

Gemeinschaftserfahrung im weltanschaulichen Wandel

Dieser Beitrag versucht einen Einblick in afrikanische Beobachtungen und Überlegungen zur Gemeinschaftserfahrung zu geben, die reflektiert werden auf dem Hintergrund des weltanschaulichen Wandels in afrikanischen und westlichen Gesellschaften. Die Hypothese lautet: Das Verständnis von Gemeinschaft ist abhängig von der Weltanschauung in dem jeweiligen kulturellen Kontext. Das Thema wird zunächst in drei analytischen Kapiteln entwickelt: Das erste befaßt sich mit der traditionellen monistischen Weltanschauung, das zweite mit der nach Afrika importierten dualistischen Weltanschauung und das dritte mit den Auswirkungen der heutigen pluralistischen Welt. Im vierten programmatischen Kapitel folgen dann einige theologische Überlegungen zu der kreativen Spannung, die zwischen Kultur und Reich Gottes besteht. Es wird dabei postuliert, daß die Inspiration des Gottesreichs nicht eine neue „christliche“ Weltanschauung hervorbringt, wohl aber eine spirituelle Herausforderung für alle Kulturen ist. Abschließend stellen wir einige Fragen nach der Bedeutung dieser Analyse für die Rezeption der Communio-Ekklesiologie im Kontext des Aufbaus kleiner christlicher Gemeinschaften, das heißt, der afrikanischen Basisgemeinschaften.

Familien in einer monistischen Weltanschauung

In meinem Beitrag möchte ich mich besonders auf den protestantischen Theologen Harvey J. Sindima aus Malawi beziehen, der in seinen jüngsten Veröffentlichungen¹ die afrikanische Auffassung von der Gemeinschaft des Lebens zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hat. Seine Überlegungen können durchaus im Zusammenhang mit den Schriften anderer bekannter afrikanischer Wissenschaftler gesehen werden. Sindima stimmt mit vielen Afrikanern überein in der Feststellung, daß im Mittelpunkt des afrikanischen Weltverständnisses das Leben steht. Das Leben ist die wichtigste Kategorie im Selbstverständnis des Afrikaners, und es bildet den grundlegenden Rahmen für jede Interpretation von Welt, Mensch, Natur und Gottheit. Der Prozeß des Lebens schließt eine Tendenz zur Selbstüberschreitung ein, deren Ziel die Fülle des Lebens ist. Im menschlichen Bereich gelangt der Prozeß des Lebens zur Fülle, wenn Menschen untereinander wie auch mit den übrigen Geschöpfen und mit der Erde selbst in einem lebendigen Austausch stehen. Menschen verwirklichen ihre eigene Fülle, wenn sie die

solidarische Bündnishaftigkeit („bondedness“) des Lebens verwirklichen. Sindima zitiert Vincent Mulago, wenn er schreibt:

„Es ist das Leben insgesamt, das individuelle Leben insofern, als es von jedem existierenden Wesen empfangen wird, das gemeinschaftliche oder kollektive Leben insofern, als jedes Wesen aus einer gemeinsamen Lebensquelle schöpft... Es ist das Leben, wie es sich herleitet aus der Quelle aller Lebenskraft, wie es hinstrebt zu dieser Kraft, wie es von ihr ergriffen wird und wie es sie ergreift.“²

In der afrikanischen Weltsicht, so Sindima, verweist das Wort Gemeinschaft auf mehr als eine Vereinigung von Einzelwesen. Schon der Ausdruck selbst legt den Gedanken an Bündnis und Verbundenheit nahe. Er verweist auf das konkret vollzogene Leben in Gemeinschaft im Austausch miteinander und mit der Natur. Die einzelnen Personen sind keine einander fremde Individuen. Das gemeinsam geteilte Leben führt zu Verständnis und Verantwortung füreinander, zum Bewußtsein der wechselseitigen Abhängigkeit, das heißt zur Reziprozität. Den Prozeß der gegenseitigen Verantwortung faßt Sindima mit den Worten von F. Eboussi Boulaga zusammen:

„Was einem geschieht, geschieht allen. In einer solchen Beziehung geht es um die Wiedererrichtung der Gemeinschaft, die neue Belebung des Lebenskreislaufs, damit das Leben auch weiterhin sich selbst überschreiten, Barrieren durchbrechen, die Intervalle oder das Nichts überbrücken und in Fülle pulsieren kann... Wir müssen jeden Bruch der Harmonie, jede Wunde und Verletzung heilen. Wir müssen Wiedergutmachung fordern für uns selbst, weil wir nicht nur wir selbst sind, und für andere, weil die anderen auch wir selbst sind, das Was-und-Wer unserer Präexistenz und unseres Fortlebens.“³

