

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Amin-Nitchè oder Jesus: Der Gemeinschaftsintellektuelle und
die Performativität des Wortes in der Theologie des
Palaverbaums

verfasst von | submitted by

Coffi Destin Mahu-Lolo Akpo

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 795

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Theologische Spezialisierungen

Betreut von | Supervisor:

Assoz. Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Helmut Jakob Deibl
Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	3
1 Die Theologie und die Theologie des Palaverbaums	6
1.1 Definitorische Ansätze der Theologie des Palaverbaums.....	6
1.1.1 Die Theologie im Allgemeinen.....	6
1.1.2 Der Palaverbaum	7
1.1.3 Eine Theologie des Palaverbaums?	10
1.2 Das Konzept der Theologie des Palaverbaums aus der Innenperspektive	12
1.2.1 Die Theologie des Palaverbaums ist der Schrei des afrikanischen Menschen ...	13
1.2.2 Theologie des Palaverbaums zwischen Befreiungstheologie und Befreiung der Theologie	15
1.2.3 Die Theologie des Palaverbaums ist eine Theologie des Handelns	17
1.3 Handlungsfelder der Palaverbaum-Theologie	20
1.3.1 Entwicklung.....	21
1.3.2 Inkulturation	23
1.3.3 Ekklesiologie	28
1.4 Zusammenfassung	31
2 Der Begriff des Wortes und die Performativität unter dem Palaverbaum	33
2.1 Das Wort in der Theologie des Palaverbaums	33
2.1.1 Definitorischer Zugang zum Wort.....	33
2.1.2 Tragweite des Wortes.....	37
2.1.3 Ausdrucksweisen des Wortes.....	39
2.1.3.1 Der Gesang.....	40
2.1.3.2 Das Märchen	42
2.1.3.3 Die Beschwörungen	44
2.2 Die Performativität des Wortes.....	46
2.2.1 Definitorische Ansätze der Performativität	46
2.2.2 Debatten um den performativen Diskurs.....	49
2.2.3 Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum	52
2.3 Amin, Nitchè und die Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum	55
2.3.1 Zu den Quellen von Amin, Nitchè im Zusammenhang mit Amen	55
2.3.2 Orte der Entfaltung der Vokabeln Amen, Nitchè und Amen	59
2.3.3 Tragweite der Performativität von Amin, Nitchè	62
2.4 Zusammenfassung	64
3 Was nennt man einen gemeinschaftlichen Intellektuellen?	
3.1 Hervorhebung eines Kontrastes und verschiedene Wahrnehmungen des gemeinschaftlichen Intellektuellen	65
3.1.1 Hervorhebung eines Kontrastes.....	65
3.1.2 Gemeinschaftlicher Intellektueller	67
3.2.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle unter dem Gesichtspunkt der Tempelwächter	69

3.2 Der gemeinschaftliche Intellektuelle als Kommunikationsgefäß.....	72
3.2.1 Der gemeinschaftliche Intellektuelle: Sprachrohr einer verlorenen Paradieswelt?	72
3.2.2 Der gemeinschaftliche Intellektuelle in der Rolle des initiierenden Meisters....	75
3.2.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle als Brücke zwischen zwei Universen	77
3.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle und die Formulierung des theologischen Diskurses.....	79
3.3.1 Gestalt des theologischen Diskurses in der Theologie des Palaverbaums	79
3.3.2 Notwendigkeit des Dialogs mit der Kultur durch die Vermittlung des gemeinschaftlichen Intellektuellen	82
3.3.3 Die Bewertung des Beitrags des gemeinschaftlichen Intellektuellen zur Formulierung des theologischen Diskurses	84
3.4 Zusammenfassung	88
4 Christus als Ort der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium und als Amen, der Performativität des Wortes.....	91
4.1 Christus zwischen Kultur und Evangelium	91
4.1.1 Christus als Ort der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium	91
4.1.2 Christus – der letzte und wahre Gemeinschaftsintellektuelle?.....	94
4.1.3 Christus, die Fragilität des liminalen Scharniers zwischen Kultur und Trinität. 97	
4.2 Das Kreuz als vollkommene Offenbarung und Erfüllung des Wortes.....	100
4.2.1 Das Kreuz als Ort der Formulierung des theologischen Diskurses unter dem „Baum der Palaver“	100
4.2.2 Die Theologie als kenotisches Palaver	103
4.3 Amin, Nitchè oder Jesus, das Amen des Vaters und die Performativität des Wortes	105
4.3.1 Theologische Dimension	105
4.3.2 Narrative Dimension	107
4.3.3 Liturgische Dimension	109
4.4 Zusammenfassung	114
Schlussfolgerung	116
Abkürzungsverzeichnis	120
Bibliographie	121
Abstrakt	129
Abstract.....	130

Einführung

Die vorliegende Masterarbeit versteht sich als eine hermeneutische Brücke zwischen dem Wort, wie es in Afrika gelebt und bewohnt wird, und Jesus, dem ewigen Wort des Vaters, in dem der Wille Gottes seine Vollendung findet. Die hier skizzierte Reflexion wird in einer einheitlichen Denkbewegung die Figur des „*intellectuel communautaire*“ (gemeinschaftlichen Intellektuellen) und die Theologie des Palaverbaums im Zusammenhang mit den Konzepten Amin/Nitchè und Amen erfassen. Eine solche Bewegung wird die möglichen Beziehungen zwischen diesen Konzepten und dem performativen Wort herausarbeiten, im Bewusstsein, dass Christus das ewige Ja des Vaters ist. Wenn Christus der Logos schlechthin ist, derjenige, der der Schöpfung Sinn und Bestand verleiht, so bleibt er zugleich der Knotenpunkt jeder wahren Theologie, die den Menschen in Beziehung zu Gott setzt und ihn für die Transzendenz öffnet. Er ist der einzigartige Ort, an dem der Kosmos seine Fülle erreicht, denn ohne ihn wäre nichts von dem, was geschaffen ist, geworden (vgl. Joh 1,1).

Der Mensch, geschaffen als Abbild Gottes, kann die Ähnlichkeit mit Gott als Höhepunkt seiner Bestimmung nicht erreichen, wenn er nicht in den Dialog mit Gott eintritt, wenn er nicht lernt, Gott zu erkennen und in dem, was er von Gott entdeckt, Ausdruck zu finden. Dies ist der grundlegende Akt jeder Theologie. Von Christus her entfaltet sich die Theologie als Rede über Gott, als Ort, an dem der Mensch in Beziehung zu Gott tritt. Gott offenbart sich dem Menschen in dem Maß, in dem dieser fähig ist, das zu erfassen, was Gott ihm von seiner Göttlichkeit enthüllt. Eine solche Pädagogik Gottes bietet dem Menschen die Möglichkeit, in der Erkenntnis dieses Gottes zu wachsen, der nicht aufhört, zu allen Völkern der Erde auf je eigene Weise zu sprechen. Wenn die Rede über Gott den Menschen zu einer tiefen Reflexion über sich selbst führt, ermöglicht sie zugleich eine Vielfalt von Perspektiven auf den einen Gott. Gott ist einzigartig, doch jeder Mensch erfasst ihn aus seiner eigenen existentiellen Situation heraus, hier und jetzt. Von Ewigkeit her hat Gott gesprochen, und seine Stimme erfüllt die Erde, formt das Herz des Menschen und sät in ihm das Verlangen nach Gott. Die Samen des Verbs (*semina verbi*)¹, die in allen Kulturen als „Erwartungssteine“ vorhanden sind, zeigen, dass Völker, in denen die Oralität dominiert, eine besondere Beziehung zum Transzendenten entwickeln, die auf dem Wort gründet. In manchen Regionen Afrikas entfaltet sich dieses Wort unter dem Palaverbaum, sodass man von einer Theologie des Palaverbaums spricht. Von der Theologie des Palaverbaums zu

¹ JUSTIN MARTYR, APOLOGÍA I, 44-46, nach der Ausgabe und Übersetzung von Charles Munier, Freiburg i. Br. 1995.

sprechen bedeutet, zu untersuchen, wie diese Disziplin als diskursive Wissenschaft und Reflexion über den Glauben sich mit der reinen Oralität verbinden kann.

Wenn Theologie *Fides quaerens intellectum* ist, gemäß der Formel des heiligen Anselm², so ist sie zugleich der Aufstieg des Menschen zu Gott und die Suche nach seiner Freundschaft. In diesem Sinn tritt der Christus-Logos, indem er in das menschliche Fleisch hinabsteigt, in eine enge Beziehung zum Menschen ein und wird so sehr sein Bruder, dass seine Stimme die Stimme des Menschen und aller Menschen bewohnt und dass sein Verb performativ wird, wirkend. Die Performativität des Wortes in der Theologie des Palaverbaums zu erwähnen, bedeutet auch, die Problematik des gemeinschaftlichen Intellektuellen in der Formulierung der theologischen Rede unter dem Palaverbaum zu thematisieren. Denn wenn es innerhalb der Theologie des Palaverbaums eine Figur gibt, die besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht und als zentrale Gestalt dieser Theologie hervortritt, dann ist es die Figur des gemeinschaftlichen Intellektuellen. Die Frage der Religion ist untrennbar von der Frage des Glaubens und der Weise, eine kohärente Rede über den Glauben zu formulieren. Glaube lebt nicht in einem unbestimmten Raum, in einer unbewohnten Leere. Glaube wurzelt nicht in einer Utopie. Er kann nur deshalb auf die Eschatologie ausgerichtet sein und sich dem Eschaton öffnen, weil er eine feste Grundlage hat, einen tragenden Ursprungsort, der ihn hält und seine Protologie bildet: Jesus. Ebenso wenig ist Religion eine Wirklichkeit, die in einem Raum oder an einem Ort gelebt wird, der nicht existiert; sie kann nur bestehen, wenn sie sich auf den Glauben stützt, um in einem realen Raum gelebt zu werden, der für das Universale und das Transzendente offen ist. So wie der Raum in die Dynamik der Öffnung eintritt, um sich als Ort der Begegnung von Endlichkeit und Unendlichkeit zu erweisen, so setzt die theologische Rede Erfahrung, Begegnung, Wissensdurst und Erkenntnissuche voraus. Der Geist begibt sich daher auf einen phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Weg, um den Gegenstand des Glaubens zu erfassen: das Transzendente. Er widmet sich einerseits der Suche nach dem Verständnis des Gegebenen des Glaubens, eines verkörperten Glaubens, und andererseits führt er den Menschen in der Ganzheit seines Seins, verwurzelt in einer Geschichte und ausgerichtet auf eine Zukunft. Er fordert den Menschen in all seinen Fähigkeiten und in der Totalität seines Seins heraus, sodass jeder Mensch in seiner Suche nach dem Göttlichen notwendigerweise die doppelte Tätigkeit vollzieht, das Urteil auszusetzen – die Epoche – und sich auf seinen Sitz im Leben zu stützen, das heißt auf seine Kultur, auf alles, was er hat und ist, um eine

² ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion. *Fides quaerens intellectum*, in: S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia, Bd. I, hg. von F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, 99.

kohärente Rede über Gott zu entwickeln. Was die Theologie des Palaverbaums betrifft, so wird der gemeinschaftliche Intellektuelle zur Dynamik und zum Ort – zum Topos –, an dem diese zugleich kognitive und spirituelle Tätigkeit, die Theologie ist, geschieht. Er wird zum Ort, an dem Religion gelebt wird und ihre auf die Öffnung hin orientierte Dimension sichtbar wird, eine Öffnung, die als Christus verstanden werden kann, als das konkrete Universale, als das inkarnierte Verb, der alle Kulturen annimmt und sich mit allen Frauen und Männern der Erde solidarisch macht.

Auf welcher Ebene kann eine solche Performativität entstehen und sich vollenden, wenn man weiß, dass Jesus das Amen ist, der treue Zeuge (Offb 3,14–16), das ewige Ja des Vaters, derjenige, in dem sich alle Verheißungen Gottes besiegeln, derjenige, in dem das Wort performativ wird? Eine Brücke zwischen Christus und dem Wort zu schlagen, der die Kultur strukturiert, der dem Menschen Architektur verleiht und ihn von der Geburt bis zum Tod trägt – ist das nicht zugleich, Christus in die Kultur einzufügen und ihn das menschliche Wort von innen her bewohnen zu lassen, in einer Perspektive der Verklärung und der Vollendung? Wenn Christus zum Wort wird, der die Kultur von innen herträgt und die Beziehung zwischen Menschen und Tradition ordnet, bedeutet dies dann nicht, dass er eine neue, verwandelte Kultur gründet, in der die Besonderheiten, die persönlichen Kämpfe und die Sehnsüchte der Einzelnen, ohne ausgelöscht oder aufgelöst zu werden, ihre Fülle erreichen – in einem universalen Rahmen, der von demjenigen strukturiert wird, durch den alles besteht und der am Ende sagen konnte: „*Tetelestai*. Es ist vollbracht“ (Joh 19,30)?

Die vorliegende Arbeit wird als Rahmen dienen, in dem diese verschiedenen Fragen behandelt werden. Im ersten Teil wird es darum gehen, den Begriff der Theologie des Palaverbaums, seine Entwicklung im Laufe der Zeit und die Bereiche, die er umfasst, zu erläutern. Im zweiten Teil wird der Begriff des Wortes in der Theologie des Palaverbaums, seine Ausdrucksformen und seine Tragweite beleuchtet. Im dritten Teil wird die Gestalt des gemeinschaftlichen Intellektuellen in der Theologie des Palaverbaums herausgestellt. Im vierten Teil schließlich wird untersucht, wie Christus, Nitchè, das Amen des Vaters, die Öffnung schlechthin ist, die als Motor der Geschichte wirkt und sich als der Ort erweist, an dem die Performativität des Wortes sich verwirklicht. Nachdem nun die Konturen des Wortes als Ort der Verständlichkeit des menschlichen Wortes und der Kultur skizziert wurden, ist es notwendig, tiefer in das Verständnis der Theologie des Palaverbaums einzutreten, um ihre Genese, ihre Strukturen und ihre Bedeutung für die Ausarbeitung einer in der afrikanischen Oralität verwurzelten Rede über Gott herauszuarbeiten.

1 Die Theologie und die Theologie des Palaverbaums

Dieser erste Teil wird der Problematik der Theologie des Palaverbaums in Verbindung mit der Theologie im Allgemeinen gewidmet sein. Darüber hinaus wird eine Untersuchung über das Konzept der Theologie des Palaverbaums aus der Innenperspektive und ihre verschiedenen Handlungsfelder durchgeführt. Diese Untersuchung wird es ermöglichen, die Theologie des Palaverbaums mit der Theologie in Beziehung zu setzen und die Begriffe des Palaverbaums sowie die in ihm enthaltenen Reichtümer hervorzuheben und schließlich die Bereiche des Lebens des Gottesvolkes zu betrachten, die durch die Werke der Theologie des Palaverbaums geprägt sind.

1.1 Definitorische Ansätze der Theologie des Palaverbaums

Wie kann sich die Theologie „unter dem Palaverbaum wiederfinden“? Was bedeutet der Palaverbaum? Inwieweit kann man von einer Theologie sprechen, die die des Palaverbaums wäre? Dies sind im Wesentlichen die Fragen, die in diesem Abschnitt behandelt werden sollen.

1.1.1 Die Theologie im Allgemeinen

Das Konzept „Theologie des Palaverbaums“³ vereint zwei Realitäten, die angesichts der Entwicklung der Geschichte und des Denkens nicht dazu bestimmt scheinen, zusammengeführt zu werden. Was hat die Theologie unter dem Palaverbaum zu suchen? Die Theologie, wie sie wahrgenommen und betrachtet wird, will über ihre Etymologie hinaus eine Wissenschaft sein, eine ausgearbeitete Rede, eine reine Spekulation, die sich manchmal auf Philosophie, Soziologie und Anthropologie stützt – Bereiche, aus denen Theologen gelegentlich Begriffe und Formeln entlehnen.⁴ In diesem Sinn kann man sagen, dass die Theologie ihr „Milieu“, ihren „gründenden Ort“, ihre intellektuelle Matrix hat, den Ort, an dem sie sich entfaltet: die großen Denkerkreise, die universitären Milieus. Und wenn man von universitären Milieus spricht, spricht man notwendigerweise auch von Schrift, von Analysemethoden und Denkweisen, von Büchern, von Didaktik.

Die Theologie, so verstanden, kann zwar als Rede über Gott definiert werden, aber ebenso als „universitäre Wissenschaft“, die das Vorrecht einer bestimmten Gruppe von Denkern ist, die sie denken und ausarbeiten. Nach Siegfried Wiedenhofer „ist Theologie ein

³ Vgl. Ignace N. MADUKU, Jean-Marc Ela (1936-2008) ou „Le bonheur de faire la théologie sous l’arbre“, in Nouvelle Revue Théologique 131/3 (2009). URL: <https://www.nrt.be/fr/articles/jean-marc-ela-1936-2008-ou-le-bonheur-de-faire-la-theologie-sous-l-arbre-742> [Abruf: 7. 12. 2025].

⁴ Vgl. Walter KERN, u.a. (Hgg), Handbuch der Fundamentaltheologie (4. Traktat theologische Erkenntnislehre), Freiburg, u.a. 1988, 180.

enger Begriff, sofern Theologie als ‚wissenschaftliche‘ Glaubensreflexion nur von professionellen Spezialisten betrieben werden kann.“⁵ Als universitäre Disziplin von Spezialisten und Experten zeichnet die Theologie einen besonderen Weg in ihrem Studium des Geheimnisses Gottes, der Transzendenz und der religiösen Phänomene. Als streng eigenständige Wissenschaft betrachtet, behandelt die Theologie diese Wirklichkeiten in ihrer inneren Kohärenz, ihrer Geschichte und Entwicklung im Laufe der Zeit, ihrer doktrinären Artikulation, die sie systematisiert. Wenn die Theologie sich also als kritische, systematische Disziplin definieren lässt, die Philosophie, Geschichte des Menschen und seine Beziehung zu Gott verbindet, bleibt die große Frage, wie man eine solche wissenschaftliche Rede über Gott in einem ganz anderen Umfeld als dem der Universität im klassischen Sinn beheimaten kann. Anders gesagt: Wie kann die Theologie mit dem Palaverbaum eins werden?

1.1.2 Der Palaverbaum

Die Theologie unter dem Palaverbaum, auch wenn sie nicht wie eine leichte Aufgabe klingt, kann dennoch viele Fragen hervorrufen, die von Neugier bis zu Zweifel reichen. Die Ausgangsfrage stellt sich erneut. Aber was ist in Wirklichkeit die Theologie des Palaverbaums?

Wie der Name schon sagt, ist die Theologie des Palaverbaums jene Theologie, die nicht aus den großen Denkerkreisen und Akademikern hervorgeht, nicht aus den Hallen der Universitäten, sondern am Fuß des Palaverbaums. Sie kommt nicht von oben, sondern von unten. Sie entsteht aus der Leidenschaft des Menschen, Gott zu benennen, einfach ausgehend von den sprachlichen Kategorien der afrikanischen Tradition, die wesentlich auf der Oralität beruht. Mit dieser Theologie des Palaverbaums ist die Person Jean-Marc Ela eng verbunden. Er sagt über die Theologie des Palaverbaums:

„Zunächst möchte ich klarstellen, dass mein theologisches Denken in den Dörfern entstanden ist. Meine Theologie entstand genauer gesagt unter dem Palaverbaum in den Bergen Nordkameruns, wo ich mich abends mit den Bauern und Bäuerinnen traf, um die Bibel mit unseren afrikanischen Augen zu lesen, als ich fast vierzehn Jahre lang ihr Schicksal teilte und mich in die Evangelisierungsarbeit einbrachte. Meine Theologie ist nicht in vier Betonwänden entstanden. Ich habe nie Theologie in einem Priesterseminar oder an katholischen Universitäten in Afrika gelehrt.“⁶

⁵ Siegfried WIEDENHOFER, Theologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK] 3 9, Sp. 1435–1444, hier 135.

⁶ „Je voudrais tout d'abord préciser que ma réflexion théologique est née dans les villages. Ma théologie est née plus précisément sous l'arbre à palabre dans les montagnes du nord du Cameroun où, les soirs, je me retrouvais avec les paysans et paysannes, pour lire la Bible avec nos yeux d'Africains, lorsque pendant près de quatorze ans, j'ai partagé leur sort et que je me suis impliqué dans un travail d'évangélisation. Ma théologie n'est pas née entre quatre murs de béton. Je n'ai jamais enseigné la théologie dans un grand séminaire et les universités catholiques en Afrique“, in: Yao ASSOGBA, Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou. Paris 1999, 61 [e. Ü.].

