

Laurenti Magesa (Hg.), African Theology Comes of Age. Revisiting Twenty Years of Theology of the Ecumenical Symposium of Eastern African Theologians (ESEAT) (The Ecumenical Symposium of Eastern African Theologians 5), Paulines Publications Africa Nairobi 2010, 175 S. – *Tinyiko Sam Maluleke*, African Culture, African Intellectuals and the White Academy in South Africa. Some Implications for Christian Theology in Africa: Religion and Theology 3 (1996/1) 19–42. – *Tinyiko Sam Maluleke*, Black and African Theologies in the New World Order. A Time to Drink from our Own Wells: Journal of Theology for Southern Africa 96/

1996, 3–19. – *Tinyiko Sam Maluleke*, Dealing Lightly With the Wound of my People? The TRC Process in Theological Perspective: *Missionalia* 25 (1997) 324–343. – *Tinyiko Sam Maluleke*, Half a Century of African Christian Theologies. Elements of the Emerging Agenda for the Twenty-First Century: *Journal of Theology for Southern Africa* 99/1997, 4–23. – *Tinyiko Sam Maluleke*, A Historical Quest for a Black Presence that „Walks“: Philippe Denis (Hg.), *Orality, Memory and the Past. Listening to the voices of Black Clergy under Colonialism and Apartheid*, Cluster Publications Pietermaritzburg ²2002, 229–250. – *Tinyiko Sam Maluleke*, Reconciliation in South Africa. Ten Years Later: *Journal of Theology for Southern Africa* 123/2005, 105–120. – *Simon Matondo-Tuzizila*, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (*Theos* 83), Kovač Hamburg 2008, XX + 658 S.

Weitere Literatur:

Laurenti Magesa, Anatomy of Inculturation. Transforming the Church in Africa, Orbis Books Maryknoll (New York) 2004, X + 286 S. – *Laurenti Magesa*, African Religion in the Dialogue Debate. From Intolerance to Coexistence (*Interreligious Studies* 3), Lit Zürich 2010, 203 S. – *Jesse N. K. Mugambi*, The Future of the Church and the Church of the Future in Africa: Jesse N. K. Mugambi/José B. Chipenda/André Karamaga/Cuthbert K. Omari (Hg.), *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction* (*African Challenge Book Series* 2), All African Conference of Churches Nairobi 1991, 29–50. – *Jesse N. K. Mugambi*, From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology After the Cold War, East African Educational Publishers Nairobi 1995, XV + 258 S. – *Jesse N. K. Mugambi*, Christian Theology and Social Reconstruction, Acton Nairobi 2003, 225 S. – *Jesse N. K. Mugambi*, Art. Reconstruction, *African Theologies of*: Daniel Patte (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, University Press Cambridge 2010, 1055–1057. – *Jesse N. K. Mugambi/Laurenti Magesa* (Hg.), *Jesus in African Christianity: Experimentation and Diversity in African Christology* (*African Christianity Series* 1), Acton Nairobi 1989, XVI + 164 S. – *Jesse N. K. Mugambi/Laurenti Magesa* (Hg.), *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology* (*African Christianity Series* 2), Initiatives Nairobi 1990, 205 S. – *Jesse N. K. Mugambi/Anne J. Nasimiyu-Wasike* (Hg.), *Moral and Ethical Issues in African Christianity* (*African Christianity Series* 3), Initiatives Nairobi 1992, IX + 233 S. – *Flora Veit-Wild*, Karneval und Kakerlaken. Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur, Antrittsvorlesung 8. Februar 1995 an der Humboldt-Universität zu Berlin = online: <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/veit-wild-flora/PDF/Veit-Wild.pdf> (19.05.2012). – *Franz Wijzen*, Seeds of Conflict in a Haven of Peace. From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa (*Studies in World Christianity and Interreligious Relations* 44), Rodopi Amsterdam 2007, 282 S.

Afrikanische Theologien in der Krise?