Gemeinschaft geht, wie bereits gesagt, weit über die konkrete menschliche Gemeinschaft hinaus. Sie umfaßt die Lebenden, die Toten und die noch nicht geborenen Kinder. Die Gesamtheit der Natur, die sichtbare wie auch die unsichtbare Welt gehören zur kosmischen Gemeinschaft des Lebens. Leben ist ein Mysterium, das niemals voll und ganz begriffen werden kann; es entzieht sich unserer Lebenserfahrung, die immer begrenzt ist. Sindima nennt Leben ein übergreifendes Symbol. Grundlegend für das Leben ist die biologische Existenz, die sich in Blut, Atem, Gesundheit, Wohlergehen und Fortpflanzung als Lebenskraft äußert. Leben ist aber auch Fülle und Einheit, Harmonie und Frieden und schließlich das Göttliche selbst. Wird das Leben fortgenommen, sagt Sindima, dann hat die Welt jeglichen Sinn verloren.

Zweifellos wäre es bereichernd, sich mit Einzelheiten in der Vielfalt des Gemeinschaftsaufbaus der traditionellen Familien, Sippen, Verwandtschafts-, Initiations- und Altersgruppen, im Bereich der Führerschaft, der militärischen Vereinigungen, der rituellen Gesellschaften, der Totemgruppierungen usw. näher zu befassen⁴. Ein weiteres relevantes Thema wäre die Beziehung zwischen „Ich“ und „Wir“. Für den Zweck dieser eher skizzenhaften Darstellung aber mag die summarische Feststellung genügen, daß alle diese Strukturen und Funktionen auf den traditionellen Mythen und der monistischen Auffassung von der Unteilbarkeit des Lebens basieren. Joseph Nyasani von der Universität Nairobi drückt seinen philosophischen Ansatz wie folgt aus:

„So wie Seele und Leib in eine psychosomatische Beziehung zueinander treten und an Prozessen der wechselseitigen Einwirkung beteiligt sind, so ist das Leben der Afrikaner mit ihren unsichtbaren Geistern verwoben ... Das Leben scheint also monistisch interpretiert zu werden und auf eine Weise, nach der die Wirklichkeit (das Sein mit Lebenskraft) fortwährend dynamisch und sich selbst regenerierend gestaltet wird und dadurch aus eigenem Antrieb Werte des wechselseitigen Interesses, des wechselseitigen Beistands und der wechselseitigen Harmonie hervorbringt. Das gesamte ontologische Gefüge scheint daher auf einer gemeinsamen Grundlage zu ruhen – der wechselseitigen Beteiligung an der Lebenskraft, wie sie von der Tradition vorgegeben ist.“⁵

Menschlich-kosmische Familien stehen in Wechselbeziehung durch sozio-religiöse Reziprozität (bondedness), die inspiriert wird von der Lebenskraft und deren Ziel die Fülle des Lebens ist.

Gemeinschaften in einer dualistischen Weltanschauung

Harvey Sindima ist überzeugt, daß die Afrikaner mit den ihnen aufgedrängten kulturellen Sichtweisen der westlichen Welt aufhören, die Welt vermittels ihres eigenen kulturellen Systems zu verstehen. Die Übernahme einer mechanistischen Weltsicht läßt die traditionelle Auffassung von der solidarischen Verbundenheit des Lebens nicht mehr als eine systematisch aufgebaute Logik erscheinen, die im afrikanischen Leben sinnvoll ist. Die mechanistische Perspektive, die Afrika heute prägt, hat seiner Meinung nach ihren Ursprung in der Philosophie und Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts mit Denkern wie Descartes, Bacon und Newton. Die Welt wird reduziert auf quantitative physische Phänomene, die verstandesmäßig zu begreifen sind. Die Gesellschaft wird verstanden als ein Riesenapparat, in dem Natur und Menschen gleicherweise objektiviert werden. Die Menschen werden als Individuen gesehen, deren Wechselbeziehung lediglich nach den Kriterien von Funktion und Nützlichkeit bewertet wird. Der Mythos von Fortschritt und unbegrenztem Wachstum führt zur Ausbeutung von Ressourcen und Menschen. Diese neue Ideologie liegt auch dem Kolonialismus zugrunde, der die afrikanische Kultur destabilisierte. Was die Gemeinschaft als Schwerpunkt unseres Themas anbetrifft, müssen wir mit Sindima sagen: „Eine mechanistische Gesellschaft läßt die Bande zerbröckeln, die die einzelnen und ihre Gemeinschaften miteinander und mit dem Kosmos verbinden.“⁶