Den Begriff „Palaverbaum“ zu erwähnen, bedeutet vor allem, in die Semantik des Baumes in der afrikanischen Tradition einzutreten. Über die einfache Pflanze hinaus, die in der Erde wurzelt und ihr Blätterdach zum Himmel erhebt, ist der Baum eine lebendige Verbindung zwischen den Ahnen und ihren Nachkommen, den Lebenden und den Toten, lebenden Organismen und referentiellen, *memorialen* und zeremoniellen Organen, die den Lebenden die Gelegenheit bieten, nicht nur mit den Seelen der Ahnen in Kommunikation zu treten, sondern ihnen auch den Weg eröffnen, mit den Göttern und Gottheiten Gemeinschaft zu haben. Man erkennt daher, weshalb der Altar unter dem heiligen Schutzbaum steht oder in dessen Stamm eingelassen ist – einem Baum, von dem die Alten sagen, er trage den Geist der Ahnen und der Gottheiten. Der Baum ist aus dieser Sicht von seinem Wesen her ein theologischer Ort, da er einen Dialog mit Gott durch seine Mittler ermöglicht, die die Gottheiten der verschiedenen afrikanischen Pantheons sind. Der Baum ist die Gegenwart der Ahnen im Alltag der Lebenden. Der Baum, und in seiner Erweiterung der Palaverbaum, ist weit davon entfernt, sich in einem bloßen Dekor zu erschöpfen: er ist ein Ort der Offenbarung, der Gemeinschaft mit dem Heiligen, eine lebendige und dynamische Gestalt des inkarnierten und verwandelnden Wortes, ein lebendiges Gedächtnis, das die Lebenden durch die rituellen Opfer in Gegenwart des Baumes in die Intimität der Ahnen einführt, ein Raum des gemeinschaftlichen Unterscheidens durch den Kult des Wortes.

Der Palaverbaum ist jener privilegierte Raum, in dem man das Leben in all seinen Komponenten und Facetten denkt und neu bedenkt, im traditionellen Afrika. Die Akteure, die diesen Raum beleben, sind die gesamte Dorfgemeinschaft, der Clan, alles unter der Leitung der Alten, der weißhaarigen Weisen. Der Palaverbaum ist der Ort, an dem sich das ganze Dorf versammelt, um frei über alle Übel zu diskutieren, die die Ruhe der einen und der anderen beeinträchtigen. Unter dem Palaverbaum, in einer entspannten Atmosphäre, behandelt man ernste und brennende Fragen, trifft man entscheidende und wichtige Entscheidungen, die das Leben des gesamten Clans oder des gesamten Dorfes betreffen. In seiner Annäherung an den Palaverbaum schreibt Etienne Domché:

„Der Palaverbaum, dieser privilegierte Ort des Dialogs, an dem die Mitglieder einer Clan- oder Dorfgemeinschaft unter der Führung ihrer Weisen unter freiem Himmel jeden Streit und jede Meinungsverschiedenheit schlichteten oder wichtige Entscheidungen trafen, die das Leben des Dorfes oder des Clans betrafen. Man brauchte weder einen Staatsanwalt noch Anwälte, denn die Solidarität, die die Mitglieder der Gruppe verband, war so groß, dass selbst bei Meinungsverschiedenheiten der andere immer der Bruder blieb, der Achtung und Aufmerksamkeit verdient.“⁷

⁷ „L'arbre à palabres, ce lieu privilégié du dialogue où, sous la conduite de leurs sages, les membres d'une communauté clanique ou villageoise réglaient à ciel ouvert tout litige et tout différend, ou prenaient des décisions importantes pour la vie du village ou du clan. On n'avait besoin ni de procureur, ni d'avocats, car la solidarité qui liait les membres du groupe était telle que même en cas de différend l'autre restait

In der afrikanischen Tradition ist der Palaverbaum vergleichbar mit dem, was die Athener Agora nennen. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu lesen, was Amadou Hampâté Bâ über sich selbst sagt, wenn er sich als Frucht der Lehre des Palaverbaums definiert: „Ich bin ein Absolvent der großen Universität des Wortes, das im Schatten der Baobabs gelehrt wird.“⁸ Der Palaverbaum ist das Zündzentrum, in dem alle vitalen Gedanken Gestalt annehmen, die das Leben der Gemeinschaft strukturieren. Unter dem Palaverbaum wird vor allem das Wort gefeiert. Das Wort ist so wichtig, dass es unter dem Palaverbaum fast ausschließlich den Alten vorbehalten scheint, diesen Weisen, die reich an Erfahrung sind. Diese Exklusivität ergibt sich daraus, dass das Wort dort als eine Kraft gilt, die verbinden oder spalten kann, und nur jene, die seine symbolischen Codes beherrschen, es ohne Gefahr für die Gemeinschaft einsetzen können. Sie beruht zudem auf der langen Erinnerung der Alten, die die empfindlichen Gleichgewichte der Gemeinschaft kennen und wissen, was gesagt werden darf – und wie –, um den sozialen Frieden zu bewahren. Aber dass das Wort unter dem Palaverbaum traditionell den Ältesten vorbehalten ist, bedeutet nicht, dass die übrige Gemeinschaft ausgeschlossen wäre. Vielmehr handelt es sich um eine Vorrangstellung: Die Alten tragen die verantwortungsvolle, entscheidende und rituell bedeutsame Rede. Doch die Gemeinschaft nimmt auf andere Weise teil, denn der Palaverbaum ist ein Raum des Austauschs und der Debatte. Die Jüngeren und die übrigen Mitglieder sind durch ihre Anwesenheit, ihr Zuhören und gelegentliche Beiträge in den Prozess eingebunden. So zeigt sich, dass Autorität und gemeinschaftliche Teilhabe keine Gegensätze bilden, sondern die dynamische Struktur dieses Ortes ausmachen.

Die Alten feiern das Wort unter dem Palaverbaum in einer entspannten Atmosphäre. So erfassen die Alten durch Sprichwörter, Rätsel, Scherzfragen, Geschichten, Lieder oder sogar einfach durch instrumentale Musik die Wirklichkeit und entwickeln eine angemessene und passende Rede über das Leben, die Zeit, Gott, den Tod, das Licht, die Finsternis, kurz über alle existentiellen Anliegen, denen sie gegenüberstehen. Der Palaverbaum wird zum Ort, an dem der Afrikaner seine Beziehung des Seins in der Welt definiert, als Mensch in Situation auf der Suche nach Heil und Befreiung. Hier zeigt sich in Wirklichkeit die theologische Dimension des Palaverbaums, insofern er sich als grundlegender Ort des pluralen Wortes behauptet. Das Wort unter dem Baum ist das Kolloquium pluraler Stimmen, das dazu berufen

toujours le frère qui mérite égard et attention“, in: Etienne DOMCHE, *Pour une théologie sous l'arbre*, in: *Études théologiques et religieuses* 1 (1983) 5–8, hier 9 [e. Ü.].

⁸ „Je suis un diplômé de la grande université de la Parole enseignée à l'ombre des baobabs“, in: Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Arles 1998, 11 [e. Ü.].

ist, in die Symphonie der Wahrheit einzutreten. Wenn die Wahrheit symphonisch ist, wie Hans Urs von Balthasar ein Werk betitelt hat,⁹ trägt die Rede über Gott, selbst unter dem Baum, ein Ereignis: der *sensus fidelium* ist keine Verwässerung der Theologie.

1.1.3 Eine Theologie des Palaverbaums?

Der Baum wird zum Gefäß und Resonanzkörper der Stimmen, der Schweigen, der Ängste und Hoffnungen der Männer und Frauen, sogar der widersprüchlichen Erzählungen, und macht daraus ein heiliges Ereignis. Der Palaverbaum erweitert seine Horizonte und wird zu einem kollegialen und gemeinschaftlichen Raum, offen für Andersheit und Transzendenz, in dem das Wort des Menschen das Wort Gottes erreicht. In der Tat kann man nicht von Gott sprechen, Theologie betreiben, ohne vom Menschen zu sprechen, zu dem Gott nicht aufhört zu sprechen. Die Theologie wird so zum Ort, an dem der Mensch in den Dialog mit dem Gott tritt, der sich ihm offenbart. Unter dem Palaverbaum formt die Rede über Gott den Menschen von innen und lässt ihn sein „Sein in der Welt“ und die immense verwandelnde Kraft des Wortes Gottes bewusst wahrnehmen. Der Palaverbaum ist das Heiligtum ohne Mauern und Dach, das Heiligtum, offen für das Sein und den Atem der Ahnen, wo das gedachte Wort, die Rede des Menschen über Gott, die Theologie, zur Erzählung wird, zum Aufschwung des Herzens des Menschen, der Gott benennen will.

Die Theologie unter dem Palaverbaum lässt sich daher als privilegierter Raum erfassen, in dem das Wort des Menschen das Wort Gottes aufnimmt und integriert, der Ort, an dem sich das Wort des Menschen dem Wort Gottes öffnet und sich von ihm befruchten lässt, mit Blick auf eine innere Transformation. Wenn das Wort des Menschen vom Wort Gottes durchtränkt ist, wird es seinerseits zu einem Ort der Epiphanie Gottes. Der Baum wird so zur Gegenwart und Manifestation des Heiligen, zur Offenbarung des Geheimnisses und zum Ort der Vergöttlichung des Menschen. Wie der brennende Dornbusch wird der Palaverbaum zum Ort der Theophanie. Unter diesem Gesichtspunkt will der Palaverbaum kosmischer Baum sein, Baum der Erkenntnis, da das Ziel der Gemeinschaft mit dem Göttlichen die Erkenntnis Gottes ist, ihn zu kennen und seine Gebote zu kennen, mit Blick auf ein Leben, das seinem Willen entspricht. Wie der Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist (Ps 1), schöpft der Palaverbaum seine Energien und seine Lebenskraft aus dem Schoß der Erde, wo die Seelen der Ahnen ruhen. Er lässt diese Energien zu den Blättern aufsteigen wie nährender Saft und erhebt die Menschen zum Himmel, indem er ihre Arme öffnet, um den ganzen

⁹ Vgl. Hans Urs Von BALTHASAR, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972.

Kosmos in einer Bewegung der Anbetung und der Versöhnung mit der Natur zu umarmen. Der Baum der Ahnen ruft so den Baum des Kreuzes in Erinnerung, der über der Welt aufgerichtet ist und alle Menschen zu sich zieht. Baum der Gerechtigkeit und der Versöhnung, Baum der Keimung, Baum der Auferstehung. Die eschatologische Semantik des Palaverbaums verbindet sich mit der Hoffnung auf die Auferstehung des Kreuzes Christi.

Die Theologie des Palaverbaums ist keine leichte Aufgabe, sondern eine beseelte Präsenz. Sie kann jedoch zu einer leichten Aufgabe werden, wenn der Theologe der Legitimität sie zu einer bloßen Kulisse macht, in der er unaufhörlich seinen Wunsch nach Legitimität zum Ausdruck bringt und verkündet. Sie ist weder eine Parodie noch eine Verwässerung der Theologie, sondern eine verkörperte Theologie. Sie kann jedoch zu einer solchen werden, wenn der Theologe auf die Strenge der Analyse verzichtet, die Anforderungen der Lehre durch Fantasie oder Gefälligkeit verwässert, Dialog und Relativismus verwechselt und Tiefe im Namen der Geselligkeit und der reinen Anpassung opfert.¹⁰ Die Theologie des Palaverbaums, auch wenn sie aus der mündlichen Überlieferung hervorgeht, kann nicht auf eine einfache Anpassung von Riten oder Ritualen reduziert werden. Wenn der Theologe den Palaverbaum als interkulturellen Raum instrumentalisiert, die Spannungen zwischen kulturellen Realitäten und christlichem Glauben umgeht, sich der anspruchsvollen, aber unverzichtbaren Pflicht der Akzeptanz von Widersprüchen entzieht und sich der Notwendigkeit entzieht, „homeomorphic equivalents“¹¹ zu finden, dann begibt er sich auf eine Flucht nach vorn. Und seine Haltung ist der Theologie nicht dienlich. Denn wenn der Palaverbaum eine Epistemologie der Gemeinschaft ist, insofern er ihr strukturierendes Element und das Barometer ihres Denkens ist, dann definiert er sich auch gleichzeitig als Anthropologie des Dialogs und Poetik des pluralistischen Wortes, der strukturierenden Wahrheit. Dadurch ist er der fruchtbare Boden für die Verwurzelung des theologischen Diskurses in einem Universum von Diskussionen und Debatten.

Die Theologie des Palaverbaums ist die absolute Notwendigkeit, Dissonanzen zu bearbeiten, Riten und Rituale als Orte der Offenbarung zu betrachten. Sie verzichtet nicht auf das Kreuz, das radikale Treue und radikale Offenheit bedeutet, sondern akzeptiert es als

¹⁰ Vgl. Anne-Marie AITKEN, *L'inculturation, la diversité culturelle et la catéchèse*, in: *Lumen Vitae* 1/68 (2013), 75–86, hier 82.

¹¹ The Fundació Vivarium Raimon Panikkar defines Homeomorphic equivalencies as “functional equivalencies” or deep correspondences going beyond simple analogy that can be established between words and concepts belonging to distinct religions or cultures. It is what RP has called “functional analogy of the third degree”, where neither the meaning nor the function are the same, but they are similar. For example, God and Brahman, or Christ of the Christians and Ishvara of Hinduism. “By homeomorphism we mean the ‘topological’ function or corresponding analogue (a functional equivalent) within another system. Vgl. FUNDACIÓ VIVARIUM RAIMON PANIKKAR, *Homeomorphic Equivalencies* (2025). URL: https://raimon-panikkar.org/?page_id=2365 [Abruf: 7. 12. 2025].

Ferment, das die Weisheit der Vorfahren von innen heraus verwandelt, um sie zur Epiphanie des Wortes des Lebens zu machen, das alle Länder besät. Diese Aufgabe erfordert jedoch, dass die Theologie als Wissenschaft vom Lehramt und von der Kanzel hin zum Fleisch des lebendigen Wortes hinabsteigt. Sie ist aufgerufen, sich der Mystik der Kenosis der Inkarnation und der Offenheit anzuschließen, um den Erzählungen, dem Schweigen und den Riten zuzuhören, die afrikanischen kosmologischen und kosmogonischen Erzählungen nicht als reine und niederträchtige Fabulierungen oder sinnfreie Mythologien zu betrachten, sondern als Orte der Offenbarung des einen und wahren Gottes, der zu jedem Volk spricht, wie es ihm gefällt, als Möglichkeiten, in einen Dialog mit den Kulturen der Vorfahren zu treten. Die Vielfalt der Wege zu akzeptieren, die von Gott und dem Heiligen sprechen, fernab von den Klischees einer Theologie der Folklore, bedeutet, die Theologie des Palaverbaums als eine Theologie der Begegnung zu betrachten, in der Gott in Jesus allen Menschen ohne Unterschied begegnet. Die Theologie des Palaverbaums ist der Ort, an dem das Dogma im Leben und in der konkreten Realität der Afrikaner Fleisch wird. Was nützt das Dogma, wenn es nicht Gestalt annimmt?

Die Theologie des Palaverbaums ist die Öffnung für den Geist, der zu den Kirchen spricht; sie ist der Ruf des Himmels in der Nacht von Bethlehem: „Ehre sei Gott in den Höhen und Friede den Menschen, die Gott liebt.“ Gott kann nicht in einem Wort gegenwärtig sein, das er nicht zu befreien verspricht. Die Theologie des Palaverbaums ist der Ort, an dem zwei Leidenschaften aufeinandertreffen: die Leidenschaft des Menschen für Gott und die Leidenschaft Gottes für den Menschen. Sie ist eine Verpflichtung zum Dienst am Menschen, der seinen Weg zu goldeneren Weiden sucht. Mit Jean-Marc Ela wird die Theologie des Palaverbaums zu dem, was er selbst *„Le cri de l’homme africain“* – ‚der Schrei des afrikanischen Menschen‘ – nennt, wie es der Titel eines seiner Bücher hervorhebt.¹²

1.2 Das Konzept der Theologie des Palaverbaums aus der Innenperspektive

Wenn man von einer Theologie des Palaverbaums sprechen kann, was wäre dann ihre Bedeutung? Hier wird die Theologie des Palaverbaums unter drei Hauptaspekten vorgestellt: die Theologie des Palaverbaums als Schrei des afrikanischen Menschen, die Theologie des Palaverbaums zwischen Befreiungstheologie und Befreiung der Theologie und schließlich die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns.

¹² Jean-Marc ELA, *Le Cri de l’homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d’Afrique*. Paris 1980.

1.2.1 Die Theologie des Palaverbaums ist der Schrei des afrikanischen Menschen

Zu sagen, dass die Theologie des Palaverbaums der Schrei des afrikanischen Menschen ist, bedeutet, die gesamte semantische Bedeutung des „Schreis“ zu erfassen. In seinem Werk *Cahier d'un retour au pays natal* (Heft einer Rückkehr in die Heimat) schreibt Aimé Césaire: „Ein schreiender Mensch ist kein tanzender Bär.“¹³ Der Schrei ist hier weit mehr als eine einfache Äußerung, er ist eine Haltung, ein Zustand, eine Situation. Dieser Schrei ist keine alarmistische Haltung, die die Welt alarmiert und jammert, weil sie Schmerzen hat oder leidet. Der Schrei des afrikanischen Menschen ist keine passive und rückwärtsgewandte Haltung, die darin besteht, Prophezeiungen zu machen und die Welt mit Tränen zu füllen, anstatt den Entschluss zu fassen, dafür zu kämpfen, dass die Wüste wieder blüht und die Erde ihre Früchte trägt. Dieser Schrei ist Selbstkritik, eine tiefe Gewissensprüfung, ohne Beschönigung und Nachsicht. Der afrikanische Mensch gehört zu denen, die Frantz Fanon als „die Verdammten dieser Erde“¹⁴ bezeichnet. Es ist wichtig zu verstehen, dass sein Schrei auch sein Wille ist, sich wieder aufzurichten. Sein Schrei ist das Bewusstsein seiner Situation als Unterdrückter und Verarmter. Dieser Schrei ist seine persönliche Reflexion über seine Situation als „halbtot am Wegrand liegengelassenen Opfer von Räubern (vgl. Lk 10,25-37).“¹⁵ Sein Schrei ist das Bewusstsein seiner „anthropologischen Armut“ wie Engelbert Mveng es ausdrückte:

„Die Armut in Afrika betrifft also nicht nur das materielle, soziale oder sogar politische Leben des Menschen. Sie betrifft die menschliche Existenz in ihren tiefsten Wurzeln und in ihren Grundrechten. Der Mensch lebt in einem Zustand anthropologischer Verarmung.“¹⁶

Der Schrei des afrikanischen Menschen ist die Summe all seiner tiefsten Sehnsüchte: sein Streben nach Würde, sein Streben nach besseren Lebensbedingungen, sein Verlangen nach einer besseren Zukunft. Es geht darum, seinen Schrei zu erheben, um seinen Schmerz auszudrücken, seinen Schrei als Ausgangspunkt für ein Bewusstsein dafür zu machen, dass er die Verantwortung für sich selbst übernehmen, seine Trage nehmen und gehen muss, gemäß dem Wort Jesu. Der Schrei des afrikanischen Menschen ist sein Wille, aus seinem Innersten alle notwendigen Ressourcen zu schöpfen, um sein eigenes Schicksal zu gestalten und zu meistern. Mit allen Fesseln seiner Vergangenheit zu brechen, die von Blut und

¹³ „Un homme qui crie n'est pas un ours qui danse“, in: Aimé CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris 1939, 23 [e. Ü.].

¹⁴ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

¹⁵ BENEDIKTUS XVI., *Africae Munus*, 9.

¹⁶ „La pauvreté africaine n'affecte donc pas seulement la vie matérielle, sociale, voire politique de l'homme. Elle affecte la condition humaine dans ses racines les plus profondes et dans ses droits fondamentaux. L'homme vit dans un état de paupérisation anthropologique“, in: Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*. Paris 1985, 199–200 [e. Ü.].

Schmerz seiner nach Amerika deportierten Söhne und Töchter geprägt ist, das ist auch die Bedeutung des Schreis des afrikanischen Mannes. Man darf nicht vergessen: „Das Gedächtnis Afrikas bewahrt die schmerzhafteste Erinnerung an die Narben, die die Bruderkämpfe zwischen den Ethnien, die Sklaverei und die Kolonialisierung hinterlassen haben.“¹⁷ Sein Schrei kommt in seinen Worten zum Ausdruck. Seine von Schmerz geprägten Worte begegnen dem Wort Gottes und wollen der Nährboden sein, auf dem dieses Wort gedeiht, keimt und Früchte der Erlösung und Hoffnung trägt. Es ist auch ein Schrei, der auf das Zeichen der Zeit achtet und sich in sich selbst und aus sich selbst heraus als ein Zeichen der Zeit aufdrängt, das notwendigerweise zu beachten ist, in der Kirche in der Welt dieser Zeit:

„Es ist [...] Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“¹⁸

Die Theologie des Palaverbaums wird in diesem Sinne zu einer Waffe gegen alles, was den afrikanischen Menschen daran hindert, sich zu erheben und zu entwickeln, zu einer Waffe gegen Elend und Unterdrückung, zu einer Waffe gegen jede Art von Knechtschaft und Verarmung, zu einer Waffe gegen jedes System der Ausbeutung. Die Theologie des Palaverbaums ist eine Lebens- und Denkweise: „die Beziehung des afrikanischen Menschen zur Offenbarung Gottes neu zu überdenken, um das Feld des theologischen Diskurses neu aufzubauen, der den Erwartungen der Kirche in einer neuartigen Wende des christlichen Abenteuers gerecht wird.“¹⁹ Ein solches Unterfangen erfordert die Beteiligung der gesamten Gemeinschaft, die sich um den Baum versammelt, weil sie dem gleichen Schicksal angehört und Teil derselben Geschichte ist: einer Geschichte, der sich niemand entziehen kann, da es sich um eine Geschichte handelt, die aus menschlichen Zufällen besteht, die die Heilsgeschichte in der Mystik der erlösenden Menschwerdung Christi vereint: Gründungsakt des neuen Bundes, den Gott mit der gesamten Schöpfung schließt.

