will nicht (wie alles Exotische) bewundert werden, sondern muß als positive Kritik an der bisherigen Weise, Theologie zu treiben, wahrgenommen und beantwortet werden.

*ACHIM BUCKENMAIER, Dr. theol., geb. 1959, Studium der Katholischen Theologie in Freiburg i.Br. und Paris, Habilitation in Dogmatik, Professor am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes der Lateran-Universität Rom.*

Obleich die Frage der Inkulturation des Christentums erst seit rund vierzig Jahren unter diesem Namen in der theologischen Diskussion behandelt wird, ist die Literatur zu diesem Thema bereits unerschöpflich. Es ist eine Frage, welche nahezu alle thematischen Bereiche der Theologie und beinahe alle geographischen Gebiete der Kirche erfaßt hat. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen der einmalig, d.h. auch in einem bestimmten kulturellen Kontext ergangenen jüdisch-christlichen Offenbarung und der Kultur jener, an die diese Offenbarung (später) tradiert wird<sup>3</sup>.

In missionstheologischen Studien der späten 60er Jahre erscheint zum erstenmal der Begriff «Inkulturation»<sup>4</sup>. Nach Yves Congar wurde der Ausdruck in Japan geprägt. Für diese Provenienz spricht auch, daß er zuerst in Texten der Jesuiten größere Resonanz fand. 1974/75 erscheint er in zwei Dokumenten der 32. Generalkongregation der Jesuiten<sup>5</sup>; dadurch war ihm endgültig eine größere Bekanntheit und theologische Wirkung gesichert.

Der Sache nach ist die Frage allerdings älter und berührt nicht nur das Christentum. Auch das Judentum diskutierte im Talmud kontrovers die Frage der Zulässigkeit der im 3. Jahrhundert v. Chr. entstandenen griechischen Übersetzung des Tanach<sup>6</sup>. Für die einen war es ein legitimer Akt der Weitergabe der Tora, also ein Weg echter Inkulturation, anderen war der Tag der Publikation der Septuaginta Verrat an der Offenbarung und «so schlimm wie das Goldene Kalb».

Die Frage nach dem kulturellen Kontext des Evangeliums und nach der Möglichkeit seiner Aufnahme begleitet die Kirche von Anfang an. Georg Eichholz hat im paulinischen Verkündigungsweg, «den Schwachen ein Schwacher zu werden, um die Schwachen zu gewinnen» (1 Kor 9,22a) «die Solidarität mit dem Hörer im Zeichen des Evangeliums»<sup>7</sup> gesehen. Der Jude Paulus treibt die Aussage auf die Spitze, wenn er sagt, daß er für die Griechen ein Tora-loser Lehrer wurde (vgl. 1 Kor 9,20f). Wolfgang Schrage findet, ausgehend von der Deutung Eichholz', in dieser Stelle die Rechtfertigung des Paulus für einen inkulturierenden Missionsansatz. In den «Schwachen» sieht er – abweichend von anderen Exegeten – die zögernden Nichtchristen, die Paulus für die Gemeinde gewinnen will<sup>8</sup>. Jahrhunderte später bricht eine Inkulturationsdebatte in den scharfen und folgenreichen missions-theologischen Kontroversen des 17. und 18. Jahrhunderts auf, in denen nicht zum letztenmal die liturgischen Fragen eine große Rolle spielen.

Heute ist die Problematik der Inkulturation hauptsächlich auf den Gebieten der Christologie und der Liturgik anzutreffen. Dies verwundert nicht, da das Christentum zentral an die Person Jesu von Nazareth gebunden ist und der Kult in der religiösen Differenzierung als das sichtbarste Unterscheidungsmerkmal gilt. Im Rahmen dieses Beitrags beschränken wir uns für die afrikanische Theologie auf die Christologie<sup>9</sup>.

In Christologien, die in Afrika bzw. von afrikanischen Theologen entwickelt werden, wird Christus je nach soziokulturellem Rahmen vorgestellt als *nganga* bzw. *mganga*, d.h. als umfassender, ganzheitlicher Heiler, als *chief* (Häuptling), als Ältester, älterer Bruder, als *Maitre d'initiation*, Vorfahre, der die Quelle des Lebens ist, schwarzer Messias, und als Fülle der menschlichen Reife. Bénédet Bujo entwickelte besonders die sogenannte «Proto-Ahn-Christologie»<sup>10</sup>. Diese letztgenannte Variante ist vielleicht der in Europa am bekanntesten gewordene Versuch einer christologischen Neuformulierung.

Wie für alle Versuche, Glaubensaussagen neu zu artikulieren, muß auch hier nach den Kriterien gefragt werden, die garantieren, daß eine kreative und zugleich authentische Tradierung des Glaubensgutes möglich wird. Hier zeigt sich allerdings auch eine moderne Problematik: Die Enthellenisierungstendenzen in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts haben die Normativität der frühen Glaubensaussagen insgesamt geschwächt; deswegen verfangen auch die einzelnen Detailreurse auf die christologischen Bekenntnisse des Neuen Testaments und der frühen Konzilien nicht. Die christologischen Formeln der frühen Kirche (aber nicht nur diese) werden dann als Ergebnisse der Begegnung der biblischen Botschaft mit dem Denken der griechischen Antike gesehen<sup>11</sup>. Von daher ist auch die Überprüfung der Inkulturationsdebatte «auf Mängel hin» zu verstehen. Interessant sind – auch in der Theologie – immer Defizite. Sie bieten die Möglichkeit, Bisheriges zu reflektieren und neue Schritte zu finden. Deswegen verstehe ich Inkulturation nicht mit negativen Vorzeichen, sondern nehme die bisher geleistete Arbeit zum Anlaß zu fragen, wie die Debatte weitergetrieben werden kann.

Wirft man von hier aus einen Blick auf andere aktuelle christologische Diskussionen, ist bemerkenswert, daß z.B. in der lehramtlichen Auseinandersetzung mit dem salvadorianischen Jesuiten Jon Sobrino neben einzelnen christologischen Problemen gerade die hermeneutische Frage eine entscheidende Rolle spielt<sup>12</sup>. Wie kann die hermeneutische Diskussion konkret durchgeführt werden?