Am 30. März 1990 – kurz nach der Freilassung Nelson Mandelas und inmitten des Prozesses der Beendigung des Apartheidsystems in Südafrika, aber auch inmitten des Zusammenbruchs der UdSSR und der „Krise“ globaler Ost-West-Frontstellungen – skizziert der katholische Theologe aus Nairobi J. K. N. Mugambi auf der Vollversammlung der All African Conference of Churches (AACC) in dem Vortrag „The Future of the Church and the Church of the Future in Africa“ die Grundzüge einer Theologie, die später als „Theologie der Rekonstruktion“ bekannt wurde und die häufig als Paradigmenwechsel in der afrikanischen Theologie betrachtet wird. Laut Mugambi hat sich die mit der Entkolonisierung und Unabhängigkeit vieler afrikanischer Länder seit den spä-

ten 1950er Jahren verbundene Erwartung einer politischen und gesellschaftlichen Wende nicht erfüllt. Mit den 1990er Jahren aber sei eine erneute Wende eingetreten, die Kirche und Gesellschaft dazu aufriefe, aus dem Exilzustand herauszutreten, sich als postexilisch zu begreifen und Verantwortung zu übernehmen für die Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Zukunft. Es sei an der Zeit „[...] to do theology in a new way, with new thought forms, new presuppositions and new axioms. Liberation is a process in which the oppressed direct their actions against the oppressors while the oppressors resist. In contrast, social reconstruction is a process in which all sectors of the population are invited to participate in the inauguration of a new social order“ (Mugambi, *Social Reconstruction*, 166).

Seither wird neben den Paradigmen der Befreiung und der Kultur bzw. Inkulturation, die von den 1960er Jahren an die theologische Diskussion und theologische Arbeiten in Afrika bestimmten, ein drittes Paradigma der Rekonstruktion postuliert. Dieses wurde in den letzten 20 Jahren differenziert weiter entwickelt. Charakteristisch und gemeinsames Kennzeichen für diese neueren rekonstruktiven Ansätze in der Theologie in Afrika ist, dass sie zum einen die sozio-politische Aufgabe der Kirchen betonen und aktuelle Herausforderungen aufgreifen wie Gender-Gerechtigkeit, Xenophobie, Rassismus, Armut, HIV/Aids, Umweltfragen u. a. In dieser Hinsicht sind sie deutlich von der Tradition der Befreiungstheologie beeinflusst. Zum andern betrachten sie Kultur als wichtigen, die Veränderungen begleitenden, von ihnen tangierten und von den Kirchen zu berücksichtigenden Faktor. Hier sind die Theologien der Rekonstruktion näher am Inkulturationsparadigma. Die Paradigmen der Kultur, der Befreiung und der Rekonstruktion werden häufig nicht als einander ablösende oder gegensätzliche und unvereinbare Paradigmen verstanden, sondern als verschiedene Seiten einer Medaille, Quellen und Grundlagen für die Weiterentwicklung afrikanischer Theologien.

Es ist v. a. die gegenwärtige kulturelle und politische Situation in Afrika, die alle drei Paradigmen nötig macht und als weiterhin relevant erweist; wie viele aktuelle Veröffentlichungen erkennen lassen. Der tansanische katholische Theologe L. Magesa etwa konstatiert, „Afrika“ befinde sich heute in der Spannung zwischen Identität und Entwicklung. Afrikanische Gesellschaften müssten einerseits an kulturellen Werten festhalten, um die Identität nicht zu verlieren. Andererseits dürften sie die technologischen und andere Entwicklungsprozesse nicht verpassen (Magesa, *Anatomy*, 246 f.). Die Kirche sei dazu aufgefordert, das Evangelium einerseits mit afrikanisch-kulturellen Werten und Traditionen zu verbinden, andererseits aber den Anschluss an die gegenwärtigen Fragen und Herausforderungen nicht zu verlieren und für Gerechtigkeit einzutreten. Gerade hierin habe die Kirche aber noch einiges zu lernen, denn: „It is rather ironical and difficult to explain the fact that as the church in Africa is today in the midst of the transition from a predominantly missionary-structured and -oriented church to an African-based one, it at the same time seems to be engulfed by a

fortress-like mood. Its hierarchy is very defensive of traditions that, in the long run, can help consolidate neither African Christian identity nor authentic Christian development“ (270).