Außer der westlichen mechanistischen Weltsicht gibt es allerdings noch einen weiteren einflußreichen Faktor des Kulturwandels, der hier erwähnt werden muß, und zwar die christliche Religion. „Das Christentum kam, obwohl ein Phänomen des Mittleren Ostens, im vorigen Jahrhundert als wesentlicher Bestandteil westlicher Kultur und Zivilisation nach Afrika.“⁷ Die Feststellung Sindimas bedarf noch einer Präzision hinsichtlich dieses „wesentlichen Bestandteils“. Wir werden uns dieser Frage vom Standpunkt eines kritischen Missionars wie auch von den Überlegungen eines afrikanischen Theologen her annähern.

Elmer S. Miller, ein amerikanischer Missionar, analysiert den Konflikt zwischen den unterschiedlichen Weisen der Welterfahrung westlicher Missionare einerseits und der jeweiligen einheimischen Bevölkerung andererseits. Er kommt zu dem Schluß, daß Missionare nicht allein das Evangelium predigen, sondern zugleich auch Vermittler der Säkularisierung sind:

„Bei dem Missionar bilden naturalistische Überzeugungen die strukturierende Basis seines Verständnisses der großen Mehrheit der alltäglichen Ereignisse und Erfahrungen. Statt traditionelle supranaturalistische Überzeugungen zu stärken oder zu verbreiten, unterstützt der Missionar tatsächlich eher die zahlreichen naturalistischen Orientierungen, die der westliche Mensch den nichtwestlichen Kulturen gewöhnlich aufzwingt. Von ihrer eigenen Sozialisierung in einer weitgehend säkularen Gesellschaft her gestehen Missionare den supranaturalistischen Überzeugungen und Handlungsweisen im Grund eine eher unbedeutende Rolle in der Beschreibung und Erklärung der alltäglichen Ereignisse im menschlichen Dasein zu. Für sie, die Missionare, ist der Schauplatz des unmittelbaren übernatürlichen Eingreifens beschränkt auf Ereignisse vergangener Zeiten (wie etwa die ‚Schöpfung‘ und in den entsprechenden Zeiten des Alten und Neuen Testaments die ‚Offenbarungen‘) oder auf individuelle Erfahrungen, die sie nicht so ohne weiteres auf naturalistische Ursachen zurückführen können.“⁸

Der afrikanische Standpunkt läßt sich mit den Worten Peter Kijangas, eines lutherischen Theologen aus Tanzania, zusammenfassen, der in seiner Doktorarbeit unter Berufung auf den methodistischen Theologen Agdegbola aus Nigeria sagt:

„Die christliche Theologie brachte der christlichen Kirche in einer afrikanischen Gesellschaft den Dualismus. Bekehrung bedeutete, insbesondere in der protestantischen Kirche, zugleich die Übernahme der Auffassung, daß man das Leben in zwei antagonistische Bereiche, den spirituellen und den materiellen Bereich, unterteilen kann. Gott wird dargestellt als Vater, der sich für den spirituellen Bereich interessiert und über diesen herrscht. Nunmehr wird die Gesellschaft als ein von Gott unabhängiges Gebilde betrachtet, und sie erhält in der Tat eine unbegrenzte Unabhängigkeit, wie sie die Bibel keineswegs rechtfertigt. Dieser Dualismus hat bei vielen Christen den permanenten Eindruck erweckt, die gesellschaftliche Verantwortung in dieser Welt gehöre nicht zum spirituellen Bereich... Hoffnung und Ziel eines Christen seien, so hieß es, auf den Himmel gerichtet, und darum müsse er kämpfen, nicht aber um Dinge dieser Welt, die ohnehin vergehen würden.“⁹