#### *Bekenntnis und Lebensform gehören von Anfang an zusammen*

In den folgenden Überlegungen schlage ich vor, in der Diskussion um die Inkulturation auf den ekklesiologischen Teil der Taufsymbola zurückzugreifen, um ein Kriterium für die Kontextualisierung der Theologie zu finden. So braucht die Debatte nicht einseitig beim Thema einheimischer Kulturen bleiben, als ginge es nur um Form und «Kleid» und nicht um Inhalte und eine soziopolitische Lebensgestalt.

Avery Dulles regte an, die Sakramentalität der Kirche als Kriterium zu wählen<sup>13</sup>. Michael Sievernich erinnerte daran, daß Inkulturation immer auch am «normativen Ursprung» der Kirche Maß nehmen muß<sup>14</sup>. Die Enzyklika *Redemptor Hominis* Johannes Pauls II. hat als zwei Prinzipien für die Inkulturation die «Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche» genannt (No. 54), und als weitere Vorgabe hinzugefügt, sie müsse «Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens und nicht ausschließlich Frucht gelehrter Forschung» sein (ebd.). Warum ist das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* besonders als Kriterium in der Inkulturationsdebatte geeignet?

Was Sakramentalität der Kirche oder auch Normativität des Ursprungs bedeutet, findet in den *notae ecclesiae* im Glaubensartikel über die Kirche eine nach außen anwendbare Konkretion. Bereits in den ersten vier Jahrhunderte beschränkten sich die Taufsymbole nicht auf die christologischen oder trinitätstheologischen Themen, sondern von Anfang an gehörte zu ihnen auch das Bekenntnis zur Kirche als dem Ort des Verstehens der Offenbarung. Das Bekenntnis zur Sozialgestalt der Tradierung, des Empfangens und Verstehens und der Realisierung dieses Glaubens gehört von Anfang an zum Glauben an den dreifaltigen Gott.

Es ist einleuchtend, daß gerade die frühen Taufsymbole diese Verbindung betont haben: Die *professio fidei* stellte ja nicht einen bloßen lehrmäßigen Abschluß

einer Vorbereitungszeit und den Erweis erworbener Kenntnisse dar, sondern war mit dem Beginn einer neuen Lebensform, der Nachfolge Jesu als Teilnahme am Leben von Gemeinden verbunden<sup>15</sup>.

Die Verbindung von Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie konstituiert damit eine bleibende Hermeneutik. In der paulinischen Theologie vom Haupt Christus und dem Leib der Kirche hat sie ihr inneres Fundament. Die Christologien, die im afrikanischen Kontext entfaltet werden, stehen nun zumindest formal in einer inneren Nähe zu diesem Prinzip, weil ihre wichtigsten christologischen Titel von einer gesellschaftlichen Realität her formuliert werden: Sowohl zum «Häuptling», als auch zum «Ältesten» und noch mehr zum «Proto-Ahn» gehört eine soziale Wirklichkeit; sie verweisen also auf eine gesellschaftliche Gestalt. In der Begegnung mit der Ekklesiologie kann dieser Verweis theologisch konkretisiert und fruchtbar gemacht werden.

### *Es geht um die Sichtbarkeit einer Sammlung – auch vor den «Heiden»*

In den Glaubensbekenntnissen ist die Kirche als «eine, heilige, katholische und apostolische» qualifiziert. Im Rahmen dieser Darlegung kann nicht auf die komplexe Geschichte der Entwicklung der *notae ecclesiae* eingegangen werden. Wir setzen dabei voraus, daß diese *via empirica* nicht schon allein durch die konfessionelle Apologetik obsolet geworden ist.

Für die klassischen *notae ecclesiae* galt die Bedingung, daß sie nicht nur für die Kirche eigentümlich und untrennbar mit ihr verbunden sein müssen, sondern daß sie auch für Menschen außerhalb der Kirche leicht zugänglich und bekannter sein müssen als die Kirche selber<sup>16</sup>. Sie haben eine Qualität, die nach außen gerichtet ist. Damit halten sie in der Ekklesiologie fest, daß zur Kirche Sichtbarkeit und Konkretheit gehört und formulieren, ins Innere der Kirche gesprochen, den Anspruch von «Zeichen und Wundern» (vgl. Apg 2,43), also einer leibhaftigen und gesellschaftlichen Dimension der Erlösung. Diese Dimension muß die Verkündigung innerhalb und außerhalb der Kirche begleiten und als wahr erweisen (vgl. Apg 4,33). Die Nichtglaubenden haben in der Heilsökonomie ein «Recht», in der Kirche einen Anreiz zu finden, sich dieser Heilsgeschichte anzuschließen. Das Vaticanum I sprach davon, daß die Realisierung der *notae ecclesiae* ein *motivum credibilitatis* sein soll (DH 3013).

Es wäre leicht möglich, aus den *notae Ecclesiae* ihre Einheit, ihre Katholizität oder auch ihre Apostolizität für eine Kriteriologie zu wählen. Wenn hier das Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche bevorzugt wird, so hat dies zwei Gründe:

Einheit, Katholizität und Apostolizität betonen von je einer eigenen Seite die Universalität der Kirche. Für die Frage nach den Kriterien einer Inkulturation bilden sie in gewissem Sinne bereits eine Zielangabe. Es geht überall, auch in den Ausprägungen bestimmter Kulturen, um den Glauben der universalen Kirche. Gerade weil die Kennzeichen stark auf die empirische Dimension abheben (obwohl sie sich nicht darin erschöpfen), könnten sie verstanden werden, als ob Kriterien und Ziel identisch wären. Das zweite Motiv für die Wahl der *Ecclesia sancta* als Kriterium ist ein inneres: Die Heiligkeit der Kirche berührt – bei aller gegenseitigen Durchdringung der *notae* – unmittelbar das Wesen der Kirche und als Charakteristikum führt es ontolo-

gisch und historisch am tiefsten in die Ekklesiologie. Hier sind die dichtesten biblischen Bezüge. Die Ekklesiologie reicht hier auch am deutlichsten an ihre Wurzeln in der Volk-Gottes-Theologie Israels. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Eine äußere Beobachtung kommt hinzu: Es fällt auf, daß in den frühesten Symbola nur von der *sancta Ecclesia* die Rede ist. Das früheste einfache Bekenntnis der Kirche, die sogenannte *Epistula Apostolorum* im vierten ihrer fünf Artikel (eine allegorische Deutung der fünf Brote aus Mk 6,39) und die *Traditio apostolica* sprechen nur von der *sancta Ecclesia* (DH 1; 10). Dieser Variante folgen bis ins 7. Jahrhundert alle Bekenntnisse, die auf die römische Form des Credo zurückgehen, vor allem in Italien und Afrika. Symbola, die aus Südgallien kommen, fügen bereits die Katholizität hinzu: *sancta Ecclesia catholica*. In Kleinasien entstehen demgegenüber die Bekenntnisse, welche die vier Kennzeichen nennen<sup>17</sup>.

«*Ecclesia sancta*» übersetzt das biblische Wort «*Eigentumsvolk*»

Das Thema der Heiligkeit der Kirche ragt auch deswegen heraus, weil es die stärksten Bezüge zur Heiligen Schrift aufweist. Ex 19,6 spricht von Israel als dem *goi qadosh*, Dtn 28,9 u.a. vom *'am kadosh*, beides mal in derselben Bedeutung «heiliges Volk». Heiligkeit bedeutet Absonderung und Trennung<sup>18</sup>; aber neben die religionsgeschichtlichen Betrachtung tritt die theologische Bedeutung: Gott selber ist heilig (Jes 6,3), und die Begegnung mit ihm verlangt Heiligkeit<sup>19</sup>. Die Heiligkeit des Volkes Israel ist nicht so sehr eine ethische Qualifikation, sondern vor allem ein Tun Gottes – JHWH heiligt Israel (vgl. Ez 20,12; 37,28) –, eine Dimension der Wahl Israels durch Gott. Heiligkeit ist gleichbedeutend mit «Volk Gottes werden», d.h. mit dem Werden eines sozialen (und geographischen) Lebensraumes, in dem Israel die Tora Gottes empfangen und danach leben kann, dem «Heiligen» begegnen kann. Deswegen steht die Proklamation dieser Qualifikation vor der Theophanie am Berg Sinai (Ex 19) und in enger Verbindung mit den beiden anderen wichtigen Kennzeichnungen «priesterliches Volk» und «Eigentumsvolk» (Ex 19,5). Besonders die deuteronomistische Konzeption der Heiligkeit Israels (vgl. Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; und im Heiligkeitsgesetz Lev 17–26) stellt die Aussonderung Israels und seine Absonderung gegen die anderen Völker heraus, aber nicht im Sinne einer Privilegierung, sondern im Sinne eines Dienstes für die Welt im praktischen Tun der Tora. Man darf diese Komponente der Unterscheidung und Aussonderung nicht unterschätzen. Im deuteronomistischen Werk und im Ringen der Propheten spielt die Frage der «Heiligkeit» Israels eine zentrale Rolle<sup>20</sup>.

Im 1. Petrusbrief erscheinen genau die wichtigen alttestamentlichen Qualifikationen des Volkes Gottes wieder: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde.» (1 Petr 2,9). Das von Jesus erneuerte heilige Volk hat seinen Ursprung in der Gemeinde in Jerusalem, wie sie nach Ostern entstanden ist, deren Mitglieder, wie später auch die anderer Gemeinden, selber «Heilige» genannt werden<sup>21</sup>.

In einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses hat Thomas von Aquin die in diesen Bezeichnungen gesammelten Wesenszüge in vier biblischen Bildern wiedergefunden. Im Artikel *sancta Ecclesia* drückt sich für Thomas die Aufgabe zu reinigen aus, die Wahl der Kirche, d. h. ihren Auftrag für die Welt, der

Gedanke der Präsenz Gottes in ihr und ihre Aufgabe, Gott anzurufen und zu loben<sup>22</sup>. Es läßt sich also für das ekklesiologische Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche vor allem der Gedanke eines Volkes, das durch eine von anderen Lebensentwürfen unterschiedene Lebenspraxis herausgehoben ist, als biblische Grundkonstante erheben. Wenn Inkulturation das lebendige In-Beziehung-Treten der Geschichte Gottes mit Menschen anderer Zeiten und Kulturen meint, muß auch diese Konstante normativ sein.

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten: Der Begriff *sancta ecclesia* hat theologisch-geschichtlich den biblischen Gedanken des «heiligen Volkes», «Eigentumsvolkes» aufgenommen und transformiert. Als Teil der wichtigen Taufsymbola hat er an der Eingangstür zum Christsein festgehalten: Das Bekenntnis zum trinitarischen Gott ist an eine gemeinsame Geschichte gebunden und will in die Lebensform der Nachfolge führen.

Das Attribut *sancta* weist von daher auf die Aufgabe jeder Verkündigung hin. Es geht um die Sammlung eines Volkes in der Welt, an dem die Lebensordnung Gottes exemplarisch ablesbar ist. Dieser Verkündigung muß auch die Theologie dienen. In der Diskussion um die Weite oder Grenze der Inkulturation kann diese Ausrichtung als sicheres und sichtbares Kriterium dienen. Die Sprache kann hier variieren; ob wir von «Sammlung» sprechen oder von «Aufbau von Kirche» oder «Aufbau von Gemeinden», vom Raum der Lebensordnung Gottes oder mit Thomas vom Ort, an dem Gott angerufen und gelobt werden kann – die verschiedenen Ausdrucksweisen führen zum selben Punkt. Paulus hat es in Korinth mit dem Prinzip «Gemeindeaufbau» auf den Punkt gebracht: In 1 Kor 14 bildet das Wort οἰκοδομέω das entscheidende und klare Kriterium für alle Charismen (vgl. 1 Kor 14,3-5.12.26).