Von diesem hierarchie-stabilisierenden und die Entwicklungsnotwendigkeiten vernachlässigenden Rückgriff auf die Tradition grenzt Magesa einen Rekurs auf die afrikanische Kultur ab, der zukunftsorientiert und notwendig sei. Dabei kommt ein neues Verständnis von Kultur wie auch von Inkulturation zum Ausdruck, das für viele gegenwärtige Ansätze charakteristisch ist: Inkulturation, die Verbindung von Evangelium und Kultur, dient nicht, wie es manchen früheren Inkulturationstheologen vorgeworfen wurde, der vergangenheitsorientierten Konstruktion einer glorreichen präkolonialen afrikanischen Kultur – als Kontrast zu dem vom westlichen Kolonialismus entworfenen Bild eines Afrikas als „Herz der Finsternis“. Inkulturation wird vielmehr als andauernder Prozess verstanden, dem sich die Kirche stellen muss, wenn sie sich nicht isolieren will. In Mugambis Worten: „African theologies of reconstruction strive to clarify the relationship between gospel and culture [...]. While Christian theologians commonly engage either the discontinuity or the continuity between gospel and culture, African theologies of reconstruction underscore that the gospel is a challenge to every culture. This means that no person has any reason to posit his or her culture as superior to others [...] Theologies of reconstruction advocate the amplification of the ongoing cultural stabilization of African Christianity through a characteristically African outlook in rituals, symbols, vestments, music, liturgy, architecture, metaphors, and theological emphases“ (Mugambi, Art. Reconstruction, 1056).

Im vorliegenden Überblick skizziere ich ausgewählte Texte afrikanischer TheologInnen, die auf unterschiedliche Art und Weise Grundgedanken des Rekonstruktionsparadigmas erkennen lassen und hierauf implizit oder explizit Bezug nehmen. D. h., sie betonen die Verantwortung von Theologie und Kirche für die Mitgestaltung von Gesellschaft und Politik, fragen nach der Bedeutung der afrikanischen Kultur in diesem Prozess, regen ein neues Verständnis von Kultur an, fragen aber trotzdem auch nach dem besonderen afrikanischen Proprium des Christentums in Afrika und kritisieren darin zugleich die Dominanz westlicher Wissensproduktion. Aufgrund mangelnder Französischkenntnisse wird nur auf englisch-schreibende TheologInnen oder solche Bezug genommen, die ins Englische oder Deutsche übersetzt wurden. Erwähnt werden muss aber auch die Publikation des lutherischen Pfarrers aus der Demokratischen Republik Kongo, Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crose. Christianisme, et reconstruction de l’Afrique*, Paris 1993. Eine Problematisierung der Frage, wer ein(e) afrikanische(r) Theologe/in ist, und die Aufnahme der entsprechenden Diskussion wird im Folgenden ausgeklammert. Unter den erwähnten AutorInnen finden sich auch eine Amerikanerin, Stinton, und ein Niederländer, Wijsen, die beide seit Jahren an Universitäten in Afrika unterrichten und mit theologischen Arbeiten in Afrika befasst sind.

Die Formate der Veröffentlichungen, auf die hier rekurriert wird, sind unterschiedlich: Bei T. S. Maluleke werden verschiedene Aufsätze des Autors herangezogen. Meiner Beobachtung nach besteht das „Werk“ vieler afrikanischer Theologen – aus sehr einsichtlichen Gründen, aber zum gelegentlich vernommenen kritischen Bedauern mancher WissenschaftlerInnen des globalen Nordens – oft nicht aus der Publikation von Monografien, sondern schlägt sich in Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden nieder. Aus diesem Grund sind auch Konferenzbände wie „African Theology Comes of Age“ wichtig. Hier wird der gegenwärtige Stand der Diskussion einer Sachlage gebündelt, was das Defizit, das durch das Fehlen von Monografien entsteht, ausgleicht. Dass die Monografie von S. Matondo-Tuzizila so umfangreich ist, ist nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, dass sie als Dissertationsschrift an der Universität Innsbruck entstanden ist und dem Autor somit für einige Jahre Zeit, Mittel und v. a. Zugang zu Archiven, Verlagen und Bibliotheken zur Verfügung gestellt wurden. Nicht behandelt werden können hier trotz ihres enormen rekonstruktiven Potentials feministisch-theologische Ansätze aus Afrika. Als Einführung verweise ich auf M. A. Oduyoye und ihre Veröffentlichung „Introducing African Women’s Theology“ (Sheffield 2001).