Obwohl es im Hinblick auf Wirtschaft, Gesellschaft und Politik einige Unterschiede zwischen protestantischen und katholischen Standpunkten gibt, kann es doch keinen Zweifel darüber geben, daß die dualistische Welterfahrung in der westlichen Hemisphäre persische und jüdisch-christliche Wurzeln hat. Im Buch Genesis wird Gott nicht als eine Lebenskraft dargestellt, sondern als ein persönlicher Schöpfer, der zu seiner Schöpfung in Beziehung steht. Gott ist göttlich, und die Welt ist weltlich. Der Naturwissenschaftler und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker nennt die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments einen „anti-mythischen Mythos“. Er sagt:

„Weil Gott nun so hoch über alle Welt erhöht ist, ist alles in der Welt von derselben Art: es ist Geschöpf, es ist nicht Gott. So wurde gerade durch Gott die Welt entgöttert... Die Freiheit von den Göttern, die Entmythisierung des Denkens durch das Glauben befähigt den Menschen zur gestalten der Herrschaft inmitten der Natur. Nur vor diesem Hintergrund können wir, so scheint mir, auch die neuzeitliche Säkularisierung und den Wissenschaftsglauben verstehen.“¹⁰

Soweit es die katholische Kirche betrifft, gibt es noch einen weiteren Faktor, der den Dualismus begünstigte, und zwar die Reformation. Nach der Reformation begann die katholische Kirche sich selbst als eine vom Staat unabhängige *Societas perfecta* zu betrachten. Die katholische Christenheit wurde zu einer Subkultur gegenüber dem weltlichen Staat wie auch gegenüber dem Protestantismus. Diskussionen über das Verhältnis von Kirche und Staat wurden zu einem auffallenden Merkmal. Von diesem Zeitpunkt an erschien die katholische Kirche zunehmend als eine in ihrem rechtlichen wie auch theologischen Aufbau straff zentralisierte Organisation, die zugleich verstärkt ihre sakrale Natur betonte. Die Volksfrömmigkeit gab zwar immer noch der Einheit von Leben und Glauben den Vorzug (z.B. in den Prozessionen und in der Segnung von Vieh und Feldern); aber in den meisten Bereichen des alltäglichen Lebens gab es doch nicht nur die Trennung zwischen Kirche und Staat, sondern auch die Trennung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich. Die Trennung zwischen Glaube und Leben wurde mehr und mehr zum deutlichen Zeichen einer dualistischen Weltanschauung.

Diese westliche Form der Welterfahrung kam mit den Missionaren und den Kolonialmächten nach Afrika. Im Hinblick auf die Gemeinschaftsdimension fanden sich die traditionellen afrikanischen Familien, Sippen und Völker nunmehr mit zwei Gruppierungsmodellen konfrontiert. Da gibt es zum einen die gut durchorganisierten Missionsstationen und Außenstationen mit den ausländischen Missionaren, Ordensleuten und einheimischen Seelsorgern, Katechisten, Lehrern und Krankenschwestern. Eine wichtige Rolle spielen hier die religiösen Vereinigungen, wie etwa die Legion Mariens. Zum anderen gibt es die staatlichen Büros, Handelszentren, Pflanzungen, Bergwerke, Fabriken, wie auch die Armee, Polizei, politische Parteien, Freizeitgruppierungen usw.

Die Gemeinschaften der Kirche verkünden also einen sakralen Weg, der über die Religion, das heißt über moralische Gesetze und religiöse Rituale zum Heil der Seele und später zum Himmel führt. Die Gemeinschaften der Welt folgen den Gesetzen der Arbeit, das heißt des Handwerks, des Handels, der Wirtschaft, der Technologie, der Politik usw., die Wohl hier auf der Erde verheißen.

Gesellschaft und Individuen in einer nachchristlich pluralistischen Weltanschauung

Soviel ich weiß, wird der Ausdruck „nachchristlich“ in Afrika wenig gebraucht. Wo er in einigen Veröffentlichungen jüngerer Datums erscheint, wird er durchweg als alternative Bezeichnung für neue religiöse Bewegungen und unabhängige Kirchen verwandt¹¹. Diese Bewegungen sind eine Reaktion auf die dualistisch geprägten großen Missionskirchen, denen sie Gemeinschaften von familienhafter

Struktur und Größe gegenüberstellen, in denen das Leben monistisch in wechselseitiger Bindung und Abhängigkeit erfahren wird. In der westlichen Welt hingegen erscheint die Bezeichnung „nachchristlich“ oder „nachchristentümlich“ recht häufig. Ludwig Bertsch erklärt dazu:

„Nachchristentümlich sagt zunächst rein faktisch, daß jene auf Gegenseitigkeit beruhende Bindung von Glaube und Leben, Kirche und Gesellschaft, Religion und Politik, die Grundlage des Ordo christianus des Mittelalters war und die ‚christentümliche‘ Gesellschaft bestimmte, nicht mehr besteht.“¹²

Das Apostolische Schreiben Pauls VI. „*Evangelii nuntiandi*“ nennt den Bruch zwischen Evangelium und Kultur das Drama unserer Zeitepoche (20). Das mit der Aufklärung, der Säkularisation und der Modernität verbundene Nachchristentum betont Werte wie die rechtmäßige Autonomie der weltlichen Angelegenheiten, die Autonomie der Person, menschliche Freiheit, Würde der Frauen, Subjektivität. Es besteht eine Tendenz zur Auflösung traditioneller Gemeinschaften, einschließlich der Familie. Die Betonung liegt eher auf dem individuellen oder Einzel(Single)-Leben als auf einer dauerhaften Bindung in Gruppen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat es in der katholischen Kirche sehr ermutigende Versuche gegeben, dem Pluralismus in der modernen Welt positiv zu begegnen. Leider aber haben jüngere Entwicklungen dazu geführt, daß im Westen eine wachsende Zahl von Christen die Kirche verläßt und die verbleibenden Mitglieder das Gefühl haben, sich nur noch zum Teil mit ihrer Kirche identifizieren zu können. Viele kritische Christen empfinden es als unsinnig und unerträglich, gleichzeitig in zwei Plausibilitätsstrukturen leben zu müssen¹³.

Es ist bemerkenswert, daß neben dem Schwund an Kirchenmitgliedern in der westlichen Welt zugleich ein Wachstum von neuen religiösen Bewegungen festzustellen ist, von denen viele aus Asien, einige auch aus Afrika kommen. Dies ist ein Zeichen dafür, daß Christentum (und Sozialismus) nicht mehr generell als umfassende religiös-soziale Sinndeutungen des Lebens akzeptiert werden. New Age und fundamentalistische sektiererische Gruppierungen sind Hinweise auf eine neue, wenn auch fragwürdige spirituelle Suche über die rational erfahrbare Welt, über technische Errungenschaften, individuelles Konsumdenken und freizeitliche Selbstverwirklichung hinaus.

Die Gesellschaft ist individualistisch (einzeln) geworden, stark zergliedert und pluralistisch in bezug auf Werte. Die Kirchen und die religiösen Bewegungen drohen neben Wissenschaft, Technologie, Wirtschaft, Politik, Schulen, Kommunikation, Erholung, Kunst usw. zu einem Teilaspekt von lediglich marginaler Bedeutung zu werden. Evangelium und Kultur sind voneinander getrennt. Die Suche nach Lebenssinn ist für viele Menschen nicht mehr ein zentrales Anliegen; wichtig aber ist die Erfahrung von Vernunft, Macht und Selbstverwirklichung.

Naive theologische Erklärungen und oberflächliche Frömmigkeitsformen werden von aufrichtigen Frauen und Männern in Frage gestellt. Wissenschaftler, Soziologen und Psychologen haben die Magier verjagt und zumindest teilweise

auch den Priester ersetzt. Aber da es offensichtlich keine annehmbare umfassende Weltanschauung mehr gibt und die Identifizierung mit der in viele Teilbereiche zersplitterten Welt von heute immer schwieriger wird, geraten viele Menschen im Westen in Verwirrung und Angst und verlangen schnelle fundamentalistische Antworten¹⁴.

Reich Gottes und Kultur – eine Herausforderung

Die monistischen, dualistischen und pluralistischen Weltanschauungen stellen christliche Gemeinschaften überall in der Welt vor die grundlegende Frage: Geben Leben und Lehre Jesu Christi der Menschheit eine neue, umfassende Sicht der Welt? Die These dieses Beitrags lautet: Jesus hat keine neue Weltanschauung verkündet. Die biblischen Zeugnisse legen jedoch nahe, daß nicht das Streben nach dem Himmel das Wesentliche des Christentums ist, sondern vielmehr die Suche nach dem Gottesreich. Das Reich Gottes ist kein neues ideologisches System, sondern eine fortwährende spirituelle Herausforderung an die bestehenden Kulturen der Welt und eine Inspiration mit hohem Anspruch an die zur Evangelisierung berufenen christlichen Gemeinschaften und einzelnen Christen. Zur Erklärung und Veranschaulichung dieser These mögen die folgenden Überlegungen und Zitate dienen.