Der Schrei des afrikanischen Menschen schließt sich dem Schrei der Verlassenheit Christi an, der durch seinen Schrei den Abgrund der Trostlosigkeit sichtbar macht, den die

¹⁷ BENEDIKTUS XVI., *Africae Munus*, 9.

¹⁸ RAHNER, Karl – VORGRIMMER, Herbert (Hgg.), *kleines konzilskompendium. alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen DES zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung*, Freiburg i. Br. 1996, 494–495.

¹⁹ „reconsidérer la relation de l’homme africain à la Révélation de Dieu afin de reconstruire le champ du discours théologique qui répond aux attentes de l’Église dans un tournant inédit de l’aventure chrétienne“, in: Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 18 [e. Ü.].

menschliche Natur durchlebt, wenn der Mensch von Leid, Bösem und Schmerz heimgesucht wird. Der Schrei der Verlassenheit hallt auch im Schrei des afrikanischen Menschen wider und entführt diesen in seine letzte Betrachtung des Geheimnisses des Bösen, des Schweigens Gottes, der Ohnmacht Gottes.

1.2.2 Theologie des Palaverbaums zwischen Befreiungstheologie und Befreiung der Theologie

Weit davon entfernt, sich auf eine fröhliche Betrachtung des Himmels im Mondlicht zu beschränken, versteht sich die Theologie des Palaverbaums als Ort der Erhebung des afrikanischen Menschen und seiner vollständigen Befreiung von allen endogenen und exogenen Mächten, die ihn in Armut und Elend halten. Eine solche Befreiung kann nicht erfolgen, ohne die Geschichte und die bewegte Vergangenheit der Afrikaner zu hinterfragen, die Opfer einer doppelten Sklaverei waren, die beide ebenso grausam und mörderisch waren: der arabisch-muslimische Sklavenhandel und der transatlantische Sklavenhandel. Zu diesem doppelten Sklavenhandel kommt noch die Last der Kolonialisierung hinzu, die mit ihrem ganzen Gewicht auf der Geschichte der Afrikaner lastet. Dazu schreibt Messi Metogo: „Afrika wird nicht in seinem Wesen und seiner Würde wiederhergestellt werden, ohne eine materielle Macht aufzubauen, die in der Lage ist, der Kolonialisierung in all ihren Formen zu widerstehen.“²⁰ Diese Widerstandskraft ist die Hauptbotschaft der Theologie des Palaverbaums, die die Notwendigkeit für den afrikanischen Menschen hochschätzt, seinen Gott verehren zu können, frei von allem, was seine ontologische Würde als Geschöpf Gottes beeinträchtigt. Laut Jean-Marc Ela muss der afrikanische Mensch von allen Qualen dieser Geschichte befreit werden. In diesem Sinne macht er aus der Theologie des Palaverbaums eine „Theologie der historischen Befreiung“²¹, eine Theologie der „Vollendung der totalen Befreiung des Menschen in seiner täglichen Begegnung mit Gott.“²²

Man kann es nicht ignorieren: Die Theologie des Palaverbaums als Theologie der historischen Befreiung und die Befreiungstheologie interessieren sich beide für die konkrete Realität der Unterdrückten, der Männer und Frauen, die missachtet und mit Füßen getreten und an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Beide sind die Stimme der Stimmlosen

²⁰ „L’Afrique ne sera pas restaurée dans son être et sa dignité sans édifier une puissance matérielle capable de résister à la colonisation sous toutes ses formes“, in: Metogo MESSI, *L’Indifférence religieuse dans certaines sociétés négro-africaines d’hier et d’aujourd’hui. Étude ethno-sociologique et théologique* (Thèse de doctorat). Paris 1990, 165–166 [e. Ü.].

²¹ „Théologie de la libération historique“, in: Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris 2003, 59 [e. Ü.].

²² „l’accomplissement de la libération totale de l’homme dans sa rencontre quotidienne avec Dieu“, in: Engelbert. MVENG (Hg), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris 1987, 16 [e. Ü.].

und finden ihren Sinn im Kampf für Gerechtigkeit, Gleichheit und Würde. Sie widersetzen sich in ihren Grundlagen wie in ihren Prinzipien der Vorherrschaft einer entkörperlichten, abstrakten Theologie, die weit entfernt ist vom konkreten Leben eines Großteils des Volkes Gottes. Sie lehnen es ab, dass die Theologie zum Vorrecht einer bestimmten Elite wird, die über Gott und das ewige Leben spricht, als gäbe es die Erde nicht, einer Elite, die die Kirche manchmal als Macht und nicht mehr als den verwundeten Leib Christi erscheinen lässt, in dem die Armen und Unterdrückten Zuflucht und Frieden finden können. Für diese beiden Bewegungen ist die Wiederherstellung der Würde des Menschen das Wichtigste. Auch wenn die Ideen von Jean-Marc Ela denen der Befreiungstheologie in Lateinamerika zu ähneln scheinen, muss man doch bedenken, dass diese beiden Bewegungen nicht identisch und auch nicht austauschbar sind.

Zwei Unterschiede sind hervorzuheben: zum einen der Entstehungskontext und zum anderen die methodologische Ausrichtung. Während Lateinamerika die ursprüngliche Wiege der Befreiungstheologie ist, ist das traditionelle Afrika der Kontext, in dem die Theologie des Palaverbaums entstanden ist. Um ihr Ziel zu erreichen, integriert die Befreiungstheologie Instrumente der Sozialanalyse. Diese Instrumente haben es ihr ermöglicht, die verschiedenen Mechanismen der Armut und die Funktionsweise der sozialen Klassen zu verstehen. Diese Vorgehensweise hat ihre Vorwürfe eingebracht, wie beispielsweise die Verwendung kritischer Methoden aus dem marxistischen Denken. Die Palaverbaum-Theologie hingegen bevorzugt die Weisheit des gemeinschaftlichen Dialogs und der Konfliktlösung durch gemeinsames und einvernehmliches Gespräch. Sie befreit durch Vermittlung und die Verwurzelung des gemeinsamen Gedächtnisses, das eine Brücke zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen schlägt, und macht den Einzelnen und seine Geschichte zu Orten, an denen soziale Ungerechtigkeiten angeprangert werden. Jean-Marc Ela schreibt: „Wenn der Leib des Herrn aus den Schmerzen des von der Ungerechtigkeit zermalmt Menschen gemacht ist, muss die Kirche zum Sakrament der Gerechtigkeit Gottes in der Welt werden“²³. Die Theologie des Palaverbaums unterscheidet sich von der Befreiungstheologie und definiert sich auch als einen Weg: die Befreiung der Theologie.

Die Theologie des Palaverbaums bewirkt einen grundlegenden Exodus der Theologie: den Ausbruch aus ihren kolonialen, dogmatischen und akademischen Fesseln. Diese Art der Theologie unter dem Baum dient dazu, den theologischen Diskurs von seinen kolonialen Avataren zu reinigen. Diese Avatare lassen sie manchmal als eine Art Diktatur des

²³ „Si le corps du Seigneur est fait des douleurs de l'homme écrasé par l'injustice, l'Église doit devenir le sacrement de la justice de Dieu dans le monde“, in: Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980, 100 [e. Ü.].

Einheitsdenkens erscheinen, die afrikanische Kategorien und Denkschemata nicht integriert. Die Theologie des Palaverbaums, die sich mit Leib und Seele in den afrikanischen Realitäten verankert, die sie für das Universelle öffnet, abstrahiert nicht von den Erfahrungen der afrikanischen Gemeinschaften. Sie stellt den Dialog mit Gott als einen direkten Dialog dar und nicht als ein Denken, dessen Artikulation keinen Einfluss auf die Realität hat oder den Christen nicht viel zu sagen scheint. Sie verleiht dem Wort der kirchlichen Hierarchie Gestalt, Fleisch und Saft, indem sie es in die Lebenserfahrung der Gemeinschaften integriert. Dadurch öffnet sich das einzige Wort für das plurale Wort, und die Theologie hört auf, ausschließlich dem klerikozentrischen Monopol zu unterliegen, und öffnet sich so dem gesamten Leib Christi. Das Ziel des *sensus ecclesiae* ist es nicht, den *sensus fidei* zu unterdrücken, sondern jedes Mitglied zur Fülle des *sensus Christi* und des *sensus veritatis*²⁴ zu führen. Indem sie offen bleibt für den Geist, der die Samen des Wortes in allen Kulturen verbreitet, befreit die Theologie des Palaverbaums die Theologie vom Monolithismus des tötenden Buchstabens, um sie in die Wahrheit des befreienden Geistes zu integrieren: Mündlichkeit, Gesänge, Sprichwörter und überlieferte Weisheiten stehen nicht im Widerspruch zur theologischen Wahrheit, sondern sind eine andere Art, die Wahrheit über Gott zu begreifen. Aus dieser Perspektive vollzieht sich eine epistemologische Befreiung. Die Theologie erhält ein neues Gesicht. Sie wird nicht mehr ausschließlich als Rede über Gott verstanden, sondern als Dialog zwischen Gott und den Menschen. Sie wird zu einem Ort der Wahl, an dem sich Gott jedem Menschen in einer Dynamik der „gemeinschaftlichen Praxis“ offenbart, wie Moses am brennenden Dornbusch. Das Licht der Offenbarung, das Moses am brennenden Dornbusch zuteilwurde, wurde dem ganzen Volk mitgeteilt.

1.2.3 Die Theologie des Palaverbaums ist eine Theologie des Handelns

Die Theologie des Palaverbaums ist eine Theologie des Handelns. Sie ist nicht nur Spekulation. Sie versteht sich als eine Lebensweise, die darauf ausgerichtet ist, das Bewusstsein von der schweren Last des Sklavenhandels und der Kolonialisierung zu befreien. Sie versteht sich als Ausgangspunkt für eine Erneuerung des praktischen Denkens, das Methoden und Maßnahmen bevorzugt, die auf die Verbesserung des Schicksals der Armen ausgerichtet sind. Die Theologie des Palaverbaums verbindet also Theorie und Praxis, eine Praxis, die auf eine Veränderung der Lebensweise und des Denkens abzielt, eine Praxis, die das Potenzial des Menschen hervorhebt, der dazu berufen ist, sein eigenes

²⁴ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Sensus Fidei und Sensus Fidelium im Leben der Kirche*, 5, Bonn 2015, 10.

Schicksal unter dem Einfluss des Geistes, der zur Kirche spricht, zu gestalten. Es geht nicht mehr darum, Theologie als Abstraktion zu betrachten, sondern als einen *Modus vivendi*, der der Dringlichkeit Rechnung trägt, den Menschen aus seiner prekären Lage zu befreien. Diese Theologie, die von unten kommt, strebt danach, den Menschen nicht nur zu einem Gefäß zu machen, sondern auch zum Ort seiner eigenen Entfaltung unter dem Blick Gottes und im Licht der Bibel. Diese Theologie vernachlässigt keinen Aspekt des menschlichen Lebens. Sie interessiert sich für den Menschen in der Gesamtheit und Komplexität seines Wesens und legt besonderen Wert darauf, dass man nicht umhinkann, an die mittellosen Menschen zu denken, die in den Dörfern und am Rande der Gesellschaft leben. Die Theologie des Palaverbaums erforscht die Ränder und Randgruppen und öffnet sich der Welt der Ausgebeuteten:

„Wenn man den Menschen im Dorf zuhört, wie sie erzählen, was sie glauben und was sie erleben, denkt man: Theologie ist kein Privileg und Monopol von Klerikern oder Berufstheologen. Es gibt einen Grund, eine bäuerliche Theologie ernst zu nehmen, ein Verständnis des Glaubens und des Evangeliums durch die Bauern. Die Entwicklung kleiner Gemeinschaften wirft die Frage nach der Macht in der Kirche auf. Und das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das, was in der globalen Gesellschaft geschieht, wo ein ganzes Volk unter der Vormundschaft eines „Vaters“ steht, des „Vaters der Nation“, der alles in seinen Händen hält, für alle denkt und alles entscheidet, so dass nur noch Griots und ein Volk ohne Worte übrigbleiben, das seine Verantwortung vor der Geschichte abgibt.“²⁵

Die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns hat ihre Wurzeln in der Notwendigkeit für die Afrikaner, in jeder Hinsicht Verantwortung für sich selbst zu übernehmen und das abwertende Postulat Hegels, das auf der Negation des afrikanischen Seins basiert, zurückzuweisen. Für Hegel ist Afrika ein „geschlossenes Land, ohne Verbindung zum Rest der Welt; es ist das Land des Goldes, in sich selbst zurückgezogen, das Land der Kindheit, das jenseits des Tages der bewussten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist“²⁶. Seiner Meinung nach ist Schwarzafrika ein geschichtsloses Land, da dieser Teil des Kontinents (seiner Meinung nach) nicht an dem teilnimmt, was er

²⁵ „En écoutant les gens du village dire ce qu'ils croient et qu'ils vivent, on se dit : la théologie n'est pas un privilège et un monopole des clercs ou des théologiens de métier. Il y a lieu de prendre au sérieux une théologie paysanne, une intelligence de la foi et de l'Évangile par les paysans. Le développement des petites communautés pose la question du pouvoir dans l'Église. Et cela n'est pas sans impact dans ce qui se passe dans la société globale où un peuple entier est sous la tutelle d'un "Père", le "père de la nation" qui a tout entre ses mains, et pense pour tous, décide de tout, de telle sorte que seuls subsistent des griots et un peuple sans parole, qui démissionne de sa responsabilité devant l'histoire“, in: Jean-François BAYART, Entretien avec Jean-Marc Ela, in: Ders., (Discours populistes, mouvements populaires), Politique Africaine 8 (1982), 113–118. 8, hier 114–115 [e. Ü.].

²⁶ „fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente est enveloppé dans la couleur noire de la nuit“, in: Georg W. HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire. Französische Übersetzung von Julien GIBELIN. Bd.3 Etienne GILSON (Hg), Paris 1998, 75 [e. Ü.].

„Weltgeist“²⁷ genannt hat. Indem er behauptet, dass Schwarzafrika geschichtslos, unmittelbar und unfähig sei, an der Bewegung des Geistes in der Welt teilzunehmen, reduziert Hegel den Schwarzen auf eine geistlose Natur. Aus dieser ontologischen Negation leitet sich die Rechtfertigung einer Hierarchie zwischen den Völkern der Erde und die noch schädlichere Rechtfertigung einer bestimmten kolonialen Pyramide der Wissenschaft und des Prozesses des Wissenserwerbs ab, die Afrika vom Lauf der Weltgeschichte ausschließt.

Die Aufgabe der Theologie im Kontext der ontologischen Negation besteht darin, den Afrikanern ihre Präsenz in der Welt bewusst zu machen. Diese Präsenz in der Welt ist das Ergebnis von Handeln. Es geht darum, dass die Afrikaner sich als Gestalter ihres eigenen Schicksals verstehen und sich von jeder Form der Abhängigkeit von Hilfe lösen. Die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns ist eine Aktualisierung der Auferstehung Christi als zentraler Achse der Wiederbelebung jedes Menschen. Die aufrechte Haltung des Auferstandenen symbolisiert diese Notwendigkeit zu handeln, um die Klischees zu verändern, die die Person des Afrikaners umgeben, Klischees, die aus der Kolonialisierung stammen und durch die Arbeiten von Wissenschaftlern wie Hegel verstärkt wurden. Solche Klischees zu widerlegen, bedeutet nicht nur, zu sagen, dass man existiert, sondern vor allem, sich auf die Mystik des Sämanns einzulassen, der gegen Wind und Wetter sät. Es bedeutet auch, die Haltung Christi anzunehmen, der wie sein Vater immer am Werk ist. Die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns besagt, dass jeder für den anderen verantwortlich ist, eine Verantwortung, die Kain übertragen wurde und für die Gott ihn zur Rechenschaft zieht: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4,9). Es geht darum, sich als verantwortungsbewusstes Subjekt und Hüter seines Bruders zu verstehen, in dem Bewusstsein, dass nur das vom Wort Gottes erleuchtete Handeln den Menschen retten kann.

Die Theologie des Handelns ist die gemeinschaftliche Antwort vor dem Hintergrund des kollektiven sozialen Engagements auf die Aufforderung Jesu: „Gebt ihr ihnen zu essen“ (Vgl. Lk 9,13). Aus diesem Aufruf Jesu zum Handeln ergibt sich eine doppelte ontologische Forderung nach Hingabe, die sich einer sowohl gegenwartsbezogenen als auch auf die kommende Welt ausgerichteten Eschatologie öffnet. Die erste Ebene dieser Forderung nach Hingabe ist die Selbsthingabe. Das Subjekt wird zum Objekt der Hingabe. Derjenige, der gibt, ist gleichzeitig das, was zu essen gegeben wird: soteriologische Teilhabe am Heilsoffer, das die Eucharistie kennzeichnet. Die andere Dimension des Gebens besteht darin, dass das Subjekt dem anderen das gibt, was er braucht. Es ist eine innere Teilhabe an der Heilswerk

²⁷ HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire. Französische Übersetzung von Julien GIBELIN. Bd.3 Etienne GILSON (Hg), Paris 1998, 28 [e. Ü.].

Jahwes, der sein Volk ernährt und beschließt, auch seinen Diener Moses daran teilhaben zu lassen. Die *präsentistische* Eschatologie gehört zur Ordnung des bereits Vorhandenen. Es ist die verwirklichte Eschatologie. Sie hebt die reale Gegenwart der *Basilea tou theou* im Akt des Gebens, im Leben des Gebenden und in der Geschichte des Empfangenden hervor. Diese Dialektik des Gebens und Nehmens macht das Reich Gottes hier und jetzt gegenwärtig, da dieses „Geben und Nehmen“ eine wesentliche Teilhabe an den verschiedenen Gaben Gottes an die Menschen und an der Herrlichkeit ist, die Gott vom Menschen empfängt.

Durch den Akt des Gebens nimmt der Mensch vollkommen am Heilswerk teil. Die *präsentistische* Eschatologie ist Gott hier und jetzt, der Immanuel, der im Bethlehem der individuellen Geschichte jedes Menschen geboren wird, Gott mit uns, der im Haus des Brotes geboren wird und zum Brot wird, das den gesamten Kosmos, das Haus des Menschen, ernährt. Gebt ihr ihnen selbst zu essen ist die Manifestation *hic et nunc* des Reiches Gottes. Auf der anderen Seite ist die Eschatologie der kommenden Welt das Noch-Nicht, das Vorbereitung und Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft ist, der Hochzeit Christi mit der Welt. Durch den Akt des Speisens zeichnen sich die Konturen einer Prophezeiung des messianischen Festmahls ab, bei dem Gott selbst alle Völker auf seinem heiligen Berg speisen wird (Jes 25,6-8). Dieser Akt ist auch Vorwegnahme und Vorausdeutung der kommenden Herrlichkeit, einer Herrlichkeit, die Frucht der vollständigen und endgültigen Brüderlichkeit sein wird (Apg 2,42-47). Diese Eschatologie nährt sich grundlegend aus dem Saft der Hoffnung, denn jede Gabe trägt den Keim der Ewigkeit in sich.

Die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns bedeutet, die Mystik des Exodus als den langen Weg zur Freiheit neu zu entdecken, die harte Lektion, sich selbst so zu sehen, wie man ist, und selbstständig zu denken, indem man aus den Tiefen seines Inneren schöpft. Papst Franziskus schreibt dazu, dass das Leben dort Bestand hat, wo es eine Bindung, Gemeinschaft und Brüderlichkeit gibt; und dass dieses Leben stärker ist als der Tod, wenn es auf echten Beziehungen und Treuebindungen aufgebaut ist.²⁸

Die Theologie des Palaverbaums als Theologie des Handelns ist vor allem ein Akt des mentalen Widerstands gegen alle Denkrichtungen, die den Afrikanern absprechen, nach dem Ebenbild Gottes geschaffen zu sein.

1.3 Handlungsfelder der Palaverbaum-Theologie

Die Palaverbaum-Theologie betrachtet den Menschen in seiner Gesamtheit. Sie befasst sich mit allem, was den Menschen ausmacht. Sie begleitet den Menschen in seinen verschiedenen

²⁸ Vgl. FRANSIKUS, *Fraterlli Tutti*, 87.

Kämpfen, in seinem Lebensumfeld und auch in seinem Glauben. Sie macht sich die „verschiedenen soziopolitischen, ethnischen, wirtschaftlichen oder ökologischen Situationen zu eigen, die die Afrikaner täglich erleben und die nicht ignoriert werden können“²⁹, zu eigen. So vielfältig und unterschiedlich die Handlungsfelder der Palaverbaum-Theologie auch sein mögen, lassen sich doch einige davon herausgreifen, nämlich Entwicklung, Inkulturation und Ökologie.