Aus den eigenen Quellen trinken: Inkulturations- und Befreiungstheologien neu denken

Obwohl primär aus der Tradition der Schwarzen Theologie und der Kairos-Theologie kommend ist es gleichwohl ein Kernanliegen des an der UNISA in Pretoria lehrenden reformierten Theologen *Maluleke*, beide theologischen Traditionen in Afrika, die „Schwarze“ Befreiungstheologie und die „Afrikanische“ Kultur-Theologie, kritisch weiter zu entwickeln (*Maluleke*, *Half a Century*). Politik *und* Kultur nehmen bei ihm einen hohen Stellenwert ein. Wie bei Magesa zeigt sich eine differenzierte Wahrnehmung von Kultur, wenn *Maluleke* jene Ansätze kritisiert, die „Kultur“ als statisches, monolithisches und ungeschichtliches Gebilde verstehen und mit dieser Konstruktion bestimmte Interessen verbinden. Afrikanische Politiker beispielsweise propagierten häufig eine Renaissance „der afrikanischen Kultur“ und verschleierten dabei bestehende soziale, wirtschaftliche und politische Missstände. Staatliche Versicherungsagenturen etwa benutzten die Tradition des Ubuntu, den afrikanischen Geist der Solidarität, um die Bevölkerung zur Einzahlung in öffentliche Kassen zu bewegen (*Maluleke*, *African Theologies*, 12). Neben dieser scheinbaren Aufwertung *der* afrikanischen Kultur gebe es eine Abwertung, die *die* afrikanische Kultur als Kontrastfolie der Moderne benutze. So der Politikwissenschaftler Sono: „Die afrikanische Kultur ist eine statische Kultur, die ekstatisch ihre Vorfahren verehrt, indem sie sie krampfartig lobpreist. Ja, schauen wir dem ins Auge, wir verehren unsere Vorfahren, krönen unsere politische Führer, jammern über unsere kämpfende Elite und verachten unsere ‚Wissenschaftler‘. Unsere Ethiker fallen

durch Absenz, ja Nicht-Existenz auf. Moralisten gibt es zwar jede Menge, aber ihre Moralphilosophie ist so brauchbar wie der Kopf einer Fliege“ (zitiert nach Maluleke, *Half a Century*, 9, Übersetzung CJ).

Beide Positionen, die der Romantisierung wie die der Verwerfung *der* afrikanischen Kultur, basieren laut Maluleke auf derselben Vorannahme einer einheitlichen, unveränderlichen afrikanischen Kultur. Diese sei letztlich das Produkt westlicher Wissensdiskurse des 19. und 20. Jh., die eine afrikanisch-kindlich-prämoderne Kultur als Gegenbild für die westlich fortgeschrittene Kultur konstruiert habe. Differenz sei das konstitutive Merkmal dieser Wissensproduktion; kulturelle Austausch- und Hybridisierungsprozesse würden nicht berücksichtigt.

Für Maluleke selbst ist das Phänomen des Widerstands ein konstitutives Merkmal von Kultur. Eine Form des Widerstands sei das Nicht-aus-der-Kultur-Herauswachsen-Wollen von AfrikanerInnen – ein Verhalten, das nicht die Irrationalität oder Rückständigkeit von AfrikanerInnen beweise, sondern in der Ablehnung einer erniedrigenden Verwestlichung gründe. Indem Maluleke den Widerstand als wesentlichen Bestandteil der afrikanischen Geschichte und Kultur wertet, erhält bei ihm „Kultur“ gesellschaftliche und politische Bedeutung. Vor allem in Malulekes Aufsätzen zur Geschichtsschreibung und in seinem Interesse an einer „Oral History“ kommen diese Widerstandsphänomene zur Geltung. Hier sind die Subalternen mit ihren offenen oder verdeckten Formen des Widerstands Akteure „afrikanischer“ Kultur und Geschichte (Maluleke, *Historical Quest*).

Malulekes Weiterentwicklungen zum Befreiungs-Paradigma werden besonders in seiner Auseinandersetzung mit der Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika (TRC) deutlich (Maluleke, *Dealing Lightly?*; Maluleke, *Reconciliation*). Kritisch weist er darauf hin, dass die Kirche in Übernahme politischer Verantwortung beim Wiederaufbau die Tradition der Kairos-Theologie und damit ihre prophetische Stimme nicht über Bord werfen dürfe.