Die Bibel gibt keine Definition vom Reich Gottes, sondern spricht in Gleichnissen und Symbolen. Das Alte Testament verweist auf das „Reich“, im Neuen Testament spricht Matthäus, der sich an die Juden wendet, über das „Himmelreich“, Markus nennt es das „Reich Gottes“, und im Johannesevangelium ist die Rede von der „Fülle des Lebens“ (Joh 10, 10). Gottesreich bedeutet die Befreiung des gesamten Kosmos bereits jetzt und im Blick auf das Kommen Christi. Im Vertrauen auf den liebenden Vater und in Solidarität mit Brüdern und Schwestern hoffen die Jüngerinnen und Jünger Christi auf den „neuen Himmel und die neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3, 13). Das Reich Gottes ist weder der Himmel, denn es ist schon „mitten unter uns“ (Lk 17, 21), noch ist es ein irdisches politisches oder kirchliches System, denn es ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die Option für die Armen von zentraler Bedeutung für das Gottesreich ist (Lk 4, 18) und daß dies in erster Linie bedeutet, für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten (Mt 6, 33).

Theologen in Afrika haben die Kirche häufig zur Respektierung der traditionellen afrikanischen Kultur aufgerufen. Im Schlußdokument der Panafrikanischen Konferenz von Dritte-Welt-Theologen vom Dezember 1977 heißt es: „Im traditionellen System gab es keine Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen. Im Gegenteil, das Heilige wurde im Kontext des Weltlichen erfahren. Diese gesunde Verständnisweise unserer afrikanischen Gesellschaft muß von der

Kirche ernst genommen werden.“¹⁵ Bemerkenswert ist, daß die Dritte-Welt-Theologen in diesem Dokument nicht in Abrede stellen, daß es Dimensionen des Weltlichen und des Heiligen gibt, aber das Heilige wird im Weltlichen erfahren. Diese Feststellung überschreitet eine monistische Welterfahrung. „Evangelii Nuntiandi“ greift diese Frage auf, wenn es das Verhältnis zwischen Kultur und Reich Gottes zu klären versucht:

„Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen“ (20).

Die kreative Spannung, die zwischen Reich Gottes und Kultur besteht, wird von afrikanischen Theologen von verschiedenen Ausgangspunkten her angegangen. Einige dieser Theologen neigen dazu, das Evangelium anhand von Grundkonzepten traditioneller afrikanischer Kultur zu interpretieren. Anderen wieder geht es darum, Ausdrucksweisen für die Werte des Reiches Gottes zu finden, die in unmittelbarem Bezug zur konkreten afrikanischen Situation heute stehen. Harvey Sindima beispielsweise hat eine afrikanische Christologie entwickelt, indem er das Johannesevangelium vom Wort mit den malawischen Ausdrücken „moyo“ = Leben und „umunthu“ = Personsein, bzw. „die Bedeutung von Beziehungen in einer bestimmten Gemeinschaft“, oder „die Fülle menschlicher Qualitäten“ umschreibt. So würden die ersten Zeilen des Prologs des Johannesevangeliums in malawischer Interpretation lauten:

„Bevor alle Dinge erschaffen wurden, war das Leben, und das Leben war bei Gott und Gott ist das Leben. Dieses Leben war im Anfang bei Gott; alles wurde geschaffen durch Leben, und ohne Leben wurde nichts, was geworden ist. In Gott war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen... Und das Leben kam in die Welt in einem Menschen, der eine göttliche Natur und die Fülle menschlicher Qualitäten hatte...“¹⁶

Sehr verschieden von diesem Inkulturationsansatz, wenn auch nicht im Widerspruch zu ihm stehend, ist die Art und Weise, wie Jean Marc Ela, ein katholischer Befreiungstheologe aus Kamerun, sich dieser Frage als Pastor im heutigen Afrika stellt:

„Bei allem, was ich in pastoraler Hinsicht unternehme, frage ich mich: Besteht hier eine Gemeinschaft? Was ist zu tun, um eine Gemeinschaft wachsen zu lassen? Bin ich fähig, durch meinen vom Glauben geprägten Lebensstil ein Mensch zu sein, der versammelt und verwurzelt?... Wenn die Dynamik des Glaubens neu einsetzen soll, dann bedarf es der Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins gegenüber allen Ängsten, die das gemeinschaftliche Leben lähmen... Lebendige Mission geht einher mit der Sorge, in den Menschen die Fähigkeit zum Handeln und zum Kampf gegen Elend, Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu wecken. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, Gemeinschaften entstehen zu lassen, die sich der Not der Menschen auf der Suche nach einer Lebensverheißung zuwenden... So nimmt die Mission die Situation der Unterdrückung und der Ungerechtigkeiten als ständige Herausforderung an und bemüht sich, die brüderliche Gemeinschaft des Evangeliums neu zu entdecken... Aus verschiedenen Gründen werden manche Leute niemals zur Taufe oder zur Eucharistie gelangen; für sie ist die Gemeinschaft vielleicht das einzige Sakrament, an dem sie Anteil haben können.

In ihr und in ihrem Umkreis sind diese Menschen dazu berufen, die Werte des Reiches Gottes zu erleben.“¹⁷

Die grundlegende theologische Perspektive für das angesprochene Problem wird in einem Grundsatzpapier für die pastorale Erneuerung der katholischen Kirche in der Diözese von Kinshasa, Zaire, deutlich angesprochen. Darin heißt es:

„Von Anfang an gibt es eine Versuchung, die Kirche, Gemeinschaft der zu Jesus Christus Bekehrten, zu einer in sich geschlossenen Institution erstarren zu lassen, der man angehören müsse, um gerettet zu werden... sie (die Kirche) identifiziert sich mit dem Reich Gottes... Aber es gibt keine Identität zwischen dem Heil, dem Reich Gottes und der Gemeinschaft jener auf Erden, die die Kirche als sichtbare und organisierte Institution bilden... Diese sichtbare Gemeinschaft ist das Sakrament des Heils, das heißt das Zeichen, das hinweist auf dieses Heil, und das Werkzeug, das es verwirklicht... Diese theologische Reflexion führt uns dazu, die Dinge in der Perspektive Gott-Welt-Kirche, und nicht mehr in der gewohnten Perspektive Gott-Kirche-Welt zu betrachten... Die Kirche steht im Dienst dieses Planes Gottes für die Welt.“¹⁸

Fragen an die Communio-Ekklesiologie

Die eingangs bereits dargelegte Absicht dieses Beitrags war es, einige Beobachtungen und Reflexionen zu machen zur Bedeutung von Gemeinschaft im Kontext sich wandelnder Welterfahrungsweisen in afrikanischen und westlichen Kulturen und damit zusammenhängende programmatische Überlegungen zu der kreativen Spannung zwischen Kultur und Reich Gottes vorzutragen. Zu beantworten bleibt abschließend die Frage: Was bedeutet diese Analyse für die Rezeption der Communio-Ekklesiologie, insbesondere im Kontext des Aufbaus kleiner christlicher Gemeinschaften? Zumindest drei Optionen sind hier in Betracht zu ziehen.

1. Wir müssen uns bewußt sein, daß Communio-Ekklesiologie immer auf einem spezifischen kulturellen Hintergrund mit einer spezifischen Welterfahrung reflektiert wird. Wenn dieser Hintergrund dualistischer Natur ist, können Gemeinschaften nur als religiöse bzw. kirchliche Gemeinschaften gesehen werden, die, parallel zu weltlichen Gemeinschaften, mit dem Ziel des persönlichen Heils aktiv sind. Diese spiritualisierte Einstellung kann vielleicht zur Bildung von Gebetsgruppen führen, aber wohl kaum zur Entstehung und zum Wachstum von kleinen christlichen Gemeinschaften, die sich konkret auf die Probleme dieser Welt einlassen.

2. Kleine christliche Gemeinschaften können so aufgebaut werden, daß sie die traditionellen, familienhaften Gemeinschaften in mancher Hinsicht ersetzen. Obwohl dies völlig legitim ist, bleibt hier doch die Frage, ob ein solcher Inkulturationsprozeß allein zur Befreiung der Benachteiligten, insbesondere in unserer pluralistischen Welt, zu führen vermag.