Was bedeutet dies für die verschiedenen Versuche kontextueller, interkultureller Theologie? Formuliert auf dem Hintergrund dessen, was am Kennzeichen der *Ecclesia sancta* sichtbar wurde, muß die Frage in der heutigen geschichtlichen Stunde der Kirche lauten: Wie kann eine solche Theologie die Sammlung eines Gottesvolkes als Instrument zur Erlösung der Welt zum Ausdruck bringen und gleichzeitig daraufhin arbeiten, die Faszination, zu einer realen Gemeinschaft zu gehören, nicht den Sekten zu überlassen? Bevor wir darauf antworten, soll das Bisherige exemplarisch an einen Versuch afrikanischer Christologie überprüft werden.

### *Christus – der Proto-Ahn?*

Es wäre ein Mißverständnis und ein Zerrbild, afrikanische Religion auf Ahnenkult zu reduzieren, aber die Elemente dieser Religiosität prägen vielfach die kulturelle Atmosphäre. Afrikanische Christologien erkennen richtig, daß ohne kritische und zugleich kreative Auseinandersetzung mit der traditionellen Religion die Missionsarbeit des 19. und frühen 20. Jahrhundert kaum Bestand haben wird.

Besonders die sogenannte Proto-Ahn-Christologie<sup>23</sup> sucht das afrikanische Bewußtsein aufzugreifen, in dieser Welt zusammen mit den Vorfahren zu leben. Dabei sind die Ahnen nicht, wie vielfach angenommen wird, lediglich bedrohliche Kräfte. Hinter der Verehrung der Vorfahren steht eine Weltsicht, die über das Sichtbare hinausreicht und ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß die Verstorbenen leben und in Kontakt sind mit der irdischen Gesellschaft<sup>24</sup>. Ahnen sind

dabei zunächst alle Verstorbenen. Diejenigen, die aber in die sichtbare Welt hinein wirken, sind jene, die ein gutes Leben geführt haben, das bedeutet nach den Gesetzen ihrer Gesellschaft gelebt und viele Nachkommen hinterlassen lassen, und die gut, das heißt eines natürlichen Todes gestorben sind und für die die Bestattungsriten gehalten werden konnten. Die Vorfahren leben in eigenen Dörfern, als Männer, Frauen, Kinder, und haben Bedürfnisse, jedoch ist ihre Existenz die «einer geheimnisvollen, geistigen Art»<sup>25</sup>. Die Ahnen sind Quelle des Lebens, sie sind notwendige Vermittler des Lebens<sup>26</sup>. Deswegen geht es in der afrikanischen Ahnenverehrung nicht um bloße Erinnerung, sondern um eine Präsenz<sup>27</sup>. Dieses Konzept bildet die Grundlage für die Proto-Ahn-Christologie. Jesus Christus ist der Ahn schlechthin, weil er alle diese Kategorien eines Vermittlers erfüllt: «Blickt man nun auf den historischen Jesus von Nazareth zurück, dann erweist sich dieser als einer, der das Ideal des negro-afrikanischen Ahnentums auf höchste Weise nicht nur gelebt, sondern zu seiner Vollendung gebracht hat. Jesus tat Wunder: Er heilte die Kranken, öffnete den Blinden die Augen, erweckte die Toten, kurzum: Jesus vermittelte die Lebenskraft und das Leben in Fülle.»<sup>28</sup> Die afrikanischen Theologen greifen dabei auf den Offenbarungsbegriff aus Hebr 1,1-2, den Mittlerbegriff aus Hebr 8 und auf die johanneische Rede vom Leben, das der Sohn gibt (vgl. Joh 6, 48.51 u.a.), zurück.

Wir haben als Kriterium die Frage vorgeschlagen: Führt eine inkulturierte Glaubensaussage zur Theologie und Praxis der Kirche als *sancta Ecclesia*, als Eigentumsvolk Gottes?

Wenden wir dieses Kriterium auf die Proto-Ahn-Christologie an, tritt die Problematik deutlicher vor Augen, als es im Dickicht der Auseinandersetzung um die einzelnen christologischen Übersetzungsversuche möglich wäre. Proto-Ahn-Christologie hat eine zweifache Gefahr. Sie sagt entweder zu viel oder zu wenig aus. Als Vorfahren muß sie Jesus entweder ganz in der Folge menschlicher Genealogien lassen, so als nähme man nur Mt 1 als ausschließliches christologisches Fundament, oder sie überführt ihn in die Sphäre eines metaphysischen Protoahns, der eine quasi pantheistische Lebensquelle darstellt. Beides mal verschwindet hinter der gefundenen Figur der konkrete geschichtliche Jesus fast vollständig. Christologie darf nicht aufgeben, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch und als solcher aus dem Geschlecht Davids ist. Die Identifizierung Jesu mit dem je eigenen Konzept der Vorfahren birgt die Tendenz in sich, den Logos auf die Ebene des eigenen Volkes, Stammes oder Clans zu ziehen und ihn so, wenn nicht gerade zu einem Garanten tribalistischer Strukturen zu machen, so doch seine universal-ekklesiologische Dimension, die die Völker sammelt und einen will, zu übersehen. Dies ist – neben trinitätstheologischen Fragen, die aufgeworfen werden – die Hauptproblematik, die sichtbar wird. Bénézet Bujo hat nach dem Völkermord 1994 in Ruanda diese Gefahr noch deutlicher gesehen und ihr dadurch zu begegnen gesucht, daß er Christus als «neuen Vorfahren» bezeichnete, der alle Vorfahren in eine einzige Menschheit eint, und in dem alle einer sind (vgl. Gal 3,18f.). Allerdings kommt auch hier der Kirche bzw. einem von Gott gewählten Volk keine wirkliche Aufgabe zu: Das sittliche Handeln des einzelnen soll sich statt auf den Clan nun, «korrigiert und vervollständigt»<sup>29</sup> durch Jesus, auf die ganze Menschheit beziehen. Interessant ist, daß mit Gal 3 zum erstenmal in diesem Kontext auch wieder Abraham erwähnt ist<sup>30</sup>. Es ist deutlich: Der Gedanke eines stämmeübergreifenden Volkes läßt sich nur

durchführen in der Kontinuität der konkreten Heilsgeschichte, die mit Abraham ihren Anfang hat und durch Israel vermittelt ist.