Ein besonderes Kennzeichen der Aufsätze von Maluleke ist, dass sie häufig mit „Unconcluding Thoughts“, „Some Implications“ o.ä. enden. Sie sind wohl weniger Ausdruck von Ratlosigkeit als bewusster Verzicht auf *die Lösung* und zeigen hierin Parallelen zur afrikanischen Literatur der postkolonialen Phase seit den 1990er Jahren (Veit-Wild, 1999).

Auch Maluleke hinterfragt, zer-setzt, geht nicht mehr von essentialistischen Wahrheiten aus und setzt ans Ende statt Lösungen „implications“ und Herausforderungen. Damit enttäuscht er Erwartungen. Aber zugleich erscheint dies als besonderes Kennzeichen seiner Theologie des Wiederaufbaus, die kritisch, vorsichtig und differenziert bleibt, statt neue Wiederaufbau-Mythen zu propagieren.

African Theology Comes of Age: Theologische Ansätze im Licht gegenwärtiger Herausforderungen weiter entwickeln

Das „Ecumenical Symposium of Eastern African Theologians“ (ESEAT) ist neben der „Association of Theological Institutions of Eastern Africa“ (ATIEA) die wichtigste theologische Gesellschaft in Ostafrika und hat einen wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung von theologischen Curricula sowie auf kontextuelle theologische Themen. Die meisten Veröffentlichungen des ESEAT werden durch Paulines Publication in Nairobi veröffentlicht.

Der Titel des jüngsten, von *L. Magesa* herausgegebenen Konferenzbandes des ESEAT, „African Theology Comes of Age“, wirkt zunächst wie ein Gegensatz zu dem kritisch-analytischen Ansatz Malulekes, vermittelt er doch den Anschein, als sei die Afrikanische Theologie erwachsen und gar „gesetzt“ geworden. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass auch die Konferenz des ESEAT gegenwärtige Herausforderungen kritisch theologisch reflektiert und die Verantwortung für Gesellschaft und Politik als wesentliche Aufgabe für Theologie und Kirche betrachtet. Das „Revisiting“ im Untertitel, also die Rückschau, bezieht sich nicht wie bei Maluleke darauf, dass die zwei Theologien – die der Befreiung und die der Kultur – auf neuere Herausforderungen hin reflektiert werden. Einer Revision werden vielmehr Themen unterzogen, die seit dem Bestehen des ESEAT 1987 das theologische Arbeiten bestimmten und zu denen das ESEAT seither thematische Konferenzbände veröffentlicht hat: Christologie, Ekklesiologie, Ethik, Gemeindeaufbau, Ökumene, Gerechtigkeit, Friede, HIV/Aids. Für den ESEAT markieren diese Themen und das Corpus von afrikanisch-theologischer Literatur, das sich darum gebildet hat, letztlich den spezifischen afrikanischen Zugang zur Theologie und die Besonderheit der Kirche in Afrika. „African Theology Comes of Age“ macht als Jubiläumsband des ESEAT die Entwicklung einzelner theologischer Topoi deutlich. Auf drei Aufsätze und zugleich Topoi gehe ich im Folgenden näher ein:

Am Anfang des Aufsatzbandes steht der Beitrag „Africa’s Contribution to Christology“ von *D. Stinton* (*Magesa*, 13–34). Die Christologie ist ein Thema, das in der afrikanischen Theologie schon früh eine zentrale Rolle spielt und mit dem sich das ESEAT 1989 in seiner ersten Veröffentlichung auseinandergesetzt hat (*Mugambi/Magesa*, Jesus). Ch. Nyamiti u. a. thematisierten insbesondere die Kontextualisierung der Christologie durch ihre Verortung in traditionellen Ahnenvorstellungen. Positiv sei, so Stinton, dass neuere afrikanische Arbeiten zur Christologie den Inkulturations- und Befreiungsansatz verbänden. Anders als christologische Arbeiten aus Südamerika – von Sobrino, Segundo oder Boff – seien afrikanische Ansätze aber weltweit kaum bekannt. Ferner ließen afrikanische Christologien gegenwärtige Herausforderungen zu sehr außer Acht. So mangle es etwa an vergleichenden Studien zur Christologie in traditionellen Kirchen und in pentekostalen und afrikanisch-unabhängigen Kirchen sowie zur Christologie eines „prosperity gospel“. Darüber hinaus vermisst Stinton eine

christologische Reflexion von Themen wie Ehe und Familie, interreligiöser Dialog, ethnische Konflikte, Umweltfragen, HIV/Aids oder politische Führungsverantwortung.