1.3.1 Entwicklung

Entwicklung bleibt ein entscheidendes Thema für Afrika. Jean-Marc Ela warnt diesbezüglich unmissverständlich:

„Wenn die Dramen, innere Zerrissenheit und Herausforderungen der Gegenwart den Nährboden für eine Kultur bilden, die aus dem Kampf eines Volkes um die Wiedererlangung seines Gedächtnisses und seiner Würde entsteht, müssen wir die Beziehungen der christlichen Theologie zu einer afrikanischen Kultur, die von den sozio-historischen Dynamiken des heutigen Afrikas geprägt ist, neugestalten.“³⁰

Wenn der Sklavenhandel und die Kolonialisierung diesen Kontinent stranguliert und verwüstet haben, ist es nur fair und ehrlich anzuerkennen, dass die Versprechen der Unabhängigkeit nichts als ein Trostpflaster, eine Täuschung und eine Enttäuschung waren. Seit der Unabhängigkeit bis heute hat sich die wirtschaftliche Lage der afrikanischen Länder, insbesondere der Länder südlich der Sahara, praktisch nicht verändert. In vielen Ländern herrschen Korruption, Misswirtschaft und schlechte Regierungsführung. Leider geschieht dies manchmal mit der Komplizenschaft der ehemaligen Kolonialherren. Die jüngsten diplomatischen Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen Frankreich und den Ländern der Sahelzone zeugen davon. Die kaum verhüllten Interessenkonflikte zwischen Frankreich, der ehemaligen Kolonialmacht, und den meisten seiner Kolonien sind ein Beweis für diesen Willen, den schwarzen Kontinent unter Kontrolle zu halten. Hinzu kommen strukturelle und funktionale Schwierigkeiten bei der Umsetzung von Strategien, die die Entwicklung in Gang bringen könnten. Der afrikanische Kontinent bleibt von Hilfe abhängig und hat Mühe, seine Entwicklung in Gang zu bringen. Man muss zugeben, dass diese Situation für die Theologie des Palaverbaums, die das Denken des Heiligen Irenäus

²⁹ Vgl. BENEDIKTUS XVI., *Africae Munus*, 4.

³⁰ „Si les drames, les déchirements internes et les défis d’aujourd’hui constituent le terrain d’éclosion d’une culture qui naît de la lutte que mène un peuple pour retrouver sa mémoire et reconquérir sa dignité, il nous faut réinsérer les rapports de la théologie chrétienne avec une culture africaine travaillée par les dynamismes socio-historiques de l’Afrique actuelle“, in Jean-Marc ELA, *Ma foi d’Africain*, Paris 1985, 207 [e. Ü.].

von Lyon hochschätzt, ein großes Problem darstellt: „Die Herrlichkeit Gottes ist der aufrechtstehende Mensch“. ³¹

Der aufrechte Mensch ist der Mensch, dessen Würde nicht durch Fragen des Mangels an Nahrung und Trinkwasser verletzt und ausgelöscht wird. Der aufrechte Mensch ist der Mensch, der frei in seiner Meinung ist. Entwicklung ist, wenn jeder satt wird. Entwicklung ist, wenn jeder seine Grundbedürfnisse befriedigen kann. Das drückt auch die Maxime aus: „Nur zwei gesättigte Münder können lachen“. Das bedeutet, dass es keinen Frieden geben kann, solange es Gebiete gibt, in denen Hunger und Frustration herrschen. Paul VI. drückt es mit anderen Worten aus: „Zu große wirtschaftliche, soziale und kulturelle Unterschiede zwischen den Völkern führen zu Spannungen und Zwietracht und gefährden den Frieden.“³² Wenn man von Entwicklung in Afrika spricht, spricht man auch von Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit und Versöhnung. Die Theologie des Baumes ist ein Verfechter der Würde des Menschen als Akteur und Ziel jeder Entwicklung. Sie basiert auf dem Gebot des Herrn: „Gebt ihr ihnen zu essen“ (Lk 9,10-17). Die zahlreichen Stellungnahmen der Kirche in Afrika gegenüber korrupten, totalitären und despotischen Machthabern, die ihre Völker hungern lassen, sind ein Beweis für diese Theologie des Palaverbaums, die davon ausgeht, dass man hungernden Menschen keine frohe Botschaft der Befreiung verkünden kann. Der erste Ort, an dem die Theologie des Palaverbaums umgesetzt wird, sind also nicht die Universitäten, sondern es ist das konkrete Leben der Menschen, die von Elend, Not und Armut in all ihren Formen heimgesucht werden. Man kann sein Glaubensleben nicht frei und erfüllt leben, solange man Opfer von Kriegen und Spannungen ist. Deshalb schöpft die Theologie des Palaverbaums aus den kulturellen Reichtümern Afrikas zur Konfliktlösung, damit Friede und Gerechtigkeit nicht Opfer von Manipulationen und Veruntreuungen durch die politischen Mächte werden.

„Gerechtigkeit ist der große christliche Leitgedanke, von dem aus wir unsern Kampf vollziehen. Der Glaube an Gott ist die Grundlage für den Rechtsschutz des Menschen. Denn er allein gewährleistet, dass es Rechte eines jeden gibt, die ihm keine Gemeinschaft verliehen hat und die ihm daher auch kein Mensch, keine Instanz und keine Gemeinschaft entziehen kann.“³³

Wenn es stimmt, dass Entwicklung der neue Name für Frieden ist, muss man doch feststellen, dass die Entwicklung des afrikanischen Kontinents durch zahlreiche Spannungsherde beeinträchtigt wird, die Tausende von Toten und Vertriebenen fordern. Um

³¹ IRENAEUS VON LYON, *Trésors du Christianisme*, Paris 2007.

³² PAULUS VI., *Populorum Progressio*, 76.

³³ Joseph RATZINGER, *Zeitfragen und christlicher Glaube*, Würzburg 1983, 61–62.

Bodenschätze abzubauen, werden ganze Bevölkerungsgruppen mit Waffengewalt und Drohungen gezwungen, ihre Dörfer, das Land ihrer Vorfahren, zu verlassen. Manchmal werden Völker gezwungen, Produkte anzubauen, die nur für den Export nützlich sind, zum Nachteil der Nahrungsmittelproduktion. Jean-Marc Ela veranschaulicht dies treffend, wenn er schreibt:

„Irgendwo in Schwarzafrika werden Tausende von Bauern gezwungen, die gerade sprießenden Hirsehalme zu entfernen, um Baumwolle anzubauen. Wir befinden uns am Rande der Sahelzone, in diesen tropischen Regionen, in denen die Landwirte nur eine Ernte pro Jahr einfahren können und in denen die Übergangszeit zwischen den Ernten immer schwierig ist, sodass Frauen und Kinder chronisch unter Hunger leiden.“³⁴

Weit davon entfernt, sich vor dem Hintergrund lautstarker und aggressiver Forderungen in eine sozialistische Bewegung zu verwandeln, ist die Theologie des Palaverbaums eine Aufforderung, sich auf die Seite der Stimmlosen zu stellen: der Ausgegrenzten, der Beraubten. Der aufrechte Mensch ist auch der Mensch, der in der Lage ist, seinen Glauben zu reflektieren und seine Beziehung zu Gott auf der Grundlage seiner Kultur und Traditionen zu leben.

1.3.2 Inkulturation

Eine der Aufgaben der Theologie des Palaverbaums besteht darin, dafür zu sorgen, dass das Evangelium der Kultur begegnet und sie von innen her verwandelt. Es geht keineswegs um eine bloße Anpassung, bei der man etwa die Riten der Kirche durch afrikanische Riten oder Rituale ersetzen würde. Penoukou Efoe-Julien spricht davon in Begriffen pastoraler Dringlichkeit:

„Das einzige und ernste Problem, das sich unseren afrikanischen Kirchen stellt, ist das der Inkulturation des christlichen Glaubens. Unsere Kirchen Afrikas werden afrikanisch sein oder sie werden nicht sein. Darin liegt die eigentliche Herausforderung für die Zukunft des Christentums bei uns.“³⁵

Im Wesentlichen geht es jedoch um einen tiefen Dialog zwischen dem Glauben und den afrikanischen Kulturen und Traditionen. Dieser Dialog zielt darauf ab, dasjenige in den

³⁴ „Quelque part en Afrique noire, des milliers de paysans sont contraints d'arracher les tiges de mil qui commencent à pousser pour semer le coton. Nous sommes à l'entrée du Sahel, dans ces régions tropicales où les producteurs agricoles n'ont qu'une récolte par an, et où la soudure est toujours difficile, livrant les femmes et les enfants à un état de famine chronique“, in: Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980, 7 [e. Ü.].

³⁵ „Le seul et grave problème qui se pose à nos Eglises africaines est celui de l'inculturation de la foi chrétienne. Nos Eglises d'Afrique seront africaines ou ne seront pas. C'est là l'enjeu véritable de l'avenir du christianisme chez nous“, in: Efoe-Julien PENOUKOU, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris 1984, 43 [e. Ü.].

afrikanischen Kulturen hervorzuheben, was mit der Botschaft des katholischen Glaubens vereinbar ist. Inkulturation ist dieses Hinabsteigen des Glaubens in die Tiefen der Kultur, wie das Hinabsteigen des am Kreuz gestorbenen Christus in die Tiefen der Erde. Der Glaube, der in die Tiefen der Kultur hinabsteigt, reinigt sie von innen und bringt sie Gott dar wie ein wohlriechendes Opfer. Inkulturation bedeutet: Christus nimmt Gestalt in der Kultur an, es ist die Inkarnation des Menschensohnes, der alle Kulturen der Welt annimmt. Sie wird sogar vom Zweiten Vatikanischen Konzil ermutigt, das die Notwendigkeit anerkennt, dass Männer und Frauen ihren Glauben leben können, ohne sich ihrer Kulturen und ihres historischen Erbes zu schämen:

„Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen.“³⁶

Inkulturation ist die anthropologische und göttliche Begegnung, in der Mensch und Gott erneut in ein Bündnis eintreten, damit das Gesicht des erlösten Menschen immer die Klarheit der Herrlichkeit Gottes widerspiegelt – nach dem Bild Christi auf dem Berg bei seiner Verklärung. Mit den Augen, die dieses erleuchtete Gesicht auf dem Berg gesehen haben, tritt der Mensch in das Fleisch seiner Kultur ein und wirkt dort wie ein Sauerteig, der den Teig zum Aufgehen bringt. Eine solche Begegnung kann nicht ohne eine ernsthafte und gründliche Untersuchung der Kultur und Tradition stattfinden. Deshalb haben sich die afrikanischen Theologen seit der Homilie von Paul VI. in Kampala am 31. Juli 1969 unablässig mit dieser zentralen Frage beschäftigt: mit der Notwendigkeit für den afrikanischen Menschen, seinen Glauben auf erfüllte und erfüllende Weise zu leben – tief christlich und zugleich authentisch afrikanisch zu bleiben. Der Papst Paulus VI. erklärte:

„The expression, that is, the language and mode of manifesting this one Faith, may be manifold; hence, it may be original, suited to the tongue, the style, the character, the genius, and the culture, of the one who professes this one Faith. From this point of view, a certain pluralism is not only legitimate, but desirable. An adaptation of the Christian life in the fields of pastoral, ritual, didactic and spiritual activities is not only possible, it is even favored by the Church.“³⁷

³⁶ RAHNER, KARL – VORGRIMMER, Herbert (Hgg.), kleines konzilskompendium. alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg i. Br. 1996, 51.

³⁷ PAULUS VI., eucharistic celebration at the conclusion of the symposium organized by the bishops of Africa. Homily of Paul VI. Kampala (Uganda), 31 July 1969. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html [Abruf: 7. 12. 2025].

Seitdem haben mehrere Theologen begonnen, Wege einer Inkulturation vorzuschlagen, die im Wesentlichen auf die menschliche Person ausgerichtet ist. Denn es ist in der menschlichen Person, dass Gott mit der Kultur in Kontakt tritt. Dieser anthropozentrische Ansatz der Inkulturation bildet das Herzstück des Denkens von Barthélemy Adoukonou³⁸, der die Inkulturation als ein Werk tiefer und umfassender Transformation definiert, das darauf abzielt, das kirchliche Subjekt von innen her zu evangelisieren und es zu einer Begegnung mit dem Kreuz Christi zu führen, jenem Kreuz, das den gesamten Geist und die gesamte Kultur neu ordnet, ausgehend von ihrem Ursprung: der denkenden und handelnden Person. Die Anthropologie der Inkulturation wird so zum Ort der Auflösung des Rätsels der anthropologischen Armut: „Der Sklavenhandel stellt unsere anthropologische Vernichtung dar. Es ist nicht nur die Verneinung dessen, was man heute Menschenrechte nennt. Es ist die reine und einfache Verneinung unserer Menschlichkeit.“³⁹ Der Baum des Kreuzes Christi, verkauft und getötet, steigt hinab bis in die tiefsten Abgründe der afrikanischen Kultur und steigt wieder empor mit dem freien Afrikaner, befreit von allen Ketten, die ihn in der Sklaverei halten. Diese Freiheit und diese Befreiung geschehen auch durch das afrikanische Gesicht des Christentums, in dem eine neue Allianz mit Gott aufgebaut wird. Was der Sklavenhandel und die Kolonisation aus seinem Gedächtnis gelöscht haben, versucht er durch Inkulturation zurückzugewinnen. Die Verteufelung seiner Kultur und Traditionen, die Herabsetzung zum Lasttier ohne Geschichte sowie die Verneinung seines Seins und seiner Würde sind Traumata, denen die Inkulturation ein neues Heilmittel entgegensetzt: Gott dienen und zugleich tief in der eigenen Kultur verwurzelt bleiben. Dieser langwierige Kampf hat zur Anerkennung des kongolesischen Ritus durch die Kirche beigetragen. Er führte auch zur Gründung des *Sillon noir* (Schwarze Furche), einer Inkulturationsbewegung, die in Benin unter der Leitung von Barthélemy Adoukonou entstand, für den Inkulturation sowohl mit der Inkarnation als auch mit der Passion Christi zu tun hat:

„Wer Inkulturation sagt, meint den Gemeinschaftsauftrag der Evangelisierung und damit die Einfügung der Frohen Botschaft in das „soziale Fleisch“, das die Kultur ist. Dies bedeutet eine tiefgreifende Transmutation der gesamten geerbten symbolischen Ordnung, die nur erreicht werden kann, wenn das Ostergeheimnis hic et nunc im „persönlichen Fleisch“ eines jeden Christen fortgesetzt wird.“⁴⁰

³⁸ Barthélemy Adoukonou ist ein beninischer Theologe und Förderer der Inkulturationsbewegung „Sillon Noir“ (Schwarze Furche).

³⁹ „La Traite des Noirs représente notre annihilation anthropologique. Ce n'est pas seulement la négation de ce qu'on appelle aujourd'hui droits de l'homme. C'est la négation pure et simple de notre humanité“, in: Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris 1986, 205 [e. Ü.].

⁴⁰ „Qui dit inculturation dit mission communautaire d'évangélisation et donc insertion de la Bonne Nouvelle dans la 'chair sociale' qu'est la culture. Cela signifie une transmutation profonde de tout l'ordre symbolique reçu en héritage, ce qui ne se réalise que si le mystère pascal se poursuit hic et nunc dans la « chair personnelle » de chaque chrétien“, in: Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine*

Diese Inkulturation dient auch als Rahmen für ein harmonisches Zusammenleben, das aus den afrikanischen Traditionen hervorgeht. Die Theologie des Palaverbaums macht die Inkulturation somit nicht nur zum Ort der Begegnung von Evangelium und Kultur, sondern auch zum Ort der Begegnung zwischen verschiedenen Völkern für einen interreligiösen Dialog, der auf der Anerkennung und dem Respekt des Rechts auf Anderssein beruht. Efoe-Julien Penoukou betont in seinem Ansatz die Notwendigkeit nicht nur der Transformation der Kultur, sondern auch der Umwandlung der Mentalitäten. Er hebt eine doppelte *Metanoia* hervor: die *Metanoia* der Kultur und die *Metanoia* der Person. Ein solcher anthropokultureller Ansatz umfasst sowohl das Individuum als auch den kulturellen Boden, aus dem es hervorgeht. Er sagt:

„Inkulturation des Glaubens bedeutet, die christliche Botschaft in eine Kultur einzufügen, sich mit ihren Denk-, Handlungs- und Lebensweisen zu identifizieren; mit dem, was man ist und was man zu sein anstrebt. Es handelt sich dabei um einen konkreten Willen und eine konkrete Anstrengung, unsere Traditionen zu evangelisieren, unsere Mentalitäten zu bekehren; kurz gesagt, unsere gesamte Kultur im Licht der Frohen Botschaft des Heils, die Jesus Christus gebracht hat, zu reinigen und reifen zu lassen.“⁴¹

Die Notwendigkeit dieser *Metanoia* verlangt, die Inkulturation kritisch zu befragen, ihre Methoden zu prüfen und zu vermeiden, dass sie zum exklusiven Bereich von Intellektuellen und kirchlichen Eliten wird. Um diesem Fallstrick zu entgehen, muss man zu den Grundlagen der Theologie des Palaverbaums zurückkehren, in denen Jean-Marc Ela vorschlägt, immer von der Basis auszugehen – vom Volk „von unten“ –, mit diesem Volk in Dialog zu treten, mit dem Volk zu denken und nicht für das Volk ohne das Volk. Andernfalls wäre Inkulturation nur eine Aneinanderreihung von Spekulationen, die auf manchmal fantastischen Vorstellungen von Klerikern beruhen, die nostalgisch einem kulturellen Afrika nachhängen, von dem leider nur noch Fragmente übrig sind. In Wahrheit stellt sich die Frage nach der Authentizität der afrikanischen Kultur in diesem Jahrhundert der Globalisierung und des kulturellen Hybridismus mit Schärfe. Die Postkolonialität hat eine Gesellschaft hervorgebracht, die im Widerspruch zum ursprünglichen Afrika steht. Die westliche Schule hat die Denkweisen verändert. Der Afrikaner ist sich selbst manchmal fremd, und seine Jugend versteht oft kaum noch etwas von dieser Kultur.

comme œuvre de l'intellectuel communautaire, in: Hans-Urs von BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/5 (1986) 86–110, hier 86–87.

⁴¹ „Inculturer la foi signifie insérer le message chrétien dans une culture, y adhérer avec ses modes de penser, d’agir, de vivre ; avec ce qu’on est et aspire à être. Il s’agit en l’occurrence d’une volonté et d’un effort concret pour évangéliser nos traditions, convertir nos mentalités ; bref, pour purifier et mûrir toute notre culture au regard de la bonne nouvelle de salut apportée par Jésus-Christ“, in: Efoe-Julien PENOUKOU, *Eglises d’Afrique. Propositions pour l’avenir*, Paris 1984, 43 [e. Ü.].

Die Inkulturationsbewegung, weit davon entfernt, die Utopie einer Wiederauferstehung des reinen kulturellen Afrikas zu pflegen, wäre gut beraten, sich mehr mit dem gegenwärtigen Afrika zu beschäftigen – mit seinen Krisen und Verzweiflungen. Dieses aktuelle Afrika muss inkulturiert werden. Ludovic Lado warnt vor zwei schwerwiegenden Fehlern im Rahmen der Inkulturation: die afrikanische Kultur auf den Essentialismus der Vergangenheit zu reduzieren und das westliche Christentum radikal gegen die afrikanischen Kulturen zu stellen. Seine Schlussfolgerung versteht sich als eine *Metanoia* der Inkulturation selbst, die sich zur Interkulturalität entwickeln muss – zu einer gegenseitigen Bereicherung im Geist der Synodalität, wie sie unter dem Palaverbaum lebendig ist:

„Den kulturellen Imperialismus des Westens in Afrika anzuprangern ist das eine, aber zu denken, dass Afrika nichts vom Westen zu lernen hätte, ist ein Fehler. Inkulturation in Afrika kann nur verstanden werden als die Bereicherung der gegenwärtigen afrikanischen Kulturen durch ein Christentum, das bereits in jüdischen und westlichen Kulturen geformt wurde. Man gelangt notwendigerweise zu einem ‚*Kultur-Bouillon*‘ um die Botschaft Christi, die an die gesamte Menschheit gerichtet ist.“⁴²

Der Übergang von der Inkulturation zur Interkulturalität eröffnet die Horizonte eines stets neuen Zugangs zum einen Glaubensgut, von dem sich die verschiedenen Glieder der einen Kirche, dem Leib Christi, nähren. Ein Beispiel dieser *Metanoia* ist die Intuition von Rodrigue Gbédjinou, der die Inkulturationsbewegung *Mewihwendo* von Barthélemy Adoukonou zu einer qualitativen und epistemologischen Transformation aufruft:

„Das *Mewihwendo* (Schwarze Furche) wird ein *Gbetowhendo* (Furche des Menschen) bleiben, das berufen ist, das *Gbedotohendo* (Furche des Schöpfergottes) aufzunehmen, ausgehend von dem grundlegenden und gründenden Ort, der die Inkarnation ist (Joh 1,14). Und niemals ausgehend von den Kulturen, die stets relativ und begrenzt sind. Von den Kulturen auszugehen, führt zu Missverständnissen, wie es *Fiducia Supplicans* sowohl in seiner Rezeption als auch in der Antwort des afrikanischen Episkopats gezeigt hat. Jede authentische Inkulturation oder jede wahre Theologie kann nicht auf das Schmelzbecken der erlösenden Inkarnation verzichten. Wie Alioune Diop, den Bischof Adoukonou gerne zitierte, wiederholte: ‚Die Kultur ist vom Menschen.‘ Indem man von der Offenbarung ausgeht, deren unüberbietbarer Höhepunkt die erlösende Inkarnation ist, entgeht die Theologie oder die Inkulturation jeder persönlichen und kulturellen Selbstreferenzialität, die sogar unbewusst unsere krankhaften kulturellen Empfindlichkeiten verschärft.“⁴³

⁴² „Dénoncer l’impérialisme culturel de l’Occident en Afrique est une chose, mais penser que l’Afrique n’a rien à apprendre de l’Occident est une erreur. L’inculturation en Afrique ne peut se comprendre que comme l’enrichissement dans les cultures africaines actuelles d’un christianisme déjà moulé dans les cultures juives et occidentales. On aboutit nécessairement à ‘un bouillon de culture’ autour du message du Christ adressé à toute l’humanité“, in: Ludovic LADO, *Cultures hybrides, identités multiples*. Repenser l’inculturation en Afrique, in: *Études* 4/404 (2006), 452–462, hier 460 [e. Ü.].