Die Schwäche der Konzeption «Proto-Ahn» ist freilich die fatale Folge der unkritischen Übernahme einer dogmengeschichtlichen Sicht, die in den klassischen christologischen Titeln nur die austauschbare Sprache einer Adaption der christlichen Botschaft an eine bestimmte, geschichtlich kontingente Philosophie sieht. Hier zeigt sich der weitreichende Einfluß der Christologien von Hans Küng und Edward Schillebeeckx<sup>31</sup>. Als Reaktion auf die späte Missionsgeschichte ist die Übernahme dieser Sicht verlockend, weil sie die Normativität der klassischen Christologie aufhebt, sie hat aber paradoxerweise in umgekehrter Weise das Konzept einer *tabula rasa* für die Theologie zur Folge, wie es einige afrikanische Theologen den Missionaren des 19. Jahrhundert vorhalten.

### *Heilige bilden neue Vorfahren in Kleinen Gemeinden – Hagiologie statt Christologie als Ort der Ahnenverehrung*

Die Proto-Ahn-Christologie ist selbstverständlich mit dem Phänomen der afrikanischen Ahnenverehrung auch auf die Heiligenverehrung gestoßen. Dennoch verhindert die Aversion gegen die bisher formulierte Theologie eine Weiterentwicklung dieses Gedankens. Da der Vorschlag lautet, von den afrikanischen Ahnen – in Anlehnung an die vorchristlichen Heiligen Israels und der Antike – wie von christlichen Heiligen zu sprechen und die Denkbewegung von den Ahnen zu den Heiligen geht, wurde er von Bénézet Bujo und François Kabasélé zurückgewiesen: Die afrikanischen Vorfahren haben es nicht nötig, als «Heilige angestrichen» zu werden, um Verehrung zu finden<sup>32</sup>. Der Gedanke, Ahnen- und Heiligenverehrung aufeinander zu beziehen, muß aber nicht von der Ahnenverehrung ausgehen. Es läßt sich auch umgekehrt ansetzen.

Während der Bischofssynode im Oktober 2008 zum Wort Gottes wurde vielleicht zum erstenmal in dieser Deutlichkeit und Öffentlichkeit das Wachstum der evangelikalen Sekten vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika genannt. Es ist kein individuelles Problem oder eine Randerscheinung. Allein der Gottesdienst, der Kult, ob streng römisch oder inkulturiert, und allein die Theologie, ob abendländisch fixiert oder kontextuell variierend, konnte offensichtlich den Prozeß nicht verhindern.

Das Kriterium der *sancta Ecclesia* fordert dazu heraus, die Relevanz gelebter Theologie neu zu werten. Dogmatische Entfaltung und existentielle Realisierung der Glaubenslehre sind untrennbar mit kirchlicher Erfahrung verbunden. Deswegen ist der Aufbau «Kleiner Christlicher Gemeinden» – im Sinne der οἰκοδομή, des 1. Korintherbriefes –, wie er besonders in Afrika reflektiert und forciert wird, nicht nur eine momentane pastoralstrategische Angelegenheit. Besonders während der letzten Jahre hat sich Idee und Realisierung der *Small Christian Communities* stark verbreitet<sup>33</sup>. Das Konzept der *Jumuiya ndogondogo*, wie sie in Kisuheli genannt werden, geht auf die ostafrikanischen Bischöfe zurück. Heute ist dieses Konzept weit über Ostafrika hinaus anerkannt und verbreitet. Das Ziel war nicht primär eine Inkulturation der Theologie, sondern die Realisierung des Gedankens der Kirche als *congregatio fidelium* unter den Möglichkeiten des afrikanischen Kontinentes. Die Frage, überhaupt Kirche zu sein, Gemeinde zu bilden, ging jeder anderen Frage voraus.



In der Ausformung dieser Gemeinden ist in Tansania etwas Bemerkenswertes zu beobachten: Fast jede der kleinen Gemeinde hat einen Namen, der aus der Bezeichnung ihres Ortes und einem Heiligen besteht, der als Patron der Gemeinde gewählt wird. Auffallend ist die häufige Wahl von Heiligen, deren Charakteristikum, meist in einer helfenden, dienenden Funktion, leicht er zu erkennen ist: Veronika, Josef von Arimathäa, Simon von Cyrene, Christopherus, aber auch afrikanische Heilige wie Josefine Bakhita, oder Heiligennamen, die einen Bezug zur konkreten Geschichte der Pfarrei oder Gemeinde haben.

Für die europäische Theologie mit der Geschichte des ausufernden Heiligenkultes des Mittelalters und der reformatorischen Kritik ist es auf Anhieb nicht leicht, die Relevanz und eigene Dignität dieses Weges zu sehen. Die Dörfer und Städte, die in Tansania durch die politische Entwicklung viel öfter aus verschiedenen Ethnien bestehen, besitzen keine eigenen gemeinsamen Ahnen mehr, die mehr als über die Familienstruktur hinausreichen. Für die Katholiken bilden die Heiligen solche gemeinsamen Ahnen, aber jeweils als «neuer Stammvater» bzw. «neue Stammutter». Die traditionelle Struktur, welche die Wichtigkeit der Toten betont hat, ist geblieben, sie ist aber vom Gedanken der Kirche her geläutert und aufgebrochen worden auf die größere, universale Geschichte der Kirche hin. Die «neuen Ahnen» bieten eine neue gemeinschaftliche Identität.