Nach der Christologie beschäftigte sich das ESEAT 1990 mit der Ekklesiologie (Mugambi/Magesa, Church) und damit mit der Frage, wie die Kirche in Afrika genuin afrikanisch und für die Menschen in Afrika da sein kann. Seither hätten, so der katholische Theologe aus Nigeria *A. E. Orobator* in seinem Beitrag „The Future of Ecclesiology in Africa“ (*Magesa*, 35–44), enorme gesellschaftliche und politische Veränderungen stattgefunden, die die Ekklesiologie in besonderer Weise tangierten. War vor 20 Jahren die Unabhängigkeit der afrikanischen Kirchen und daher die Besonderheit *afrikanischer* Kirchen leitendes Thema, liege die Herausforderung heute – geradezu umgekehrt – darin, dass sich afrikanische Kirchen aufgrund der Globalisierung nicht mehr als rein kontextuell-isolierte Größen verstehen könnten. Vielmehr hätten Themen der globalen Gemeinschaft unmittelbaren Einfluss auf lokale Kirchen, wie es etwa die Diskussion um die Rechte Homosexueller und die Übernahme kirchlicher Ämter durch homosexuelle PfarrerInnen in der Anglikanischen Kirche (41) zeige. Wie bei Maluleke wird also auch hier die These von Kulturen als abgeschlossenen isolierten Größen hinterfragt. Ferner habe auch die Demokratisierung vieler afrikanischer Länder in den 1990er Jahren die Ekklesiologie beeinflusst: Die Rolle der Kirche in der Gesellschaft könne sich nicht mehr auf karitative Tätigkeiten beschränken, sondern erfordere ein umfassenderes Engagement in Gesellschaft und Politik. Die politische Demokratisierung habe ferner die strenge hierarchische Verfasstheit der Kirche hinterfragt und die Laien gestärkt (39 f.).

Der Beitrag Orobators endet mit einem engagierten Plädoyer an die Kirchen, ihre dogmatischen Diskurse nicht zu „dis-inkarnieren“ und die Relevanz in der Welt nicht zu verlieren, sondern zusammen mit anderen sozialen Einrichtungen weltweit den globalen ökologischen, gender- und bioethischen u. a. Herausforderungen zu stellen.

In eine ähnliche Richtung zielt der Artikel „Moral and Ethical Issues in African Christianity“ von *L. Magesa* (*Magesa*, 45–56). Er rekurriert auf die Aufsatzsammlung des ESEAT von 1992, „Moral and Ethical Issues in African Christianity“ (Mugambi/Nasimiyu-Wasike). Auch Magesa sieht in der Globalisierung eine wesentliche Herausforderung, gerade in moralisch-ethischer Hinsicht. Durch sie würden angesichts von Armut, ausbeuterischen ökonomischen Strukturen und Umweltproblemen mittels kommunikativer Massenmedien der allgemeinen Öffentlichkeit die kulturellen und zivilisatorischen Werte der westlichen Welt in afrikanischen Ländern zur Nachahmung aufgezwungen. Diese Werte seien mitunter destruktiv, insbesondere im Bereich der Sexualethik, und führten nicht zuletzt zum immensen Problem von HIV/Aids (50). Die Pointe dieser Äußerung Magesas liegt nicht in der für westliche Ohren sehr moralistisch klingenden Kritik an der sexuellen Freizügigkeit des Westens oder in einem Plädoyer für den Gebrauch von Kondomen (54). Vielmehr zeigt Magesa, dass die „Geißel“ HIV/

Aids vom Westen dafür benutzt wird, Afrika als rückständigen Kontinent darzustellen. Es werde nicht erkannt, dass es sich hier um eine weltweite gemeinsame ethische Herausforderung handle: „[...] this worldwide scourge of HIV/AIDS has been used as a pretext to slander African humanity and dignity, often by projecting all kinds of moral failures onto the peoples of the continent. But the pandemic spreads an example of the fact that today’s moral questions are not only local but global in implication, and must be faced on that level“ (54f.).