⁴³ „Le *Mewihwendo* restera un *Gbetowhendo* appelé à accueillir le *Gbedotohendo*, à partir du lieu fondamental et fondateur qu’est l’incarnation (Jn 1, 14). Et jamais à partir des cultures, toujours relatives et limitées. Partir d’abord des cultures expose à des incompréhensions comme l’a manifesté *Fiducia Supplicans* tant dans sa réception que dans la réponse de l’épiscopat africain. Toute inculturation authentique ou toute véritable théologie ne peut se passer du creuset de l’Incarnation rédemptrice. Comme le répétait Alioune Diop qu’aimait citer Mgr Adoukonou, ‚la culture est de l’homme‘. En partant de la révélation dont le sommet indépassable est l’Incarnation rédemptrice, la théologie ou l’inculturation

Es handelt sich um den Ruf zur Aufnahme des Konkreten Universalen als letztes Paradigma jedes Inkulturationsbemühens, dessen Zukunft unbestreitbar in der Interkulturalität liegt. Mit einem Wort: Inkulturation wird interkulturell sein oder sie wird nicht sein. Rodrigue Gbédjinou betont: „Ebenso ist das *Hwendo* (Furche) allein zu kurz. Das *Mewihwendo* (Schwarze Furche) allein ist zu kurz. Aber von der Inkarnation (Hebr 1,1) aus wird es zugleich partikular und universal.“⁴⁴ Die Inkulturation, die der Interkulturalität den Vorrang gibt, bestätigt so den Ruf des Herrn: „Weite den Raum deines Zelt, breite die Decken deiner Wohnung aus, halte nichts zurück. Verlängere deine Seile, stärke deine Pflöcke“ (Jes 54,2).

1.3.3 Ekklesiologie

Der ekklesiologische Diskurs der Theologie des Palaverbaums wurzelt in den ältesten Traditionen der Kirche. Es handelt sich um eine Ekklesiologie, die den Menschen von der Unwissenheit befreit. Sie nähert sich der Vorgehensweise des heiligen Paulus auf dem Areopag in Athen: Es geht nicht darum, einen unbekannten Gott zu offenbaren, sondern den Gott, der seine Arme öffnet, um alle Männer und Frauen der Welt aufzunehmen. Eine Frucht dieser inklusiven ekklesiologischen Herangehensweise war die Vertiefung des Themas „Kirche – Familie Gottes“ bei der ersten Afrikasynode 1994:

„Die Synode hat nicht nur von Inkulturation gesprochen, sondern hat sie auch konkret angewandt, wenn sie als Leitgedanken für die Evangelisierung Afrikas die Idee von der *Kirche als Familie Gottes* übernahm. Darin erkannten die Synodenväter einen für Afrika besonders passenden Ausdruck für das Wesen der Kirche. Dieser bildhafte Ausdruck betont nämlich die Sorge um den anderen, die Solidarität, die Herzlichkeit der Beziehungen, die Annahme, den Dialog und das Vertrauen.“⁴⁵

Die Ekklesiologie der Theologie des Palaverbaums, ohne eine Abtrennung von der verbindenden Nabelschnur zu Rom zu propagieren, hält eine Rückkehr zu den Quellen des Christentums für entscheidend. Es geht darum, jener Urkirche zu begegnen, die an Pfingsten in Israel keimte: die Kirche des Abendmahlssaals, des Kollegiums der Apostel, die Kirche,

échappe à toute autoréférentialité personnelle et culturelle, qui exacerbe même inconsciemment nos susceptibilités culturelles malades“, in: Rodrigue GBEDJINOU, *La culture est de l'homme. L'homme est de Dieu: Hommage à Mgr Barthélemy Adoukonou* (3. 11. 2025). URL: <https://www.beninintelligent.com/2025/11/03/la-culture-est-de-lhomme-lhomme-est-de-dieu-hommage-a-mgr-barthelemy-adoukonou/> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

⁴⁴ „De même, le *Hwendo* tout court est trop court. Le *Mewihwendo* tout court est trop court. Mais de l'incarnation (He1, 1), il devient à la fois particulier et universel“, in: Rodrigue GBEDJINOU, *La culture est de l'homme. L'homme est de Dieu: Hommage à Mgr Barthélemy Adoukonou*. (3. 11. 2025), URL: <https://www.beninintelligent.com/2025/11/03/la-culture-est-de-lhomme-lhomme-est-de-dieu-hommage-a-mgr-barthelemy-adoukonou/> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

⁴⁵ JOHANNES PAUL II. *Ecclesia in Africa*, 63.

die ihre Türen für alle öffnet und die Heiden aufnimmt und integriert, ohne ihnen zuerst jede Würde und Menschlichkeit abzusprechen und ohne ihnen die Frohe Botschaft zu bringen, indem sie ihre Kulturen verteufelt – manchmal im Geist der Kolonisation. Dieses Christentum an seiner Quelle wiederzuentdecken, ist ebenfalls eine der Ambitionen der Ekklesiologie des Palaverbaums: eine Kirche als Familie, als Brüdergemeinschaft, als Ort gegenseitiger Hilfe und Solidarität, im Einklang mit der Praxis der ersten Christen, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird.

Es geht nicht darum, die Kirche als eine klerikale Struktur zu konzipieren, die die Laien nicht ausreichend integriert. Die Ekklesiologie des Palaverbaums denkt eine Kirche, in der Kleriker und Laien Schulter an Schulter stehen, gemeinsam in der Gemeinschaft eingetaucht, ohne dass eine vertikale hierarchische Beziehung vorgesehen werden müsste, die den Kleriker zu einem Übermenschen oder Superhelden macht, der Befehle erteilt. Die Kirche, die das Reich Gottes verkündet, ist jene Kirche, in der alle Charismen respektiert werden, eine Kirche, in der die einen mit den anderen und die einen für die anderen glücklich sind, Gott zu dienen: „Wo Gott angenommen wird, wo die Werte des Evangeliums gelebt werden, wo der Mensch respektiert wird ..., dort ist das Reich Gottes.“⁴⁶

Darüber hinaus schätzt die Ekklesiologie des Palaverbaums die Solidarität hoch, die durch das Konzept des „Ubuntu“ vermittelt wird:

„Ubuntu as a concept originated from the Xhosa expression ,Umuntu ngumuntu ngabantu‘, which means that each individual’s humanity is ideally expressed in relationship to others. Ubuntu consists of the prefix ubu- and the stem ntu-ubu, which evokes the idea of being in general.“⁴⁷

Hier liegt der Schwerpunkt auf Brüderlichkeit, Nächstenliebe, gegenseitiger Hilfe und Gemeinschaft. Teilen und Unterstützung der Bedürftigen sind die Orte, an denen Ubuntu Ausdruck findet. Netzwerke der Freundschaft und Brüderlichkeit sind die Orte, an denen jedes Mitglied der Gemeinschaft aufblüht. Die Ausdrucksform der Gemeinschaft zeigt sich in der Öffnung gegenüber anderen. Das ist ebenfalls Ubuntu: sich dem anderen öffnen und mit allen Menschen gehen:

„The Ubuntu practice is against selfishness and inequalities which brings equality and universal access to care as major priorities. Ubuntu practice encourages the spirit of living and

⁴⁶ Final Statement of the Second Bishops’ Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (Pattaya, Thailand, 17.-22. November 1985), in: Rosa les/Arévalo, Peoples 252.

⁴⁷ Michael BATTLE, The ubuntu theology of Desmond Tutu, in: HULLEY, Leonard, u.a. (Hgg), Archbishop Tutu. Prophetic witness in South Africa, Cape Town. 1996 93–105, hier 95.

working together by helping each other in times of need thereby placing universal care access at the forefront.“⁴⁸

Die Ekklesiologie des Palaverbaums übernimmt die Idee der Basisgemeinden und vertieft sie. Sie findet darin einen Ort der Gemeinschaft um das Wort Gottes unter dem Baum. Eine kirchliche Basisgemeinschaft ist in der Tat:

„eine Glaubensgemeinschaft, in der sich die Erfahrung neuer zwischenmenschlicher Beziehungen entwickelt, die nicht mehr auf sozialen oder ethnischen Zugehörigkeiten beruhen, sondern auf dem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus [...] In diesen Gemeinschaften feiert man die Ereignisse des Alltags als Zeichen der Gegenwart Gottes und sieht in der Eucharistie die Wurzel und den Höhepunkt des brüderlichen Lebens.“⁴⁹

Die kirchliche Basisgemeinschaft ist eine pastorale Initiative, die darauf abzielt, die Hauskirche zu einer wahren Oase des Friedens und der Brüderlichkeit zu machen. So kommen die Christen auch in Abwesenheit des Priesters regelmäßig und zu festgelegten Zeiten zusammen, um zu beten und Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Diese Treffen dienen ihnen auch als Gelegenheit, Probleme und Schwierigkeiten zu diskutieren, die ihnen im täglichen Leben des Glaubens begegnen.

„Die ideale kirchliche Basisgemeinschaft ist eine menschliche Gemeinschaft, in der jede Person in ihrer Einzigartigkeit und Lebensweise respektiert wird. Sie ist eine Gemeinschaft des Dialogs und der Brüderlichkeit, in der man das Leben, die Freuden, die Leiden, die Hoffnungen und die Pläne teilt. Offen für die historische Realität, die sie kennt und analysiert, hat die Kirchliche Basisgemeinschaft ein kritisches Bewusstsein und engagiert sich für die Veränderung der Realität ihrer Mitglieder. In dieser menschlichen Gemeinschaft stellt jeder seine kulturellen, beruflichen und wirtschaftlichen Güter, seine Zeit und seine Fähigkeiten allen zur Verfügung.“⁵⁰

Das Wort ist das zentrale Element der Theologie des Palaverbaums. Der Palaverbaum ist der Ort par excellence, an dem das Wort gefeiert wird. Unter dem Palaverbaum begegnen sich

⁴⁸ Overson MUSOPERO, 'Care Democracy' in Social Work Practice. The Novel Contribution of Ubuntu. in: Bernard MAYAKA u.a (Hgg.), *The Ubuntu Practitioner: Social Work Perspectives*, Rheinfelden 2023, 31–55, hier 44.

⁴⁹ „Une communauté de foi où se développe l'expérience de nouvelles relations interpersonnelles qui ne sont plus basées sur des appartenances sociales ou ethniques mais sur la foi commune en Jésus Christ. (...) Dans ces communautés, on célèbre les événements de chaque jour comme des signes de la présence de Dieu, en voyant dans l'Eucharistie la racine et le sommet de la vie fraternelle“, in: ÉGLISE DE MONGO, *Les Communautés Ecclésiales de Base*. URL: <https://eglisemongo.org/les-communaut-es-ecclesiales-de-base/> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

⁵⁰ „La CEB (Communauté Ecclésiale de base) idéale est aussi une communauté humaine où chaque personne est respectée dans son originalité et sa manière de vivre. C'est une communauté de dialogue et de fraternité où on partage la vie, les joies, les souffrances, les espérances et les projets. Ouverte à la réalité historique qu'elle connaît et qu'elle analyse, la CEB a une conscience critique et est engagée dans la transformation de la réalité de ses membres. Dans cette communauté humaine, chacun met à la disposition de tous ses biens culturels, professionnels, économiques, son temps et ses capacités“, in: ÉGLISE DE MONGO, *Les Communautés Ecclésiales de Base*. URL: <https://eglisemongo.org/les-communaut-es-ecclesiales-de-base/> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

zugleich das Wort Gottes, das ewige Wort, und das Wort des Menschen. Das Wort Gottes nimmt Gestalt im Wort des Menschen an und verwandelt dieses in ein Schmelzbecken, in dem sich die Inkarnation des ewigen Wortes des Vaters mit der ultimativen Berufung des Menschen vereint: mit Gott zu leben wie mit einem Freund, mit dem man gemeinsam unterwegs ist.

Die Ekklesiologie der Theologie des Palaverbaums versteht die Kirche als eine Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach dialogisch, inklusiv und partizipativ ist. Es ist eine Ekklesiologie der Gemeinschaft und der Synodalität, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft ein Recht auf das Wort hat und aktiv am Prozess der Unterscheidung teilnimmt. Diese Ekklesiologie räumt dem Volk, dem größten Teil der Pyramide der Kirche, einen zentralen Platz ein. Sie versteht die Autorität als Dienst und nicht als eine beherrschende Kraft, die spricht und deren Befehle die anderen Mitglieder der Kirche ohne sie zu hinterfragen ausführen. Die Ekklesiologie des Palaverbaums misst dem *sensus fidelium* großen Wert bei und ist der Ansicht, dass Autorität nicht in erster Linie Hierarchie ist, sondern ein ekklesialer und gemeinschaftlicher Wert, der sich unter der Bewegung des Heiligen Geistes im gegenseitigen Hören sowie in der kollegialen Suche und Bewahrung des Gemeinwohls aufbaut. Eine solche Ekklesiologie der Gemeinschaft, die für andere Stimmen offen ist, ist jene, in der das Wort die kollektive Erinnerung besiegelt und gründet. Sie sieht die Präsenz der Kirche in Afrika, in ihrer Entfaltung durch die Geschichte hindurch, als eine stets dynamische Ablehnung der hegelschen Ausschließung und versteht die Kirche als Hüterin des Wortes Gottes, das in Jesus Christus offenbart wurde. Sie empfängt und interpretiert dieses Wort des Lebens als Leib Christi in der Pluralität der Stimmen und Kulturen, wobei zu beachten ist, dass die Kirche kein monolithischer Block ist, der die verschiedenen Kulturen der Welt durchquert. Die Kirche ist der Ort, an dem die verschiedenen Kulturen und Traditionen der Welt in der Einheit ihrer Vielfalt das vielgestaltige Antlitz der einen Kirche, des mystischen Leibes des menschengewordenen Jesus, formen. Die Kirche ist der lebendige Leib des Auferstandenen, der akzeptiert, sich auch in die afrikanischen Realitäten und Traditionen zu inkulturieren, ohne sich auf die Vergangenheit zu reduzieren oder den bereichernden Beitrag anderer Kulturen im Herzen der Kirche abzulehnen.

1.4 Zusammenfassung

Die Theologie des Palaverbaums als simple Form der Spiritualität abzutun, wird ihr nicht gerecht. Sie ist auch kein Vorwärtseilen, noch weniger eine Verwässerung der Theologie. Es handelt sich um eine andere Art der Theologie. Hervorgehoben wird hier die Notwendigkeit,

im Einvernehmen mit den Basisgemeinschaften einen Rahmen zu schaffen, um in den Dialog mit Gott einzutreten – einen Rahmen, der das Volk nicht ausschließt, der nicht vorgibt, im Namen des Volkes und für das Volk zu denken, sondern einen Rahmen, der erlaubt, Gott mit dem Volk und für das Volk zu verkünden. Ein solcher methodologischer und epistemologischer Ansatz misst der Mystik des dialogischen und pluralen Wortes hohen Wert bei, die es dem kulturellen Subjekt ermöglicht, sich in Gott hineinzuprojizieren und eine privilegierte Erfahrung mit diesem Gott zu machen, der in den Liedern, den Sprichwörtern und der traditionellen afrikanischen Weisheit gegenwärtig wird. Der Palaverbaum dient als grundlegender Ort für eine solche Theologie, die sich als eine Theologie der Aktion versteht, eine Theologie, die sich zwischen der Theologie der Befreiung und der Befreiung der Theologie verortet. Eine solche Dialektik gründet sich auf das freie Wort, das von jenem Gott kommt, der vor allem Freiheit ist und dessen Geist weht, wo er will, und jede Kultur mit dem Atem des göttlichen Wortes, des ewigen Logos des Vaters, besät, der im menschlichen Wort wohnt und inspirierend wirkt.

2 Der Begriff des Wortes und die Performativität unter dem Palaverbaum

Dieser zweite Teil wird der Untersuchung der Konturen des Wortes und der Performativität unter dem Palaverbaum gewidmet sein. Welche Rolle spielt das Wort in der Theologie des Palaverbaums? Wie wird das Wort performativ im Diskurs des Palaverbaums? Dies sind die Fragen, die in den folgenden Zeilen behandelt werden.

2.1 Das Wort in der Theologie des Palaverbaums

Drei Punkte sollen hier hervorgehoben werden. Einerseits wird ein definitorischer Zugang zum Wort vorgestellt. Andererseits wird es um die Vielfalt der Ausdrucksweisen des Wortes gehen. Die Untersuchung wird mit der Tragweite des Wortes unter dem Palaverbaum abgeschlossen.

2.1.1 Definitorischer Zugang zum Wort

Wenn es wahr ist, dass das Wort dem Menschen eigen ist, muss anerkannt werden, dass seine Ausarbeitung das Ergebnis der Synergie mehrerer Organe des Menschen ist. Aus diesem Blickwinkel bedeutet die Definition des Wortes, es in Beziehung zu Sprache und Sprachvermögen zu setzen. Ferdinand de Saussure unterscheidet klar und tief zwischen *parole*, *langue* und *langage*.⁵¹ Für den Schweizer Linguisten ist das Sprachvermögen jene dem Menschen angeborene natürliche Fähigkeit zur Kommunikation. Diese Fähigkeit ist universell: „Die Sprache ist vielgestaltig und heteroklitisch: zugleich physisch, physiologisch und psychisch, gehört sie zudem sowohl zum individuellen als auch zum sozialen Bereich.“⁵² Das Sprachvermögen ist also eine universelle Gegebenheit, eine biologische Funktion, die Kommunikation ermöglicht. Hier treten Codes, Lautzeichen, Verbindungen typographischer Zeichen oder Wörter nach festgelegten grammatischen Regeln auf. Es verweist auf die Fähigkeit zu denken, Dinge zu benennen und mit anderen zu kommunizieren. Es unterscheidet sich von der Sprache.

Ferdinand de Saussure definiert die Sprache als ein Produkt des Sprachvermögens, das in einer bestimmten Gemeinschaft Gestalt annimmt, ein soziales, konventionelles Produkt.

⁵¹ Diese Unterscheidung ist wichtig, und einiges davon wird im Folgenden erläutert. Zugleich ist zu präzisieren, dass *parole* hier nicht im saussurischen Sinn des bloßen Sprechakts verstanden wird, sondern als Wort im starken, beinahe theologischen Sinn – als Verbum, das Bedeutung stiftet, Orientierung gibt und eine performative Kraft besitzt. In diesem Rahmen spielen *langue* als sprachliches System und *langage* als allgemeine Ausdrucksfähigkeit keine Rolle, da der Fokus auf dem Wort als tragender, sinngebender Instanz liegt.

⁵² „Le langage est multiforme et hétéroclite: à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient en outre au domaine individuel et au domaine social“, in: Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Lausanne/Paris 1916, 25 [e. Ü.].

Wenn das Sprachvermögen universell ist, nimmt die Sprache innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft Gestalt an. Sie kann lebendig oder tot sein. Sie kann der Abnutzung der Zeit widerstehen oder verschwinden, sobald es keine Sprecher mehr gibt, die sie zur Kommunikation untereinander verwenden. Hierzu sagt Ferdinand de Saussure: „Die Sprache ist ein soziales Produkt der Sprachfähigkeit und ein Ensemble notwendiger Konventionen, die vom sozialen Körper angenommen werden, um die Ausübung dieser Fähigkeit bei den Individuen zu ermöglichen.“⁵³ Vom Wort sagt er, dass es sich um einen individuellen Akt handelt, einen konkreten Akt sprachlicher Produktion. Kurz gesagt, das Wort ist der persönliche Gebrauch, den das Individuum von der Sprache macht: „Das Wort ist individuell: es hängt vom Willen und der Intelligenz der sprechenden Subjekte ab.“⁵⁴ Es ist das Wort, das die Sprache weiterentwickelt; es ist auch das Wort, das sie bereichert. Diese saussuresche Unterscheidung erlaubt uns zu verstehen, dass das Wort dem Menschen eigen ist. Maliki macht dies in seiner Beobachtung noch deutlicher:

„Der Mensch hat einen Lebensatem, das Tier auch. [...] Aber der Mensch ist mehr wert als das Tier. Denn der Mensch ist jemand, an den man ein Wort richten kann, und jemand, der ein Wort ausdrücken kann. Der Mensch ist ein Wesen, mit dem man in Dialog treten kann. Das ist es, was den Unterschied zwischen Menschen und Tier ausmacht. Es ist die Überlegenheit des Menschen über das Tier. Ein Tier, auch wenn es Intelligenz, einen Mund und ein Herz hat, hat kein Wort, es kann nicht sprechen. Aber der Mensch, das ist das Wort.“⁵⁵

In den afrikanischen Traditionen wird das Wort grundsätzlich als die Matrix des Individuums definiert. Es geht ihm in dieser Welt voraus und begleitet ihn bis zu seiner letzten Ruhestätte. Und selbst, um seiner zu gedenken, greift man wieder auf das Wort zurück. Das gesamte Leben des Individuums ist vom Wort geprägt. Die verschiedenen Riten, Rituale und Zeremonien sind nur durch das Wort möglich. Durch das Wort lernen Mann und Frau einander kennen, denn es ist durch das Wort, dass der Mann um die Frau wirbt und sie zu seiner Ehefrau macht. Durch das Wort entsteht die Bekanntschaft der Eltern, und auch die Brautgabe wird durch das Wort gegeben. Es ist ebenfalls durch das Wort, dass die zukünftige Ehefrau die Sitten, Bräuche, Verbote und Panegyriken ihres zukünftigen Ehemannes kennen

⁵³ „La langue est un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus“, in: Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Lausanne/Paris 1916, 30 [e. Ü.].