Das Konzept der *Small Christian Communities* stellt eine Antwort auf die Faszination der meist freikirchlichen Sekten dar. Die Überschaubarkeit dieser Gemeinden inmitten der an Mitgliedern oder an territorialer Ausdehnung großen Pfarreien ist nicht nur eine Hilfe, die Nöte der einzelnen Mitglieder zu sehen, ihnen in gegenseitiger Solidarität abzuhelpfen und eine familiäre Struktur als sozialen Rückhalt zu erstellen, sondern bildet auch den Raum, den christlichen Glauben als reale Lebensform kennenzulernen und von Person zu Person zu tradieren. Der Glaube der jüdisch-christlichen Tradition gewinnt von daher seine aufklärerische und persönliche Dimension.

Freilich ist mit den kleinen Gemeinden die Frage des Tribalismus noch nicht gelöst. Das Partikuläre dieser Struktur scheint dieser Praxis eher Vorschub zu leisten. Gerade die Einbeziehung der katholischen Heiligenverehrung hat hier eine erstaunliche Wirkung. Sie kann in viel stärkerem Maß gesellschaftliche und verbindende, also ekklesiale Kraft entfalten, als es für einen Theologen mit der Vorstellung des individualisierten Heiligenkultes der letzten Jahrhunderte in Europa denkbar ist. Das Konzept der «kleinen christlichen Gemeinden» hat durch seine Praxis die adäquate Inkulturation ausgebildet. Nicht Christus, sondern die Heiligen sind – um in der Sprache der afrikanischen Theologen zu sprechen – die Erfüllung des Ahnenbildes. Deswegen ist der theologische Ort für die Rezeption der afrikanischen Ahnenverehrung nicht die Christologie, sondern die Hagiologie<sup>34</sup>. Die Praxis, welche durch die theologische Reflexion des Auftrags der Kirche – nämlich Gottesvolk zu sammeln und zu bilden – angeregt wurde, bildet die richtigen Kategorien aus.

### *Die Geschichte des Christentums hat bereits Erfahrungen angesammelt*

Vielleicht kann man von dem erreichten Punkt noch einen Blick auf die Geschichte der Kirche werfen. Die Kirche – in der Kontinuität mit Israel – muß eine Gemein-

schaft des Gedächtnisses sein. Einmal gewonnene Erfahrungen brauchen nicht verloren gehen, sondern können gesammelt und kritisch verwertet werden.

Wenn ich meine Erfahrungen als Theologe in Afrika bedenke, sehe ich die Verlockungen der Sekten als eine enorme Herausforderungen für die Kirche. Vielleicht können die «kleinen Gemeinden» die Pfarreien und Bistümer von innen her kräftigen, um dem zu widerstehen. Gefahren für den Aufbau der Kirche scheinen nach wie vor Tribalismus, ungeläuterter Ahnenglaube sowie Geisterglaube mit Schadenszauber statt rationalen Analysen von Unglücken, Krankheiten und Todesfällen zu sein. Diese Angriffsflächen des großkirchlichen Christentums machen sich seit einigen Jahren zunehmend christliche Sekten und der Islam, unterschiedlich motiviert und verschieden vorgehend, zu Nutze.

Diese Situation muß in eine Begegnung mit dem gebracht werden, was die Kirche in Europa, ausgehend von ähnlichen Voraussetzungen in der Mission, in ihrer Geschichte gelernt hat. Auch wenn sich diese, wie alle geschichtlichen Prozesse, nicht einfach wiederholen, sind in ihnen Erfahrungen gespeichert, die man angesichts der aktuellen Herausforderungen reflektieren muß. Für die Frage der Inkulturation stellt die europäische Christentumsgeschichte nicht nur einen vergangenen historischen Prozeß dar, sondern sie bietet auch das Material, um unter den Bedingungen einer globalisierten Welt aus ihr zu lernen.

Es soll hier nur ein Element aus vielen möglichen anderen dieser Geschichte herausgegriffen werden: Die germanisch-fränkische Stammeskultur mit ihrer religiös verstandenen Gesellschaftsstruktur und ihr Geister-, Ahnen- und Gefolgschaftsglaube waren die größten Hindernisse in der Begegnung des Christentum mit der fränkischen und germanischen Welt. Der Geisterglaube, weil er die fortschreitende, angstfreie Erkenntnis des Menschen, also Fortschritt im eigentlichen Sinne einschränkt, d.h. die Freiheit, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, der Natur, mit Krankheiten, mit Schuld und Versagen, und so dem Zirkel von Gewalt und Blutrache nicht entgehen kann. Ahnenkult und Gefolgschaftsreligion, weil sie der Freiheit entgegenstehen, als Individuum einmalig zu handeln, unabhängig von der diachronen Gesellschaft der Vorfahren und der synchronen der Familie, des Clans, des Volkes. Diese Erfahrung könnten europäische Theologen beitragen. Sie müssen in Erinnerung haben und ins Gedächtnis der Theologie zurückholen, daß unsere Vorfahren in einer nicht geringeren Distanz zum aufgeklärten Glauben Israels und der frühen Kirche standen, als Menschen, denen heute das Evangelium in einem noch stärker traditionell geprägten Kontext Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas begegnet<sup>35</sup>.

Um das Beispiel zu konkretisieren: Die Lebensform der irischen Mönche, die vor allem Süddeutschland missionierten, ihr bewußt unstetes Leben der *peregrinatio* war für die Stammesstruktur der Germanen und Franken ein kultureller Schock und eine Provokation<sup>36</sup>. Aber erst diese Mönche brachten den Durchbruch der Missionierung. Sie repräsentierten auf ihre Art – aus Motiven, die in ihrer eigenen Klosterstruktur und den Erfahrungen, die sie damit machten – ein Stück der *ecclesia sancta* als authentische Fortführung des ‘*am s<sup>e</sup>gulla*, des Eigentumsvolkes Gottes. Ihr Werkzeug dazu war ein Leben, das diametral der zentralen Bedeutung der Verbundenheit zur «Scholle», zum Boden, entgegengesetzt war. Bemerkenswert ist, daß sie mit ihrer Lebensform unmittelbar den Weg Abrahams nachahmen wollten und so

eine direkte Verbindung zu den Wurzeln des jüdisch-christlichen Glaubens herstellen. Ohne ihre Distanz zur dominanten Kultur wäre es nicht möglich gewesen, das Übernationale, «Katholische» der Kirche dogmatisch und strukturell im fränkisch-germanischen Raum zu verankern.