Wie Orobator betont Magesa die Notwendigkeit, die Laien zu stärken. Ethische Diskussionen sollten auf der Ebene der Menschen in ihren täglichen Lebensprozessen sowie auf politischer Ebene geführt werden (55). Die Kirche müsse ihrer gesellschaftlichen und politischen Aufgabe nachkommen sowie die Moralthologie „popularisieren“.

Nur am Rande sei hier bemerkt, dass Magesa (Dialogue Debate) als einer der ersten in jüngerer Zeit das Thema des Interreligiösen Dialogs aufnimmt und seine Relevanz für den afrikanischen Raum deutlich macht. Er baut dabei auf Überlegungen der diesbezüglichen Pionierarbeit von F. Wijsen (2007) auf, der angesichts der drei Größen Christentum, Islam und Traditionelle afrikanische Religionen, ihrer eher zu- als abnehmenden Relevanz und ihrer parallelen Revitalisierungsprozesse im afrikanischen Raum einen ganzheitlichen Dialog zwischen diesen drei Religionen als besonders notwendig erachtet. Wijsen selber ordnet diesen Dialog und seine Reflexion dem Rekonstruktionsparadigma zu (Wijsen, 237).

Offenbarung als konkretes geschichtliches und kontextuelles Ereignis: die Besonderheit christlicher afrikanischer Identität als Basis für gesellschaftliches Engagement

Einen gänzlich anderen Zugang zum Thema Kultur, zur Frage nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche und zum besonderen afrikanischen Spezifikum von Theologie, Christenheit und Kirche in Afrika wählt der kongolesische katholische Theologe *S. Matondo-Tuzizila*. In seiner umfassenden deutschsprachigen Monografie „Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie“ setzt er sich mit einer Frage auseinander, die der nach dem Beitrag der Kirchen und der Christenheit zur Gestaltung von Gesellschaft und Politik letztlich vorausgeht: Sind das Christentum als fremde „Religion der Weißen“ (72) und die afrikanische Kultur, sind also ChristInsein und AfrikanerInsein miteinander vereinbar? Diese Spannung ist dem Christentum in Afrika von Anfang an inhärent, prägt die Erfahrung afrikanischer ChristInnen und wurde im Lauf der Geschichte kontrovers diskutiert. Genau in dieser Spannung liege die Besonderheit der afrikanischen Christenheit. Folglich hätten AfrikanerInnen eine „doppelte Treue“ entwickelt – zur afrikanischen Kultur einerseits und zum Christentum andererseits. Sie sei das „Strukturprinzip und Glaubwürdigkeitskriterium“ des „afrikanischen Bewusstseins vom Christlichen“ (19).

Ausführlich schildert der Autor im ersten Teil des Buches Phänomene der „entschlossenen Ablehnung“ des Christentums sowie der „bedingten Zustimmung“ zu ihm und erklärt, dass genau dieses Ringen konstitutiv sei für das Christentum in Afrika: Die „Zustimmung“ könne „nur auf dem Hintergrund der Ablehnung“ des Christentums in Afrika richtig interpretiert werden (24).

Der zweite Teil der Monografie fragt nach einer afrikanischen Theologie, die diesem afrikanischen Bewusstsein vom Christlichen gerecht werden kann, und untersucht zu diesem Zweck das Inkulturations-, das Befreiungs- und das Rekonstruktionsparadigma. All drei werden jedoch verworfen: Das Inkulturationsparadigma konstruiere sowohl die Kultur als auch den christlichen Glauben als übergeschichtliche Größen, „verdingliche“ dadurch die Offenbarung und verliere den Bezug zur konkreten geschichtlichen Glaubenserfahrung afrikanischer Christen (614). Auch das Befreiungsparadigma verliere den geschichtlichen Bezug, denn es verabsolutiere Armut und Erlösung als Zustand: „Gott wird in der Befreiungspraxis Realität und existiert dort nicht, wo eine solche fehlt“ (616). Das Rekonstruktionsparadigma „wird [zwar] dem christlichen Bewusstsein der Afrikaner darin gerecht, dass es den Glauben konsequent als eine Weise der Auseinandersetzung mit dem Wechsel der Erfahrungen in der Geschichte begreift“ (617). Zu kurz komme hier jedoch die Glaubenserfahrung der Afrikaner als Ort, „wo Gott real spricht“ (617).