⁵⁴ „La parole est individuelle: elle dépend de la volonté et de l'intelligence des sujets parlants“, in: Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Lausanne/Paris 1916, 31 [e. Ü.].

⁵⁵ „L'homme a un souffle de vie, la bête aussi. [...] Mais l'homme vaut plus que la bête. Parce que l'homme est quelqu'un à qui on peut adresser une parole, et quelqu'un qui peut exprimer une parole. L'homme est un être avec qui on peut dialoguer. C'est cela qui fait la différence entre l'homme et la bête. C'est la supériorité de l'homme sur la bête. Une bête, même si elle a une intelligence, une bouche et un cœur, n'a pas de parole, elle ne peut parler. Mais l'homme c'est la parole“, in: Angelo MALIKI, Bonheur et souffrance chez les Peuls, Paris 1984. 37–38 [e. Ü.].

lernt. Das Kind, das geboren wird, ist die Entfaltung in der Zeit jenes ursprünglichen Wortes, das Mann und Frau ausgesprochen haben, indem sie einander ihr Ja gegeben haben. Was das Individuum gründet, ist also das Wort. Die Reflexion von Mermoud ist recht treffend: „Das Wort ist schöpferisch für die menschliche Gemeinschaft: es bildet deren erste Grundlagen. Ob geschrieben oder mündlich, es gibt in der Äußerung immer eine schöpferische Kraft.“⁵⁶

Der Name, den man dem Kind bei seiner Geburt gibt, kommt ebenfalls aus dem Wort. Wenn das, was keinen Namen hat, nicht existiert, hängt die Existenz des Kindes auch von dem Namen ab, den es erhält. Dieser Name ist programmatisch, er enthält ein ganzes Lebensprogramm. Er wird nicht zufällig oder aus Laune gegeben. Der Name sagt das Sein. Das Kind, das einen Namen trägt, geht auf den Spuren dieses Namens, der ihm im Universum vorausgeht. Und wenn es kein Wort gibt, gibt es keinen Prozess der Namensgebung. Wenn das Kind nicht benannt wird, bleibt es eine abstrakte Realität, ein Körper ohne Konsistenz, eine leere Hülle. Es ist vergleichbar mit einer Seerose ohne Wurzeln, ein anonymer Körper ohne Leben und Gesicht, ohne Schicksal und Ufer. Mit einem Wort: es existiert nicht. Und es ist ebenfalls durch die Vermittlung des Wortes, dass es die Riten seines Clans durchläuft, seine Initiation erfährt, die ihm die Mysterien der Linie, in die seine Initiation ihn einfügt, näherbringt. In diesem Zusammenhang ist es interessant, die Reflexion von Geneviève Calame-Griaule zu lesen:

„Seit seiner Geburt wird der junge Afrikaner, der in einem traditionellen Umfeld lebt, von einem dichten Netz wirksamer Worte durchdrungen, die zu seiner Anpassung an das Umfeld beitragen und ihm helfen, sich selbst so zu definieren, dass er sich an seinem Platz in der Welt fühlt. Es ist nämlich im Wesentlichen durch das Wort, dass sich zugleich seine Sozialisation und sein Bewusstsein der Außenwelt vollziehen.“⁵⁷

Außerhalb des Rahmens des Wortes ist das Individuum nichts, es hat kein Sein, oder wenn es eines hat, so hat dieses Sein keine Tiefe und keine Konsistenz. Außerhalb des Netzes, das das Wort schafft, existiert das Individuum nicht. Es existiert nur aufgrund des Wortes und aufgrund seiner Beziehung zum Wort. Das Wort ist schöpferisch. Es ist lebensspendend. Es ist der Kanal par excellence, durch den alle Beziehungen möglich sind. Jimi ZACKA hat recht, wenn er schreibt: „Das Wort, ‚göttliche Gabe‘ par excellence, ist nicht nur ein Kommunikationsinstrument. Es ist das Wesen der afrikanischen Welt, das in der Kraft

⁵⁶ „La parole est créatrice de la communauté humaine : elle en constitue les fondations premières. Qu’elle soit écrite ou orale, il y a toujours dans l’énonciation une puissance fondatrice“, in: Mathieu MERMOUD, *La Parole magique. Étude sur la performativité*, Lausanne 2003, 17 [e. Ü.].

⁵⁷ „Dès sa naissance, le jeune Africain vivant en milieu traditionnel est investi par un réseau serré de paroles efficaces qui vont concourir à son adaptation au milieu et l’aider à se définir lui-même de manière à se sentir à sa place dans le monde. C’est en effet essentiellement par la parole que vont s’opérer à la fois sa socialisation et sa prise de conscience du monde extérieur“, in: Geneviève CALAME GRIAULE, *Rôle de la parole dans l’adaptation au milieu*, in: *Présence Africaine* 94 (1975), 84–105, hier 84–85 [e. Ü.].

besteht, durch die Leben und Wort die tiefen Manifestationen aktualisieren.“⁵⁸ In Wahrheit ist es das Wort, das die Gemeinschaft und die Kommunikation mit Gott und der Welt der Ahnen gewährleistet, da das Denk-Universum des traditionellen Afrika Gott, die Ahnen und das ungeborene Kind umfasst. Es ist Aufgabe des Wortes, ein solches Netz zu schaffen und aufrechtzuerhalten, damit das Individuum sich emanzipiert und in der Gesellschaft erblüht. Deshalb kann in der Theologie des Palaverbaums das Wort als die Schmiede definiert werden, in der die Person Gestalt und Form annimmt und das Denk-Universum, in dem es sich entfaltet, sich dem Leben öffnet und selbst zu einem denkenden Subjekt wird. „Die Person, das ist das Wort“, schreibt Labatut.⁵⁹

Das Geheimnis des Wortes besteht darin, dass es den Menschen hervorbringt, da der Mensch die Frucht des Wortes ist, und dieses Wort lässt sich auch vom Menschen hervorbringen. Das Wort lässt sich vom Menschen hervorbringen, der von diesem Wort empfangen wird. Das ist es, was die Alten mit dem fon⁶⁰-Ausdruck übersetzen: „*Xo ma nyi medé gbé*“ „Das Wort ist niemandes gleich. Dies bedeutet in Wirklichkeit, dass niemand größer ist als das Wort: weder in Bezug auf seine Vorzeitigkeit noch auf seine Größe ist jemand mit dem Wort vergleichbar“. Sie übersetzen damit, dass das Wort immer älter ist als der Mensch, dass es höher und dem Menschen voraus ist. Seine Vorzeitigkeit verleiht ihm alle Macht über den Menschen, da das, was alt ist, das ist, was vorbesteht. Und wenn das Wort dem Menschen vorausgegangen ist, bedeutet das, dass der Mensch ihm unterworfen ist. Jedes Mal, wenn das Wort die Möglichkeit eröffnet, den Menschen hervorzubringen, dann gilt zugleich das Umgekehrte: Die Person, die aus dem Wort hervorgeht, bringt wiederum das Wort hervor. Es handelt sich um eine wechselseitige Dialektik von Wort und Person. Deshalb wird bei den Fon in Benin gesagt: „Das Wort ermöglicht es, die Persönlichkeit eines Menschen zu messen.“⁶¹

Jedes Wort, das wir äußern, lässt uns neu geboren werden. Eine solche Dialektik ist beeindruckend, deshalb ist das Wort heilig und darf nicht beliebig gehandhabt werden. Man versteht zu Recht diese Worte von Ascension Bogniaho, wenn er schreibt:

⁵⁸ „La parole, "don divin", par excellence, n'est pas seulement instrument de communication. Elle est l'essence du monde africain résidant dans la force dont la Vie et le Verbe actualisent les manifestations profondes“, in: Jimi ZACKA, Anthropologie de la parole dans deux figures de rhétorique : oralité africaine et discours de Milet en Actes 20.17-37. Approche d'une analyse comparative. URL: https://www.academia.edu/30099965/Anthropologie_de_la_Parole_dans_deux_figures_de_rh%C3%A9torique_Oralit%C3%A9_Africaine_et_Discours_de_Milet_en_Actes_20_17_37 [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

⁵⁹ „La personne, c'est la parole“, in: Roger LABATUT, La parole à travers quelques proverbes peuls du Fouladou (Sénégal), in: Journal des Africanistes 57/1–2 (1987), 67–75, hier 68 [e. Ü.].

⁶⁰ Fon gehört zu den Sprachen, die im Süden Benins gesprochen werden.

⁶¹ „La parole permet de mesurer la personnalité d'un être humain“, in: Georges GUEDOU, Xó et gbè, langage et culture chez les Fon (Bénin), Paris 1985, 180 [e. Ü.].

„Das Wort geht also vom Menschen aus, tritt in den Menschen ein, bleibt in ihm, um dort zu sterben, oder es tritt wieder heraus, um sich zu verbreiten, oder es geht vom Menschen aus, tritt in Kontakt mit seinen göttlichen Entsprechungen, die es in wirksamer Form zum Menschen zurückstrahlen.“⁶²

2.1.2 Tragweite des Wortes

Man muss zunächst sagen, dass unter dem Palaverbaum das Wort vergöttlicht wird. Es wird als heilige Entität gefeiert. Man gebraucht es nicht einfach, weil man Lust dazu verspürt. Es ist die Frucht eines langen Prozesses, der aus den Tiefen des Seins kommt, die kognitiven und affektiven Sphären durchquert, um sich im Mund niederzulassen. Hier müssen die Lippen den Geboten des gesunden Menschenverstands, des Gehirns, des Herzens und auch der Nieren gehorchen, bevor sie sich öffnen. Die Nieren und das Herz sind die Entitäten, die die Tiefen des Seins repräsentieren. Sobald sich die Lippen öffnen und das Wort freigeben, muss dieses nützlich sein und die Mission erfüllen, mit der es beauftragt ist. Somit übermittelt das Wort, wenn es aus dem Mund kommt und nach außen hin explodiert, eine lebensspendende Botschaft. „Ein solches Wort hat eine alethische Tragweite: Xo jo xo, was in der Fon-Sprache ‚das genesis-che Wort, das ein anderes hervorbringt‘ bedeutet – das ursprüngliche, das ‚fruchtbare‘ Wort.“⁶³

Die Wahrheit ist hier das Wort, das explodiert und offenbart, was es in seinem tiefsten Inneren trägt: *Yanwo*, wie man in der Mina-Sprache sagt. Die Wahrheit ist die Offenbarung dessen, was am geheimnisvollsten im Kern des Wortes liegt. Dieses Wort bringt ein anderes hervor, weil es *Nugbo* ist. In der Fon-Sprache bedeutet *Nugbo* das große Wort, das immense und unermessliche Wort, das Wort, das nichts beherrschen oder enthalten kann, das transzendente Wort, da es aus der Welt Gottes, der Götter und der Geister kommt. *Nugbo* ist das Wort, das schwanger ist mit der Wahrheit, die es notwendigerweise gebären muss. Diese Wahrheit, die aufbricht, ist das Wort am rechten Ort: *Yantépé*, in der Mina-Sprache der Ort der Genese des Wortes. Das Wort explodiert und fällt an den richtigen Ort, indem es sich regeneriert und so zum einzigen Wort wird, das des Glaubens und des Vertrauens würdig ist. *Yantépé*, das Wort am richtigen Ort, ist das einzige, das den Blick der Menschen auf den der Götter richtet, damit der Blick der Götter, indem er den Blick der Menschen erleuchtet, ihm einen Teil von sich selbst gibt, damit der Blick der Menschen ständig auf der Suche nach

⁶² „La parole part donc de l’homme, entre en l’homme, demeure en lui pour y mourir, ou en ressort pour se propager, ou bien encore elle part de l’homme, entre en contact avec ses homologues divines qui la répercutent vers l’homme sous une forme efficace“. Vgl. Ascension BOGNIAHO, *Littérature orale au Bénin. Essai de classification endogène des types de parole littéraire*, in: *Éthiopiques (Revue négro-africaine de culture et de philosophie)*, 4/46–47 (1987), 53–64, hier 54.

⁶³ „Parole féconde“, vgl. Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l’intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs von BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 5/11 (Septembre–Octobre 1986), 86–101, hier 89 [e. Ü.].

dem Blick der Götter sei. Die Wahrheit ist in der Weisheit des Palaverbaums Kommunikation des Seins und Selbstmitteilung Gottes. Es ist das gedachte Wort, das geheilte Wort, gereinigt von den degenerativen und tödlichen Wellen des Todes der Lüge, das sinnvolle Wort, das von einem Anderswo herabsteigt, das von wohlwollenden Geistern, Gott, den Ahnen bewohnt ist.

Die Wahrheit ist das Wort, das Leben und Sinn hervorbringt. Sie ist das genaue Gegenteil der unsinnigen Rede: des leeren Wortes, des wortlosen Wortes, des entkernten und ätherischen, geschmacklosen Wortes. Eine solche Rede heißt in der Fon-Sprache kleines Wort, *Nuvu*, also Lüge. Da sie nicht aus einer göttlichen oder heiligen Quelle fließt, nicht aus den Tiefen des Seins hervorsprudelt, wo Mensch und Geister beraten haben, bevor sie durch den Mund freigesetzt wird, ist eine solche Rede ein grob vom Menschen zurechtgehaueses Wort: *Yankpakpa* in der Mina-Sprache.

Die Lüge befleckt das Bild und behindert die Tragweite des Wortes, denn sie ist ein geformtes Wort, eine Parodie des Wortes. Es ist kein Wort, das des Glaubens würdig ist. Es ist ein Wort, das nichts ähnelt, es ähnelt nicht dem Wort, es trägt keinen Sinn und kein Leben, es ist eine Parodie des Wortes. In der Tat muss das Wort notwendigerweise etwas sagen, das demjenigen, der es ausspricht, sowie denen, die es hören, einen Mehrwert bringt. Wenn es diese Funktion nicht erfüllt, gilt es in der Sahouè-Sprache als Beleidigung und wird verglichen mit einer leeren Erdnussschale: *Azin akpa to*, oder mit einem großen Baum, der seine Äste endlos in den Himmel streckt, die Nährstoffe des Bodens verschwendet, aber weder Blätter noch Früchte trägt. Das ist reine Verschwendung.

Das Wort, das explodiert und die Wahrheit freigibt, dieses Wort, das, indem es explodiert, Gott kommuniziert und den Menschen mit dem Transzendenten in Kontakt bringt, ein solches Wort ist eine Manifestation der Gottheit, es lässt den Menschen in die Ewigkeit eintreten, auch wenn er noch auf Erden ist. Abdoulaye Sadjì hebt in einer metaphorischen Formel diese ewige Dimension des Wortes hervor: „Das Wort der Alten kann spät im Wald bleiben, aber es verbringt dort nicht die Nacht.“⁶⁴ Dieses Wort ist rein und klar, einfach wie Gott und braucht nichts anderes und keinen Zusatz, um voll und vollständig zu sein. Die Alten vergleichen es mit einem Wasserlauf, vor dem das Individuum wie ein Krug ist. Kein Krug könnte den Fluss oder den Teich fassen. Es ist dieser Wasserlauf, der alle Wut löscht und alle Erschütterungen des Daseins beruhigt. Dem Feuer gegenüber fürchtet er sich nicht. Das drücken die Alten mit dem Sprichwort aus: *Zo ma letɔ*, was in der

⁶⁴ „La parole des vieux peut rester tard dans la forêt, mais elle n’y passe pas la nuit“, in: Abdoulaye SADJÌ, Maïmouna, Paris 1958, 248 [e. Ü.].

Fon-Sprache bedeutet: ‚Das Feuer wagt es nicht, zu schwimmen.‘ Der Teich wird es löschen.“ In derselben Richtung wird das Wort, das schwanger ist mit Wahrheit, das *Xo Nugbo*, durch die Metapher des Berges oder des Felsens symbolisiert, der keinen Stoß fürchtet. Alle, die sich daran stoßen, zerbrechen. Die Alten sagen auch, dass das Wort wie eine glühende Eisenkugel ist, die im Feuer leuchtet und die man nicht mit bloßen Händen berühren kann.

Die Tragweite und die zentrale Stellung des Wortes berühren die Grundlagen des Kosmos selbst. So wird es ebenso wie Wasser, Luft, Feuer und Erde als eines der Hauptelemente dargestellt, die der Schöpfung der Welt vorstanden. Mehr noch, es ist das Wort, das, einmal vom Schöpfer ausgesprochen, der Erde, dem Wasser, dem Feuer und der Luft Gestalt verleiht und den Menschen zu einem Subjekt macht, das fähig ist, in Dialog mit dem Schöpfer und den Manen der Ahnen zu treten. Ohne das Wort ist es nicht möglich, den Menschen den Willen der Toten zu deuten. Es ist das Wort, das das Orakel, die Gottesurteile, den Segen gewährleistet. Es ist das Wort, das erlaubt, die Botschaft der Luft, des Feuers, des Wassers und der Erde zu lesen, die in den traditionellen Religionen Benins jeweils symbolisiert werden durch *Ayidohwedo* (den Regenbogen); den Gott des Donners, *Xèviosso*; *Tɔxɔsu*, den Gott des Wassers, und *Sakpata*, den Gott der Erde. Es ist das Wort, das sich zum Interpreten dieser Entitäten macht. In den traditionellen Religionen, den Kosmogonien Benins sowie im Leben allgemein hat das Wort eine sehr wichtige Tragweite. Es ist a-temporal, weil es außerhalb der Zeit ist wie Gott. Es ist temporal, weil es der Ort ist, an dem sich hier und jetzt das ereignet, was es bedeutet. Léopold Sédar Senghor behauptet: „Das Wort ist der Ausdruck par excellence der Kraft, der Fülle. Beim Kenner ist das Wort belebender und belebter Atem des Ostens: es besitzt eine magische Tugend, es verwirklicht das Gesetz der Teilnahme und erschafft das Benannte durch seine intrinsische Kraft.“⁶⁵

2.1.3 Ausdrucksweisen des Wortes

Das Wort entfaltet sich durch verschiedene Modi. Und hier gründet sich seine Ästhetik. Es drückt sich aus durch Gesang, Erzählung, Sprichwörter, Scharaden, Rätsel, Fabeln, Beschwörungen. Diese Ausdrucksweisen des Wortes begründen es als einen Akt des Erinnerns, der sowohl die Alten als auch die Jungen einbezieht. Sie unterhalten eine Art beglückenden Umgang mit dem Wort. Die Alten wissen sich verpflichtet, den Jungen die

⁶⁵ „La parole est l’expression par excellence de la force, de la plénitude. Chez le connaisseur, la parole est souffle animée et animant l’orient : elle possède une vertu magique, elle réalise la loi de la participation et crée-le nommé par sa vertu intrinsèque“, Vgl. Léopold Sédar SENGHOR, *L’Esthétique Négro-africaine*, in: *Diogenes* 16 (1956), 23–43, hier 29 [e. Ü.].

Weisheiten der Ahnen zu überliefern. Die Jungen sind den Alten dankbar, in die Geheimnisse des Wortes eingeführt zu werden, und sind sich des moralischen Imperativs bewusst, der nun der ihre ist, diese Schätze an die nächste Generation weiterzugeben. Dieser Umgang mit dem Wort ist konstitutiv für das Leben der Gemeinschaft. Denn was die Gemeinschaft lebendig macht, ist die Vitalität des Gedächtnisses und der Erinnerung an die Ahnen. Dies rechtfertigt die Idee von Amadou Hampâté Bâ:

„Vergessen wir nicht, dass Mythen, Erzählungen, Legenden oder Kinderspiele für die Weisen der alten Zeiten oft ein Mittel darstellten, über die Jahrhunderte hinweg, mehr oder weniger verschleiert, durch die Sprache der Bilder, Kenntnisse zu übermitteln, die, schon in der Kindheit empfangen, im tiefen Gedächtnis des Individuums eingeprägt bleiben, um vielleicht zum geeigneten Zeitpunkt mit neuer Bedeutung wieder aufzutauchen. Wenn ihr Kenntnisse bewahren und sie durch die Zeit reisen lassen wollt, sagten die alten Bambara-Eingeweihten, vertraut sie den Kindern an.“⁶⁶

Diese verschiedenen Modi bilden die unterschiedlichen Orte, an denen das Wort gelebt wird und die Botschaft übermittelt, deren Träger es ist. In der vorliegenden Arbeit werden nur Gesang, Erzählung und Beschwörungen untersucht.