3. Schließlich können wir uns für die Überzeugung entscheiden, daß die lebendige Dimension der Communio-Ekklesiologie unmittelbar aus der Vision des Gottesreichs kommt. In jeder Kultur wird es einige offene Gemeinschaften geben, die sich inspirieren lassen vom Wort Gottes, die ihre Entscheidung für die Armen treffen und nach Gerechtigkeit, Frieden und Integrität streben. Diese Gemeinschaften werden die monistischen, dualistischen und pluralistischen Welterfahrungen herausfordern und selbst herausgefordert werden. Die Gefahr, sich der Welt auf die eine oder andere Weise anzupassen, droht ständig. Sie kann nur in dem Bewußtsein überwunden werden, daß die Gottesherrschaft keine umfassende und ein für allemal geltende Weltanschauung ist, sondern eine Verheißung der Hoffnung wider alle Hoffnung, die Tag für Tag im wechselnden Kontext dieser Welt und im Horizont des kommenden Christus neu interpretiert, praktiziert und erprobt werden muß.

ANMERKUNGEN

¹ H. J. Sindima, Moyo: Fullness of Life. A Hermeneutic of the Logos in John's Prologue, in: Afr. Chr. Stud. 6 (1990) 4, 50–62; ders., Community of Life: Ecolog. Theol. in Afr. Perspektive, in: Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecolog., hg. v. Ch. Birch u. a. (Maryknoll 1990) 137–293; ders., Bondedness, Moyo and Umunthu as Elements of Chewa Spirituality: Organizing Logic and Principle of Life, in: Ultimate Reality and Meaning 14 (1991) 1, 8 ff.; A. C. Musopole, Toward a Theol. Method for Malawi, in: J. of Theol. for Southern Afr. 82 (1993) 37–44; zum ganzen: R. Horton, Patterns of Thought in Afr. and the West. Essays on Magic, Rel. and Science (Cambridge 1993). In diesem Zshg. muß auch erwähnt werden, daß einige afrik. Wiss. bestimmte Interpretationen des Begriffs Leben kritisieren, z. B. S. Okafor, Bantu Philosophy. Placide Tempels Revisited, in: J. of Rel. in Afr. 13 (1982) 2, 83–100.

² V. Mulago, Vital Participation: The Cohesive Principle of Bantu Community, in: Bibl. Revelation and Afr. Beliefs, hg. v. E. Kwezi Dickson u. a. (Maryknoll 1971) 138.

³ F. Eboussi Boulaga, Christianity without Fetishes: An Afr. Critique and Recapture of Christianity (ebd. 1984) 81.

⁴ D. Korsi, Concept of Community and Community Support Systems in Afr., in: Anthropos 75 (1980) 790 ff.

⁵ J. Nyasani, The Ontological Significance of „I“ and „We“ in Afr. Philos., in: Afr. Chr. Stud. 7 (1991) 1, 57.

⁶ H. J. Sindima, Community of Life 139. ⁷ Ebd. 142.

⁸ E. S. Miller, The Chr. Missionary: Agent of Secularisation, in: Missiology 1 (1973) 1, 99.

⁹ P. A. S. Kijanga, Ujamaa and the Role of the Church in Tanzania (Arusha 1978) 32 f.; M. L. Daneel, Quest for Belonging (Gweru 1987) 78 ff.

¹⁰ C. F. v. Weizsäcker, Die Tragweite d. Wiss. (Stuttgart 1964) 42, 47.

¹¹ G. C. Oosthuizen, Post-Christianity in Afr. A Theol. and Anthropol. Study (London 1968).

¹² L. Bertsch, Inkulturation d. chr. Glaubens in d. nachchristentüml. Ges. d. westl. Welt, in: Jb Mission (1987) 25 ff.

¹³ F. Köster, Evangelisierung in einer nachchr. Welt, in: Missio Korr. (1988) 1, 1 f.; 2, 1 f.

¹⁴ W. Fürst, Seelsorge in einer säk. Welt, in: Pastoralbl. (Köln) 39 (1987) 322–332; 40 (1982) 2–14, 102–114; ders., Perspektiven past. Erneuerung, Evangelisierung d. Kirche u. Gemeindebildung, ebd. 45 (1993) 301–311, 363–371.

¹⁵ K. Appiah-Kubi, S. Torres, Afric. Theol. en Route (Maryknoll 1979) 191 f.

¹⁶ H. J. Sindima, Moyo 57.

¹⁷ J.-M. Ela, Mein Glaube als Afrikaner. Das Ev. in schwarzafrik. Lebenswirklichkeit, in: Theol. d. Dritten Welt, Bd. 10 (Freiburg 1987) 19 ff.

¹⁸ La mission de l'Eglise à Kinshasa. Options pastorales (Kinshasa 1970), zit. n. L. Bertsch, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrik. Modell, in: Theol. d. Dritten Welt, Bd. 14 (Freiburg 1990) 52–54, 61.