### *Inkulturation als Finden des eigentlichen Auftrags der Theologie*

Im Gesamt einer großen Inkulturationsdebatte erscheinen diese Beobachtungen vielleicht als partikulär und marginal, als eine *quantité négligeable* im Strom einer weltweit sich stellenden theologischen Herausforderung. Sie sind aber geeignet, der Antwort, die hier versucht wurde, ein deutliches Gesicht und eine eigene Plausibilität zu geben. Die Inkulturation sucht den Anschluß an den Glauben des Volkes. Der Glaube der Kirche hat aber auch in Afrika, bei aller Fragwürdigkeit der Mission des 19. Jahrhunderts, eine erstaunliche Wirkung entfaltet.

Im Bekenntnis der Kirche zum dreifaltigen Gott, das nach Mt 28,19 zu den Völkern gebracht werden und nach dem Anliegen der Inkulturation dort ankommen soll, ist von Anfang an das Bekenntnis zur Kirche eingetragen, die in der Kontinuität des «heiligen Volkes» Israels steht. Die Struktur der Taufsymbola erinnert nicht nur an die Interdependenz zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, sondern auch an diejenige zwischen Christologie und Ekklesiologie, an die unauflösliche Voraussetzung für jede Verkündigung, nämlich Kirche zu bauen, Orte zu schaffen, an denen Gottes Geschichte mit seinem Volk weitergeht und Theologie entsteht als lebendige Reflexion dieser Geschichte. Letztlich stellt sie jede Inkulturation, jede Verkündigung und Pastoral in Frage, die über diese Verbindung hinwegsieht oder die Reihenfolge des Notwendigen vertauscht. Die Erlösung durch Jesus Christus, die im Credo bekannt wird, bedeutet, daß überall etwas ganz Neues hinzukommt, das bisher in den Kulturen und Religionen nicht präsent war und das die Zivilisationen reinigt, verändert und bereichert. In der Konkretheit der Erlösungsgeschichte, die biblisch gesprochen mit Abraham, «unserem Vater» (vgl. Röm 4,12) beginnt, liegt für jede faktische Kultur etwas Fremdes. Lebensformen in der Kirche – wie jene der irischen Mönche – machen immer wieder diese Distanz und die Neuheit des biblischen Glaubens und seiner «Kultur» sichtbar. Freilich, wenn es Kirche gibt, findet auch das Bestehende und Vorgefundene Raum und kann, wie zum Beispiel die Verehrung der Vorfahren in der Heiligenverehrung, zu einer neuen Dignität finden.

Papst Benedikt XVI. hat 2006 bei einem Treffen mit dem Klerus der Diözese Rom zur Geschichte des Christentums in Afrika gesagt: «Europa hat seine Ideologien, seine Interessen eingeführt, aber es hat durch die Mission auch die Heilung eingeführt.»<sup>37</sup> Die hier vorgestellte These lautet, daß die Theologie der Präsenz eines heilenden Faktors in einer Welt zuarbeiten muß, einer Welt, die in Europa vielleicht nicht weniger der Hilfe und Heilung bedarf als in Afrika. Das Kriterium ist: Hilft sie – in ihren verschiedenen Teilgebieten und als ganze – durch Reflexion der (auch aktuellen) Geschichte der Kirche, durch Kritik ihrer Praxis und durch Erforschung ihrer Grundlagen zu einem Werden der *ecclesia* als Werkzeug oder Heilmittel der Welt? Oder fällt sie durch ein falsches Bemühen, sich Kulturen anzupassen ohne sie von innen her gleichzeitig zu verwandeln, auf die Stufe der Religionen zurück, die die großen realen Probleme transzendierten ohne sie zu lösen?

Damit wäre letztlich die Verkündigung des Evangeliums obsolet und zurecht fragwürdig, weil nur eine Form von Religion durch eine andere ersetzt würde. Weil es letztlich um die Welt geht, nicht um die Kirche, ist die Theologie aber gerade dann am meisten inkulturiert, das heißt in der Welt angekommen, wenn sie den Auftrag, Sein Volk zu werden, reflektierend begleitet.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung einer Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn im November 2008.

<sup>2</sup> Vgl. BÉNÉZET BUJO, *African Christian Morality in the Age of Inculturation*, Nairobi 1990, 78.

<sup>3</sup> Vgl. MEDARD KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg <sup>2</sup>1993, 252; MICHAEL THEOBALD, «Allen bin ich alles geworden...» (1 Kor 9,22b). *Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens*, in: ThQ 176 (1996), 1-6; 1 (Lit.).

<sup>4</sup> Vgl. AFER (African Ecclesial Review) 36 (1994), Heft 1: «Inculturation Priority for Africa».

<sup>5</sup> ARY ROEST CROLIUS, *Inculturation: Newness and Ongoing Process*, in: JOHN MARY WALIGGO u.a. (Hg.), *Inculturation: Its meaning and Urgency*, Kampala 1986, 31-45; 32.

<sup>6</sup> Vgl. Meg. 9a-b; diese Frage wurde auch unabhängig vom Problem der Verwendung der Septuaginta durch die Christen diskutiert.

<sup>7</sup> GEORG EICHHOLZ, *Der missionarische Kanon des Paulus. 1 Kor 9,19-23*, in: DERS., *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965, 114-120; 115.

<sup>8</sup> Vgl. WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12-11,16) (EKK VII/2) Zürich u. a. 1995, 346.