2.1.3.1 Der Gesang

In den afrikanischen Traditionen stellt sich der Gesang als das anders gesprochene Wort dar. Der Gesang ist das Wort, das mit einem solchen Maß an Poetizität und Ästhetik ausgestattet ist, dass es bleibt und sein Zelt im kollektiven Gedächtnis aufschlägt. Mit anderen Worten, der Gesang ist das Wort, das auf seinen höchsten Grad der Poesie gehoben ist. Und weil es so transfiguriert ist, erlangt es eine Dimension, die der Zeit trotzt. In Wahrheit verleiht diese Poetisierung dem Wort eine enorme und außergewöhnliche Tiefe und Dichte. Sie gibt ihm einen Charakter der Dauerhaftigkeit. Der Gesang als Poesie verstärkt und kräftigt das Wort, er erfüllt es und lädt es mit Emotionen und Rhythmen durch die Modulationen der Stimme, den Einsatz verschiedener Musikinstrumente. Er gibt ihm Ausdehnung und macht es dauerhaft. Dort, wo das Wort in Vergessenheit geraten kann, bleibt der Gesang lebendig im Gedächtnis der Gemeinschaft. Auf diese Weise nimmt der Gesang die Gestalt lebendiger und dynamischer Archive an, da er mit der Gemeinschaft wächst und sich im Leben jedes Mitglieds der Gemeinschaft kristallisiert.

⁶⁶ „N’oublions pas que les mythes, les contes, les légendes ou jeux d’enfant ont souvent constitué, pour les sages des temps anciens, un moyen de transmettre à travers les siècles d’une manière plus ou moins voilée, par le langage des images, des connaissances qui, reçues dès l’enfance, resteront gravées dans la mémoire profonde de l’individu pour ressurgir peut-être, au moment approprié, éclairé d’un sens nouveau. Si vous voulez sauver des connaissances et les faire voyager à travers le temps, disaient les vieux initiés Bambaras, confiez-les aux enfants“, in: Amadou Hampâté Bâ, Njeddo Dewal. La mère de la calamité. Abidjan 1985, 10 [e. Ü.].

Die Gemeinschaft greift ihn auf, wiederholt ihn, aktualisiert ihn und überliefert ihn von Generation zu Generation. Aber über seine Ästhetik und Poetizität hinaus durchdringt der Gesang das Leben des Individuums in all seinen Komponenten. Er tritt in den verschiedenen Riten auf. Er ist präsent in Gebeten, Heilungen, Sühneriten, Reinigungen, Panegyriken, Erzählungen. An allen Kreuzungen des Individuums Lebens pflanzt der Gesang seine Fackel. Er begleitet die Stunden der Freude und der Trauer. Er tritt sowohl im profanen Bereich als auch im sakralen Bereich auf. Maman Abdou Djobosso liefert eine recht illustrative Synthese dessen, was das Wort im profanen und im sakralen Bereich darstellt:

„Als kulturelle Tatsache betrifft das Lied alle Bereiche der Gesellschaft. Es wird sowohl bei gewöhnlichen Gelegenheiten der Unterhaltung als auch bei außergewöhnlichen Gelegenheiten der Zeremonien verwendet. Dies erlaubt es, zwei große Arten von Liedern zu unterscheiden, die die Bereiche des Sakralen und des Profanen betreffen. Die sakralen Lieder, die besondere Bedingungen für ihre Ausführung erfordern, sind Gegenstand der Exklusivität einer strukturierten und hierarchisierten Körperschaft nach dem Bild der gesamten Gesellschaft: es ist die Welt der Berufssänger, deren Ausbildung originelle, aber sehr lehrreiche pädagogische Verfahren integriert. Die profanen Lieder hingegen beleben die täglichen Aktivitäten in der Gesellschaft. Sie umfassen die Kinderreime, die die Freizeitabende der Kinder beleben und begleiten.“⁶⁷

Wie man leicht erkennen kann, ist der Gesang über die Musik hinaus, die ihn kennzeichnet, auch das Gedächtnis der Gemeinschaft. Die großen Taten, die Epen werden in den Gesängen bewahrt. Zu sagen, dass der Gesang das Gedächtnis der Gemeinschaft ist, bedeutet anzuerkennen, dass der Gesang auch eine soziale Funktion hat, insofern er das tägliche Leben der Mitglieder der Gemeinschaft begleitet und ihre Zugehörigkeit zum selben Körper stärkt. Er dient auch der Kommunikation mit der Welt der Ahnen. Es ist schwer, sich das Leben in Afrika ohne Gesang vorzustellen. Der Gesang ist der ursprüngliche Ort des Exorzismus. Dieser Exorzismus ist sowohl individuell als auch gemeinschaftlich. Wenn das Wort gesungen wird, beruhigt es, heilt, vertreibt die Angst und stellt das Individuum in seiner Beziehung der Freude und Heiterkeit mit der unsichtbaren Welt wieder her. Viele Störungen sind durch Panegyriken und Formeln exorziert worden, die von Berufssängern ausgeführt wurden. Der Gesang mobilisiert und konzentriert so den Lebensatem, um das Individuum von den Kräften des Bösen zu befreien.

⁶⁷ „En tant que fait culturel, la chanson intéresse tous les domaines de la société. Elle est utilisée aussi bien au cours des occasions ordinaires de distraction qu’au cours des occasions exceptionnelles des cérémonies. Ceci permet de distinguer deux grands types de chansons qui concernent les domaines sacré et profane. Les chansons sacrées qui requièrent des conditions particulières pour leur exécution, sont objet d’exclusivité d’une corporation structurée et hiérarchisée à l’image de la société toute entière : c’est le monde des chanteurs professionnels dont la formation intègre des procédés pédagogiques originaux, mais fort éducatifs. Les chansons profanes quant à elles, animent les activités quotidiennes dans la société. Elles incluent les comptines qui animent et accompagnent les soirées récréatives des enfants“, in: Abdou Maman DJOBOSO, Mécanismes didactiques en tradition orale. Aspects de la chanson baatonu. Cotonou 1992, 106 [e. Ü.].

Der Gesang als poetisiertes Wort ist Leben. Für Bogniaho ist er: „Unternehmen und Handlung [...] Schmelztiegel, in dem jede kulturelle Tatsache verzeichnet werden kann; er ist Exorzismus und Befreiung.“⁶⁸ Unter diesem Gesichtspunkt kann der Gesang in der Mystik des Palaverbaums als Archetyp des Exorzismus betrachtet werden, da er das rituelle Leben bewohnt und belebt, indem er dem Wort eine spirituelle, übernatürliche und heilige Kraft verleiht. Wenn der Gesang ein geheimnisvolles Universum ist, das das Wort transfiguriert und zu einem Ort der Gemeinschaft macht, so manifestiert sich das Wort nicht nur durch und im Gesang. Es ist auch in der Erzählung präsent.

2.1.3.2 Das Märchen

Das Märchen ist eine der ausdrucksstärksten Formen des Wortes unter dem Palaverbaum. Es ist ein Schmelztiegel, durch den die Alten die Jungen unterweisen, indem sie auf imaginäre Erzählungen zurückgreifen, in denen Menschen und Tiere miteinander sprechen. Diese imaginären Erzählungen, die die Neugier wecken und den Intellekt formen, werden Märchen genannt. Das Märchen unter dem Palaverbaum hat die Berufung, die Geister in der Kultur zu verwurzeln und die Weisheit der Ahnen in der Zeit und im Gedächtnis der verschiedenen Mitglieder der Gemeinschaft fort dauern zu lassen. Um die Laster und Fehler der Gemeinschaft zu korrigieren, um die Jungen zu stärken, das Leben zu meistern, um ihnen ein tugendhaftes Leben zu vermitteln, greifen die Alten auf das Märchen zurück. Der Palaverbaum ist der Ort, an dem das Wort, indem es die Form des Märchens annimmt, die Menschen in eine neue spielerische und didaktische Dimension eintreten lässt. Man versteht daher, warum Denise Paulme erklärt, dass die dem Märchen zugewiesene Zielsetzung nicht nur die Unterhaltung ist. Das Märchen ist eng mit der psychoedukativen Entwicklung der gesamten Gemeinschaft verbunden: „[...] es (das Märchen) übermittelt immer in einer anspielenden Sprache eine implizite Botschaft, die das Publikum mehr oder weniger leicht entschlüsselt.“⁶⁹

Das Universum des Märchens ist ebenso vielfältig wie reich. Wenn es als soziales Band dient, da es die gesamte Gemeinschaft an einem Ort versammelt, um die Weisheit zu hören, kann man sagen, dass das Märchen das bevorzugte Mittel ist, damit das Wort Gestalt

⁶⁸ „entreprise et action [...] creuset où tout fait culturel peut se consigner ; elle est exorcisme et libération“, Vgl. Ascension BOGNIAHO, *Littérature orale au Bénin. Essai de classification endogène des types de parole littéraire*, in: *Éthiopiques (Revue négro-africaine de culture et de philosophie)*, 4/46–47 (1987), 53–64, hier, 53 [e. Ü.].

⁶⁹ „[...] il (le conte) transmet toujours en un langage allusif un message implicite que l’auditoire déchiffre plus ou moins aisément“, in: Denise PAULME, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*. Paris 1976, 11 [e. Ü.].

annimmt und Früchte trägt im Leben derjenigen, die es hören. Das Volk versammelt sich, um in Symbiose einen einzigartigen Moment zu erleben, der vom Wort bewohnt und strukturiert ist. Es ist wichtig, auf die Fähigkeit des Märchens zu bestehen, das moralische Leben der Gemeinschaft zu verbessern. Für Senghor geht das Märchen über eine bloße Feier des Wortes und damit der Mündlichkeit hinaus: „Es ist die Substanz und der Saft selbst der afrikanischen Erzählung.“⁷⁰

Das Märchen spielt mit Symbolen und Darstellungen, um auf die Fähigkeit der Zuhörer zur Analyse, Interpretation und Auflösung von Intrigen einzuwirken. Einen solchen Akt unendlich zu wiederholen, bleibt nicht ohne Einfluss auf das Gedächtnis der Gemeinschaft und ihre Fähigkeit zur Erinnerung und Speicherung, die in der Zeit anhält. Maman Abdou Djobosso bestätigt: „Als symbolische Stütze der Realität haben die Märchen einen repräsentativen Wert. Sie werden in Liedern erwähnt, um auf ein Ereignis anzudeuten, dessen Analogieverhältnis mit dem Märchen das Verständnis erleichtert.“⁷¹

Paul Boris Konan YAO treibt seine Analyse noch weiter, wenn er das afrikanische Märchen in seinem Wesen und in seiner Zielsetzung als einen Weg der Sozialisation durch Verbote darstellt: „Tabernakel der Erziehung und Wiege des Lernens der Sitten und Bräuche der afrikanischen Gesellschaften, ist das afrikanische Märchen eine Aufforderung zum Gehorsam gegenüber den Prinzipien, die das Leben in der Gesellschaft regeln.“⁷² Seine Schlussfolgerung ist ebenso interessant und beleuchtet die kathartische und aufbauende Rolle des Märchens im Leben der Gemeinschaft.

„Das Märchen ist in der afrikanischen Gesellschaft das bevorzugte Mittel zur Weitergabe sozialer Normen. Es ist der Kompass jedes Individuums. So werden in den Erzählungen die sozialen Normen und Werte als nachahmenswerte Beispiele dargestellt, während Fehler und Gegenwerte sanktioniert werden, um eine bessere und idealisierte Welt anzustreben.“⁷³

⁷⁰ „l’oralité, c’est la substance et la sève même du récit négro-africain“, vgl. Léopold Sédar SENGHOR, Vorwort, in Birago DIOP, Les nouveaux contes d’Amadou Coumba, Paris 1958, 15 [e. Ü.].

⁷¹ „en tant que support symbolique de la réalité, les contes ont une valeur représentative. Ils sont évoqués dans les chansons pour faire allusion à un événement dont le rapport d’analogie avec le conte en favorise la compréhension“, in: Abdou Maman DJOBOSSE, Mécanismes didactiques en tradition orale. Aspects de la chanson baatonu. Cotonou 1992, 91–92 [e. Ü.]

⁷² „Tabernacle d’éducation et berceau d’apprentissage des us et coutumes des sociétés africaines, le conte africain est une incitation à l’obéissance des principes qui régissent la vie en société“. Vgl. Paul Boris YAO, Le conte africain, une voie de socialisation par les interdits, in: Akofena 9/2 (September 2023), 259–268, hier 259 [e. Ü.].

⁷³ „Le conte est, dans la société africaine, le moyen de transmission par excellence des normes sociales. Il est la boussole de chaque individu. Ainsi, dans les récits, les normes et valeurs sociales sont présentées comme exemples à suivre tandis que les défauts et antivaleurs sont sanctionnés pour viser un monde meilleur et idéalisé“, vgl. Paul Boris YAO, Le conte africain, une voie de socialisation par les interdits, in: Akofena 9/2 (September 2023), 259–268, hier 267 [e. Ü.].

2.1.3.3 Die Beschwörungen

Das Wort ist ein Ensemble von Mechanismen, die über eine bloße Rede hinausgehen. Es bildet ein ganzes Gedankengebäude, das sich in der unsichtbaren Welt entfaltet und dessen Auswirkungen in der sichtbaren Welt spürbar werden. Deshalb schreibt Geneviève Calame-Griaule:

„Die Auffassung des Wortes in den afrikanischen Gesellschaften, seine tiefen Verbindungen mit der Person, seine Wirksamkeit, die es ebenso zu einer gefährlichen Waffe wie zu einem Zement der sozialen Beziehungen machen kann, all dies führt zur Schaffung eines echten Codes des verbalen Verhaltens, der alle Manifestationen des Wortes auf allen Ebenen der sozialen Kommunikation minutiös regelt.“⁷⁴

Unter dem Palaverbaum wählt der Inhaber des Wortes eine Ausdrucksweise je nach dem Ziel, das er erreichen will. Welcher Modus auch immer verwendet wird, die Zielsetzung ist die Erziehung. Aber es kommt auch vor, dass das Wort eine andere Ebene annimmt. Hier tritt das beschwörende Wort auf, das nur die Eingeweihten verstehen. In diesem Sinne wird das Wort als zweischneidiges Schwert verstanden. So sehr es Gutes bewirkt, so sehr kann es auch manipuliert und zu gefährlichen Zwecken verwendet werden, wie im Fall von Flüchen und schädlichen Beschwörungen. Diese sind in der Tat magische Worte, deren Ziel es ist, anderen zu schaden. Deshalb sagen die Alten, dass das Wort heilig ist. Es ist eine furchtbare Macht, deren Handhabung Lernen, Ausbildung und Erziehung erfordert, denn um das herbeizuführen, was es wünscht, greift es auf magische Kräfte zurück. Deshalb schreibt Amadou Hampâté Bâ: „Das Wort ist das stärkste [...] neben einem grundlegenden moralischen Wert hatte das Wort in den afrikanischen Traditionen einen heiligen Charakter, der mit seinem göttlichen Ursprung und den okkulten Kräften verbunden war, die in ihm niedergelegt sind.“⁷⁵

Wenn man die Realität des beschwörenden Wortes anspricht, muss man verstehen, dass es sich um einen kodierte und esoterisch kodifizierte Gebrauch des Wortes handelt. Wer nicht in diese Kunst eingeweiht ist, kann *a priori* nichts von dem verstehen, was er hört. Die Handhabung des Wortes führt zu einer schrägen Ansprache des Wortes. Sie setzt den Gebrauch einer Sprache voraus, die über das natürliche Universum hinausgeht. In diesem

⁷⁴ „La conception même de la parole dans les sociétés africaines, ses liens profonds avec la personne, son efficacité qui peut en faire aussi bien une arme dangereuse qu'un ciment des rapports sociaux, tout cela aboutit à la création d'un véritable code de comportement verbal réglant minutieusement toutes les manifestations de parole à tous les niveaux de la communication sociale“, vgl. Geneviève CALAME GRIAULE, Rôle de la parole dans l'adaptation au milieu, in: Présence Africaine 94 (1975), 84–105, hier 98 [e. Ü.].

⁷⁵ „La parole est le plus fort (. . .) ; outre une valeur morale fondamentale, la parole revêtait, dans les traditions africaines, un caractère sacré lié à son origine divine et aux forces occultes déposées en elle“, in: Amadou Hampâté Bâ, Aspects de la civilisation africaine, Paris 1972. 47 [e. Ü.].

Bereich, den man als paranormal bezeichnen kann, haben die Wörter nicht mehr denselben Sinn. Das Bezeichnete erhält eine bildhafte und symbolische Bedeutung, die dem unmittelbaren Zugriff und der sofortigen Erfassung durch Intelligenz und Sinne entgeht. Es zählt nicht das, was gehört wird, sondern vielmehr das, worauf das Gehörte verweist, und Bezug nimmt in einer Welt, in der die Sprache die Dinge mit ihren ursprünglichen Namen bezeichnet. Bogniaho spricht von einem „geheimen *genesishaften* Namen, der von der Natur gegeben wird“, und erklärt ihn als „*Djogbegni*: Name des Tages der Schöpfung“⁷⁶. Auffallend ist hier die Fähigkeit der Spezialisten dieser Kunst, die Zeit zurückzusetzen und in einem Akt der Gleichzeitigkeit mit den kosmischen Kräften mit ihnen zu diskutieren und von ihnen zu erhalten, was sie wünschen. Die Anrufung des *genesishaften* Namens macht diese Gleichzeitigkeit möglich, die die Beschwörung als einen metaphysischen und transzendenten Akt begründet, der das Individuum den Strahlungen der kosmischen und metakosmischen Energien öffnet.

Wenn die Wesen durch ihren *genesishaften* Namen kontaktiert werden und die kosmischen Kräfte angerufen werden, tritt die Beschwörung ein. Und das Wort, dessen Träger sie ist, verwirklicht sich. Deshalb wird dem beschwörenden Wort eine unbestreitbare Wirksamkeit zugeschrieben. Es ist ein Wort, das von Menschen an kosmische Entitäten gerichtet wird, an Gottheiten, die in engem Zusammenhang mit den Kosmogonien stehen. Dieses Wort zieht seine Wirksamkeit hier und jetzt aus den zahlreichen linguistischen und metalinguistischen Kombinationen, die es begründen und strukturieren. Die Kraft dieses Wortes besteht darin, dass es das, was ist, in eine andere Realität verwandeln oder sogar das herbeiführen kann, was noch nicht ist. Es funktioniert somit wie eine Bitte oder ein Gebet an die gegebenen Gottheiten, um ein erwartetes Ergebnis zu erzielen. Das beschwörende Wort beugt die Realität den Anforderungen und Erwartungen des Wortes mehr, als dass es sich der Realität anpasst. Das beschwörende Wort ist die beherrschende und verwandelnde Macht des Wortes über die Materie.

Das beschwörende Wort integriert die sprichwörtliche Rede, den Gesang und die hochsymbolische Rede. Afrika wird allgemein als ein Ankerpunkt der Mündlichkeit anerkannt und folglich als ein Universum, in dem das Sprichwort eine der entscheidendsten Rollen spielt. Das Sprichwort ist kein Wort, das in einem geschlossenen Gefäß entsteht, losgelöst von den anderen Modi des Wortes. Die Rolle, die die Sprichwörter im Prozess der Beschwörung spielen, ist wesentlich: „Die Sprichwörter stellen eine Art zu sprechen dar,

⁷⁶ „nom génésiaque secret donné par la nature, (...), *Djogbegni*: nom du jour de la création“. Vgl. Ascension BOGNIAHO, *Littérature orale au Bénin. Essai de classification endogène des types de parole littéraire*, in: *Éthiopiques* (Revue négro-africaine de culture et de philosophie), 46–47/4 (1987) 53–64, hier, 60 [e. Ü.].

zugleich bildhaft und volkstümlich, mit Anspielungen auf Traditionen, auf Folklore. Sie haben einen besonderen Wert, der auf das ethnolinguistische Umfeld Bezug nimmt.“⁷⁷ Angesichts ihres präzisen und knappen Charakters, der sie zu einer lapidaren und eindringlichen Formel macht, werden die Sprichwörter leicht in die beschwörende Rede integriert, um nicht nur starke und eindringliche Klangwirkungen zu erzeugen, sondern auch, um dem beschwörenden Wort eine gelehrte Ästhetik zu verleihen.

Das Wort ist so wichtig, dass das Individuum es während seines ganzen Lebens nicht zu erfassen vermag.

2.2 Die Performativität des Wortes

Von der Performativität des Wortes zu sprechen bedeutet, sich für die verschiedenen Mechanismen zu interessieren, durch die das Verb jene große Macht erlangt, die sich in der Aufhebung der Kluft zwischen dem Sagen und dem Tun manifestiert. Wenn am Anfang das Wort war, wie Johannes in seinem Prolog schreibt, so gibt Goethe diese Stelle im Deutschen wie folgt wieder: „Am Anfang war die Tat“⁷⁸. Es ergibt sich, dass das Wort nicht mehr nur das ist, was gesagt wird, sondern dass es eine Vision hat, die über den bloßen Rahmen der Evokation hinausgeht: es will ein Ergebnis hervorbringen, es will schaffen, es wird zur Handlung.