Mit seiner geschichtlichen Perspektive kommt das Paradigma der Rekonstruktion dem Ansatz Matondo-Tuzizilas selbst am nächsten. Der Autor geht von der Offenbarung aus und versteht diese als „Ereignis nicht nur *in* der, sondern auch *vor* allem *durch* die Geschichte“ (417). „Geschichte“ und „Kontext“ lösen bei Matondo-Tuzizila die „Kultur“ ab. Gott offenbare sich durch die Geschichte und in einem konkreten Kontext. Mit der Wahl des Begriffs „Kontext“ will Matondo-Tuzizila bewusst „den Einengungen aus den Paradigmen der Inkulturation und der Befreiung abhelfen: Theologische Relevanz ist nicht mehr einseitig nur den kulturellen Traditionen bzw. den wirtschaftlichen und soziopolitischen Gegebenheiten in der jeweils betreffenden Gesellschaft zuzusprechen, sondern vielmehr allen Komponenten zusammen, die das jeweilige Umfeld des Bekenntnisses zu Christus ausmachen“ (619). Dieses Verständnis von „Kontext“ wie von christlicher Offenbarung als Offenbarung durch die Geschichte begründet schließlich auch die politische und gesellschaftliche Verantwortung der Kirche und Theologie. Aber diese konkreten Konsequenzen streift der Autor nur am Rande mit dem Hinweis: „Gottes Offenbarung in seinem Sohn Jesus Christus steht somit in direktem Zusammenhang mit den Bemühungen der Kirchen um neue gesellschaftliche und politische Strukturen, die keine Ungerechtigkeiten mehr zulassen“ (613). Mit seiner Aufnahme des klassisch-europäisch geprägten Topos von Offenbarung und Geschichte, den er dann aber nach afrikanisch-theologischen Kategorien zu behandeln versucht, ist Matondo-Tuzizilas Beitrag sehr originell und bemerkenswert.

Zusammenfassung und Ausblick

In den skizzierten Weiterentwicklungen einer rekonstruktiven Theologie spiegeln sich die vielfachen Interpretationsmöglichkeiten des „re-“ von Re-konstruktion wider: Re-konstruktive Theologien können – das „re-“ als „gegen“ verstehend – die Widerstandsgeschichte betonen. Sie können aber auch die anhaltende Bedeutung von Tradition, Kultur und Geschichte hervorheben, interpretieren „re-“ also eher als „zurück“. Und schließlich können sie „re-“ im Sinne von Re-form verstehen, das Schaffen von etwas Neuem als Kernaufgabe der Theologie und Kirche betrachten. Oft lässt sich eine Synthese oder spannungsreiche Komposition aller drei mit dem „re-“ verbunden Implikationen finden.

Gleichwohl bleibt am Ende die Frage: Ist Rekonstruktion ein sachlich geeigneter Begriff für eine afrikanische Theologie heute? Soll wirklich etwas wieder aufgebaut werden? Oder soll nicht der breite politische, soziale, kulturelle und religiöse gegenwärtige afrikanische Kontext unter christlich-theologischen Maximen für die Zukunft gestaltet werden? Und müsste es dann nicht eher eine Theologie der Konstruktion als der Rekonstruktion sein? D.h. eine Theologie, die ausgerichtet ist auf die Möglichkeiten des Lebens (und Überlebens) in Afrika und die zu diesem Ziel alte Wurzeln und Traditionen ebenso auslotet wie Widerstands- und Widerspruchsnotwendigkeiten sowie Entwicklungsbedarf.

Wesentliche theologische Herausforderungen, die m. E. erst ansatzweise aufgenommen wurden und einer intensiveren Beschäftigung im Sinne einer solchen konstruktiven Theologie bedürfen, sind: das Phänomen der Pfingstkirchen und die pfingstlichen Einflüssen auf die klassischen konfessionellen Kirchen in Afrika; die soziopolitischen Probleme in Afrika wie Korruption, Despotismus, Brutalität und Gewalt; innerkirchliche Strukturen und Konflikte wie die häufig wahrnehmbare starke hierarchische Orientierung und die untergeordnete Rolle der Laien; und nicht zuletzt die noch am Anfang stehende Diskussion der Frage nach dem Friedensbeitrag der Religionen in Afrika.