<sup>9</sup> Zur Übersicht vgl. CHARLES NYAMITI, *African Christologies today*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 3-23; CHARLES NYAMITI, *Studies in African Christian Theology*, Vol. 2: Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology, Nairobi 2006; LÉONARD SENTEDI KINKUPU, *Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum*, in: Conc 42 (2006), 433-442; DERS., *Dogme et inculturation en Afrique*, Paris 2003. Unter «afrikanischer Theologie» verstehen wir hier die christliche Theologie afrikanischer Autoren seit dem 20. Jahrhundert. Davon unterscheidet man die (außerchristliche) «afrikanische traditionelle Religion» bzw. (sofern sie reflektiert ist) Theologie. Zur Terminologie und Berechtigung des Singulars vgl. CLAUDE OZANKOM, *Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag. Die Bedeutung der Ahnen in der afrikanischen traditionellen Religion*, in: MThZ 51 (2000), 320-330.

<sup>10</sup> Vgl. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, bes. 79-98.

<sup>11</sup> In Bezug auf die Dogmen und Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte formuliert z.B. AYLWARD SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York <sup>3</sup>1997, 256f.: «Of course it is necessary to study such previous formulations and to understand them [but] to mean that African theologians must make these formulations as the starting point of an inculturated theology, this would jeopardize the authenticity and originality of the new inculturation, and we would be back at the old idea of the Church as a monocultural hybrid. Without prejudice to the autonomy of the tradition of faith, it is the local culture, and not Christianity's previous inculturations which should be made the starting-point of the new process.» Die Aufgabe des richtigen Verständnisses von Inkulturation ist für Afrika deutlich gestellt in: JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Africa* (VAS 123), Bonn 1995, bes. Kp. III.

<sup>12</sup> Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J.*, 26. Nov. 2006: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html) (4.11.2008).

<sup>13</sup> Vgl. AVERY DULLES, *The Survival of Dogma*, New York 1971; DERS., *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*, San Francisco 1988; auch: MANI PANTHALANY, *The Relationship between the Universal and the Local Church in the Context of Evangelization and Inculturation according to Avery Dulles*, Rom 1992, 79-98.

<sup>14</sup> MICHAEL SIEVERNICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: ZKTh 110 (1988), 257-283; 274.

<sup>15</sup> Vgl. JOHN N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 21993, 55 ff.

<sup>16</sup> Vgl. YVES CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: MySal IV/1, 357-594; 358.

<sup>17</sup> Die Entwicklung ist auch hier sehr differenziert. So kennt auch Augustinus die Bekenntnisformel «sancta Ecclesia catholica» (DH 21), in Gallien überwiegt dieselbe Form, während in manchen östlichen Bekenntnissen das Kennzeichen der Heiligkeit wegfällt, aber z. T. die Einheit der Kirche besonders betont wird («eine alleinige»), so bei Epiphanius im 4. Jahrhundert (DH 44), Pseudo-Athanasius, einem Bekenntnis der Armenischen Kirche (DH 51) und den syrischen Constitutiones Apostolorum (DH 60).

<sup>18</sup> *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Bd. II: Schemot. Exodus, hrsg. v. W. GUNTHER PLAUT. Übers. u. Bearb. von Annette Böckler, Gütersloh 2000, 194.

<sup>19</sup> Vgl. CHRISTOPH DOHMEN, *Exodus 19-40* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2004, 63; YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 459.

<sup>20</sup> Noch im rabbinischen Judentum erscheint als Verb *qiddeš* in einer säkularen Bedeutung bei der Auswahl einer Frau durch einen Mann. Aus allen möglichen Partnerinnen wählt er eine einzige aus, sondert sie aus: Vgl. OTTO PROKSCH/GEORG KUHN, Art. *ἁγιοσ* in: ThWNT I, 87-112; 98.

<sup>21</sup> YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 460.

<sup>22</sup> THOMAS V. AQUIN, In Symb. Apost., a. 9.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Theologie interkulturell, Bd. 1), Düsseldorf 1986; CHARLES NYAMITI, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Harare 1984; AFER (African Ecclesial Review) 29 (1987), Heft 4: «The Problem of Ancestors and Inculturation».

<sup>24</sup> Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 116-127; 116.

<sup>25</sup> Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 118*; CHARLES NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*, Nairobi 2006.

<sup>26</sup> vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 116*

<sup>27</sup> vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 120*.

<sup>28</sup> BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 85*.

<sup>29</sup> BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 94*.

<sup>30</sup> BÉNÉZET BUJO, *Christmas: God Becomes Man in Black Africa*, Nairobi 1995, 36f.

<sup>31</sup> Deutlich bei BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 81*, Anm. 4.

<sup>32</sup> Vgl. KABASÉLÉ 125;

<sup>33</sup> Vgl. aus der inzwischen ebenfalls beträchtlich angewachsenen Literatur zu den «Kleinen Christlichen Gemeinden»: AUGUSTINE MRINGI, *Communitio at Grassroots: Small Christian Communities*, Bangalore 1995; LEODEGARD MASSAWE, *Jumuiya Ndogo ndogo za Kikristo*, Moshi (Tanzania) 2004; JOSEPH G. HEALEY/JEANNE HINTEN (Hg.), *Small Christian Communities Today. Capturing the Moment*, Nairobi 2006.

<sup>34</sup> So sieht es auch der MeBritus von Zaire mit der Anrufung der Heiligen und der Ahnen vor; vgl. MANFRED PROBST, *Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika. Dargestellt am Beispiel des Meßbuches von Zaire und Erfahrungen in Kamerun*, in: WOLFGANG HERING (Hg.), *Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent*, Limburg 1991, 107-123; 113.

<sup>35</sup> Vgl. CLAUDE OZANKOM, *Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontinent*, in: SaThZ 8 (2004), 83-98; 90.

<sup>36</sup> Vgl. LUTZ E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 65-69; JEAN LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter*, in: RQ 55 (1960), 212-225.

<sup>37</sup> OR (dt.) vom 17. März 2006, S. 8.