In diesem Teil soll es darum gehen, die verschiedenen definitorischen Ansätze der Performativität hervorzuheben. Dies wird zur Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum führen.

2.2.1 Definitorische Ansätze der Performativität

Die Performativität ist ein Begriff, der zum Bereich der Sprachphilosophie gehört. Wenn man von Performativität spricht, kann man das Wort, das Verb, die Sprache nicht außer Acht lassen. Die Performativität ist der Akt, durch den das Gesagte sich verwirklicht: „Etwas ist gesagt, ein Werk hervorgebracht, eine Aktion durchgeführt.“⁷⁹ Es handelt sich um einen pragmatischen Akt, der durch eine Äußerung konkret gemacht wird. Dieser Begriff wurde vom britischen Philosophen John Langshaw Austin in seinem Buch *How to do things with*

⁷⁷ „les proverbes constituent une façon de parler, à la fois imagée et populaire, avec des allusions aux traditions, au folklore. Ils ont une valeur toute spéciale, qui fait appel à l’environnement ethnolinguistique“, in: Gervais MENDO ZE, *La prose romanesque de Ferdinand Oyono. Essai de stylistique textuelle et d’analyse ethno-structurale*, Paris 1984, 66 [e. Ü.].

⁷⁸ Johann W. GOETHE, *Faust. Der Tragödie*. Bd. 1. Tübingen 1808, 86.

⁷⁹ Dieter MERSCH, *Erignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2002, 246.

*words*⁸⁰ entwickelt. Für Austin bedeutet die bloße Äußerung eines Satzes: „eine Handlung ausführen“, gesehen als „ein bestimmtes physisches Ereignis, das von uns ausgeführt wird und sich sowohl von Konventionen als auch von Konsequenzen unterscheidet“⁸¹, wobei gilt: „Äußerungen sind Sprechakte, die Dinge tun, die in der Welt handeln“⁸². Daher spielen die performativen Verben eine doppelte Rolle im Prozess und im Akt der Performativität. Einerseits beschreiben sie die Handlung dessen, der sie verwendet, und andererseits implizieren und bewirken sie zugleich diese Handlung selbst. Zum Beispiel sagt derjenige, der tauft: „Ich taufe dich“, das Verb dieses Satzes benennt den Akt der Taufe zugleich mit dessen Vollzug *hic et nunc*. Man könnte also sagen, dass die Performativität die Handlung des Verbs ist. Dan Dobre und Alina Iftime schreiben, dass das performative Verb ein *verba dicendi* ist, das im „performativen Präfix“ funktionieren kann: „in der ersten Person des Indikativ Präsens verwendet; es hat die Kraft, die Handlung zu vollziehen, die es bezeichnet, dieser Gebrauch ist in Wirklichkeit performativ und nicht das Verb.“⁸³ Die Performativität ist also die dem Sprachvermögen eigene innere Fähigkeit, Handlungen hervorzubringen. Mit anderen Worten: vor und nach der Handlung steht das Wort. Das erklärt Austin, wenn er schreibt: „Das Wort ist nicht nur Wort, es ist auch und vor allem Handlung.“⁸⁴

Von Performativität zu sprechen, bedeutet auch, von der Intention dessen zu sprechen, der das Verb äußert. Im Akt der Performativität fällt die Zielsetzung dessen, der spricht, mit seiner Intention zusammen, das, was er sagt, zur Verwirklichung zu bringen. Die Intention fügt sich zur Kraft des Verbs hinzu und der Akt wird performativ, ohne Verzögerung, ohne Vermittlung, ohne den Beistand irgendeines anderen Umstandes. Das Wort, das sich mit der Intention in einer gegebenen Situation verbindet, ist das, was die Performativität möglich macht. Diese Idee wurde von Anca Măgureanu entwickelt, die der Performativität eine Definition in zwei Schritten gibt:

„Im weiten Sinn handelt es sich um die Eigenschaft einer natürlichen Sprache, als Instrument zu funktionieren, mit dem ein Sprecher seine Intention erfüllt, die Welt, physisch oder psychisch, zu verändern. In diesem Sinn ist jeder Sprachakt performativ; in seiner engen Bedeutung [...] ist es eine Art von Äußerung, deren propositionales Ergebnis nicht wahr oder

⁸⁰ John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris 1970. Übersetzt und kommentiert von Giles LANE aus dem Originaltitel „How to Do Things with Words“, Oxford 1962.

⁸¹ John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, 117.

⁸² „Les énoncés sont des actes de parole, qui *font* des choses, qui agissent dans le monde.“ Vgl. Mona GERARDIN-LAVERGE, *Performativité du langage et empowerment féministe*, in: PUBLICATIONS DE LA SORBONNE. PHILONSORBONNE 11 (2016-2017), 93–193, hier 95 [e. Ü.].

⁸³ „utilisé à la première personne de l'Indicatif présent ; il a la force d'accomplir l'acte qu'il indique, cet emploi étant en fait performatif et non le verbe“, in: Dan DOBRE–Alina IFTIME, *Les théories des actes de langages d'Austin et de Searle. Fondements pour une analyse*. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewById/602614> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

⁸⁴ John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris 1970, 89.

falsch sein kann; performativ ist daher jeder Sprachakt mit Ausnahme der Behauptung, Bereich der konstativen Äußerung.“⁸⁵

Die Performativität ist also die vollkommene und unmittelbare (ohne Vermittlung) Übereinstimmung zwischen dem „Sagen“ und dem „Tun“. Mit anderen Worten: wenn „Sagen“ zu „Tun“ wird, entsteht „das Ereignis“⁸⁶, die Performativität. Das drückt, *mutatis mutandis*, diese lateinischen Wendungen aus: „*Quod principi placuit legis habet vigorem*“ (was dem Fürsten gefällt, hat Gesetzeskraft); „*Lex est quodcumque notamus*“ (was wir schreiben, wird Gesetz). Die erste Wendung verdeutlicht die Handlungskraft des Wunsches des Fürsten. Es genügt, dass der Fürst seinen Wunsch äußert, was ihm gefällt, damit dies automatisch Gesetz wird, damit es sofort Gesetzeskraft hat. Es ist die Macht des Verbs, die sich ausdrückt. Die zweite Wendung verdeutlicht die Tugend des authentischen Aktes und bedeutet, dass die verfassten Akte Gesetzeskraft haben, das heißt Beweiskraft und Vollstreckbarkeit. Es genügt, dass dies geschrieben ist und den Wunsch und die Intention dessen ausdrückt, der schreibt, damit das, was geschrieben und ausgedrückt ist, Gesetz wird. Es wird Gesetz durch die Tatsache, dass es geschrieben ist. Das heißt, die bloße Intention reicht nicht aus, um eine Äußerung performativ zu machen. Es muss zusätzlich zur Intention der Kontext respektiert werden, sonst kann der Akt scheitern. Mit anderen Worten: die Performativität bleibt abhängig von der Wirksamkeit der Bedingungen des Gelingens, die der erforderliche und angemessene Kontext, die Autorität des Sprechers und die ernsthafte Intention des Sprechers sind.

Im Rahmen einer Eheschließung zum Beispiel, auch wenn der Sprecher die festgelegten und durch die Gesetzgebung etablierten Worte ausspricht: „Ich erkläre euch zu Eheleuten“ und er tatsächlich die Intention hat, wenn er nicht rechtlich durch das Gesetz eingesetzter Beamter ist und die Macht hat, im Namen des Gesetzes zu handeln, kann die Ehe nicht gültig sein. Er mag die Äußerung vorbringen und eine ernsthafte Intention haben, ihm fehlt die erforderliche Autorität. Das gilt auch für die Feier der Messe. Ein Subjekt mag die Konsekrationsworte aussprechen, mit einer ernsthaften Intention (*Das ist mein Leib, das ist mein Blut*), die Tatsache, dass er nicht kanonisch und gültig zum ordentlichen Amtsträger der Eucharistie geweiht ist, macht, dass sein Akt nicht performativ sein kann. Man steht

⁸⁵ „Dans le sens large, il s'agit de la propriété d'une langue naturelle de fonctionner comme instrument dans l'accomplissement par un locuteur de son intention de modifier le monde, physique ou psychique. Dans ce sens, tout acte de langage est performatif ; dans son acception restreinte [...], c'est un type d'énonciation dont le résultat propositionnel ne peut être vrai ou faux ; est donc performatif tout acte de langage à l'exception de l'affirmation, domaine de l'énonciation constative“, in: Anca MAGUREANU, *La structure dialogique du discours*, Bucarest 2008, 152–153 [e. Ü.].

⁸⁶ Dieter MERSCH, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2002, 19.

somit vor einem misslungenen Performativ, nicht eingetreten, nicht vollzogen, was Austin „*infelicitous act*“⁸⁷ nennt.

2.2.2 Debatten um den performativen Diskurs

Der Standpunkt von Austin wird nicht von allen seinen Philosophenkollegen anerkannt. In seinem Buch *How to do Things With Words* vertritt er die Existenz bestimmter Äußerungen, die nicht die Aufgabe haben, ein Objekt zu beschreiben oder zu sagen, wie es ist, sondern vielmehr eine Handlung zu vollziehen, zu verwirklichen, wirksam werden zu lassen. Nach ihm integriert die Performativität des Wortes das Verb und die Handlung, das Sagen und das Tun. Bruno Ambroise meint, dass die gesamte Revolution, die Austin im Bereich der Sprachphilosophie vollzogen hat, die Zielsetzung hat, den Charakter der Sprache nicht mehr nur als bedeutend und repräsentativ, sondern als wesentlich aktiv hervorzuheben – und zwar nach mehreren Dimensionen. Diese Dimensionen sind das, was man die *austinische Triade* nennen kann: lokutiv, illokutiv und perlokutiv. Austin unterscheidet in der Tat drei Ebenen der Sprache, die er miteinander verbindet. Diese Verbindung zwischen dem, was gesagt wird, der Äußerung, die man produziert oder äußert (lokutiv), und dem, was getan wird, das heißt die durch die Äußerung hervorgebrachte Handlung (illokutiv), bleibt nicht ohne Wirkung auf das Publikum (perlokutiv).

„So haben wir den lokutionären Akt unterschieden (sowie die phonetischen, phatischen und rhetischen Akte, die er einschließt), der eine Bedeutung besitzt; den illokutionären Akt, bei dem das Sagen selbst einen bestimmten Wert hat; und den perlokutionären Akt, der darin besteht, durch die Sprache bestimmte Wirkungen hervorzubringen.“⁸⁸

„[...] wie viele Bedeutungen gibt es, nach denen etwas zu sagen bedeutet, etwas zu tun [lokutiver Akt], oder nach denen wir etwas tun, indem wir etwas sagen [illokutiver Akt], oder sogar durch die Tatsache, etwas zu sagen [perlokutiver Akt].“⁸⁹

Indem er so die Theorie der Performativität begründet, will Austin nicht nur zeigen, dass die Sprache über die bloße Beschreibung der Realität hinausgeht, sondern dass sie auch eine Handlungskraft besitzt. Sagen bedeutet also nicht mehr nur, einen Laut zu äußern oder zu benennen, sondern zu handeln und geschehen zu lassen. Er eröffnet so die linguistische Pragmatik, indem er die Sprache in Abhängigkeit von ihrem Gebrauch und den Wirkungen

⁸⁷ John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris 1970, 48.

⁸⁸ „C'est ainsi que nous avons distingué l'acte locutoire (et les actes phonétique, phatique et rhétique, qu'il inclut), qui possède une signification ; l'acte illocutoire où le fait de dire a une certaine valeur ; et l'acte perlocutoire qui est l'obtention de certains effets par la parole“, in: John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris 1970, 129 [e. Ü.].

⁸⁹ „[...] combien y a-t-il de sens selon lesquels dire quelque chose, c'est faire quelque chose [acte locutoire], ou selon lesquels nous faisons quelque chose en disant quelque chose [acte illocutoire], ou même par le fait de dire quelque chose [acte perlocutoire]“, in: John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris 1970, 109 [e. Ü.].

untersucht, die sie hervorbringt. Seine *phénoménologie linguistique* „linguistische Phänomenologie“⁹⁰, wie Bruno Ambroise schreibt, ist ein Aufruf, die binäre Logik wahr/falsch zu überwinden, da es Äußerungen gibt, die weder wahr noch falsch sind, sondern eine Handlung hervorbringen. Er lädt auch dazu ein, die Komplexität der Alltagssprache zu berücksichtigen.

Die Arbeiten von Austin werden von Searle aufgegriffen. Dieser wirft Austins Ansatz einen Mangel an Systematisierung vor. Gewiss hat Austin die lokutiven, illokutiven und perlokutiven Akte unterschieden, aber diese Unterscheidung bleibt für Searle unvollständig. Deshalb geht Searle, während er Austins Werke übernimmt, zu einer logischen und normativen Systematisierung über, die im Wesentlichen fünf Punkte umfasst: „The five basic kinds of illocutionary acts are: representatives (or assertives), directives, commissives, expressives, and declarations.“⁹¹ Die assertiven Sprachakte sind in der Tat diejenigen, durch die der Sprecher eine Äußerung macht, etwas behauptet, sagt oder beschreibt. Die sogenannten direktiven Akte sind diejenigen, durch die der Sprecher den Gesprächspartner oder Zuhörer dazu bringt, eine Handlung vorzunehmen. Er gibt Direktiven und beeinflusst die Handlung seines Zuhörers. Unter kommissiven Akten versteht Searle die Akte, durch die der Sprecher die Verpflichtung oder Verantwortung übernimmt, eine zukünftige Handlung zu vollziehen. Es sind Akte, die den Sprecher zu einem Engagement für eine zukünftige Handlung verpflichten.

Was die deklarativen Akte betrifft, so sind es Akte, die darauf abzielen, einen institutionellen oder sozialen Sachverhalt allein durch ihre Äußerung zu verändern. Hier geschieht eine Veränderung oder eine Modifikation der Realität oder des Status. Die expressiven Akte schließlich sind diejenigen, die es dem Sprecher ermöglichen, eine Haltung zu erwähnen oder auszudrücken. Das angestrebte Ziel ist es, Emotion oder Gefühl hervorzubringen. Aber Searle ist nicht der Einzige, der sich zu Austins Arbeiten äußert.⁹²

Die Theorie der Sprechakte von Austin hat bei Derrida heftige Opposition erfahren. Interessant ist jedoch die Position von Searle zwischen Derrida und Austin. In der Tat wirft Derrida Austin vor, eine Unterscheidung zwischen ernsten Sprachakten und parasitären Verwendungen vorgenommen zu haben. Die ernsten Sprachakte sind jene performativen, die voraussetzen, dass die Bedingungen des Gelingens erfüllt sind: ein angemessener Rahmen, ein autorisierter Sprecher und eine ernsthafte Intention. Die parasitären Verwendungen

⁹⁰ Bruno AMBROISE, *Les pouvoirs du langage. La contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, Paris 2005, 19.

⁹¹ John R. SEARLE, *A Classification of Illocutionary Acts*. in: *Language in Society* 1/5 (1976), 1–23, hier 1.

⁹² Vgl. John R. SEARLE, *A Classification of Illocutionary Acts*. in: *Language in Society* 1/5 (1976), 1–23, hier 10–17.

hingegen sind Sprachakte, die außerhalb des erforderlichen institutionellen Rahmens stattfinden, einen ernsten Akt parodieren. Sie erzeugen keine gültige Wirkung, es sind Akte, die nicht performativ sind. Derrida lehnt eine solche Unterscheidung ab und stellt sich auf den Standpunkt der Dekonstruktion. Er führt eine neue Idee ein: die Iterabilität. Marine Manouvrier erklärt die Etymologie des Wortes: Iterabilität kommt vom Sanskrit *itéra*, was „anders“⁹³ bedeutet.

Durch diesen Begriff der Iterabilität, den er mit dem der Präsenz verbindet, verdeutlicht Derrida, dass die Tatsache, dass man das Zeichen in anderen Kontexten wiederholen, re-iterieren kann, eine totale Beherrschung des Sinns unmöglich machen könnte. Mit anderen Worten: die Performativität bleibt bei Derrida immer ausgesetzt, einerseits dem, was er „*différance*“ nennt, das heißt der Verschiebung des Sinns⁹⁴, und andererseits der Tatsache, dass der Kontext auch variieren und sogar kontaminiert werden kann. Er verteidigt die Idee, dass die Performativität niemals rein sein kann, sondern immer offen für Wiederholung und Verschiebung. Die Analyse von Marine Manouvrier ist recht aufschlussreich: „Nach Derrida ist die Iterabilität sowohl der gesprochenen als auch der geschriebenen Sprache strukturell eigen, einfach durch die Tatsache, dass dasselbe Zeichen in verschiedenen Kontexten verwendet werden und sein Sinn daher verändert werden kann.“⁹⁵

Wenn für Austin die Performativität, der gültige Akt, das Ergebnis der Kombination von Intention, Kontext und Autorität des Sprechers ist, so beruht die Performativität bei Derrida auf der Iterabilität und der Offenheit des Sinns; was einen Akt induziert, der niemals völlig beherrschbar ist. Außerdem, wenn für Austin die Präsenz des Sprechers eine wesentliche Bedingung für die Gültigkeit des Aktes ist, so beruht die Wirksamkeit der Sprache bei Derrida nicht auf der vollen und unmittelbaren Präsenz des Sprechers, sondern vielmehr auf ihrer Iterabilität, ihrer Fähigkeit, in verschiedenen Kontexten wiederholt zu werden. Er kritisiert die Metaphysik der Präsenz, die Austin so wichtig ist: „was die Gültigkeit und Wirksamkeit einer Marke ausmacht, ist, dass sie „wiederholbar – iterierbar – in der absoluten

⁹³ Marine MANOUVRIER, La controverse Derrida/Searle autour de la théorie des actes de langage, Bruxelles 2010, 4.

⁹⁴ Vgl. Jacques DERRIDA, "Ousia et gramma". Note sur une note de Sein und Zeit, in: Ders., Marges de la philosophie, Paris 1972, 31-78, hier 73.

⁹⁵ „D’après Derrida, l’itérabilité est structurelle tant au langage parlé qu’au langage écrit, simplement par le fait que le même signe puisse être utilisé dans des contextes différents et que son sens peut donc en être modifié“, in: Marine MANOUVRIER, La controverse Derrida/Searle autour de la théorie des actes de langage. Bruxelles 2010, 4 [e. Ü.].

Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch bestimmbaren Gesamtheit der Empfänger“⁹⁶ ist.

Zwischen Derrida und Austin steht Searle. Searle bleibt trotz seiner Vorwürfe an Austin in dessen Kontinuität und kritisiert die Dekonstruktion von Derrida. Derrida wirft ihm ebenso wie Austin vor, Gefangener der Metaphysik der Präsenz zu sein. Dieser wirft Derrida vor, Austin nicht oder falsch verstanden zu haben. Nach ihm entleert Derrida die Performativität ihrer Strenge, indem er sie aussetzt und einer radikalen permanenten Unbestimmtheit unterwirft. Wie dem auch sei, alle drei treffen sich und stimmen in wesentlichen Punkten überein. In der Tat erkennen sie alle an, dass die Sprache nicht nur beschreibend ist, sondern auch Handlung. Darüber hinaus erkennen sie an, dass die Performativität eine konstitutive Gegebenheit der Sprache ist und dass der Kontext eine große Rolle für die Gültigkeit der Sprachakte spielt, auch wenn Derrida darauf besteht, dass der Kontext immer instabil und niemals beherrschbar ist. Auf jeden Fall ist die Theorie der Sprechakte transversal in mehrere Bereiche eingedrungen, da die Performativität eine soziale Dimension der Sprache offenbart. Die Performativität wirkt als multidisziplinäres Werkzeug, das sowohl in der Sprachphilosophie als auch in der Linguistik, im Recht, in der Politik, in der Anthropologie usw. präsent ist. Mit Freud und Wittgenstein hat die Performativität den Wert einer Therapie:

„Offensichtlich gehört das freudsche und wittgensteinsche Wort in die dritte Kategorie (perlokutiv): die therapeutische Handlung, die es vollzieht, ist weit mehr als die bloße Hervorbringung einer sprachlichen Tatsache, wie im lokutiven Akt; darüber hinaus hat es nicht nur einen Wert, wie im illokutiven Akt, sondern auch eine kausale Wirksamkeit – wir bemerkten einige Zeilen weiter oben die spektakuläre Kraft und Plötzlichkeit seiner Auflösung psychischer und grammatischer Störungen –, was das Eigene des perlokutiven Aktes ist.“⁹⁷

2.2.3 Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum

Die Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum zeigt sich durch die Kraft und die Sakralität des Wortes. Der heilige Charakter des Wortes verleiht ihm eine besondere Aufmerksamkeit. Das Wort, obgleich mächtig, ist zugleich so zerbrechlich wie ein Ei. Und doch genügt es, dass dieses Ei zerbricht, damit das Leben daraus hervorquillt. In seiner

⁹⁶ „répétable – itérable – en l’absence absolue du destinataire ou de l’ensemble empiriquement déterminable des destinataires“, vgl. Jacques DERRIDA, *Signature, événement, contexte*, in: Ders., *Marge de la philosophie*, Paris 1972, 365–393, hier 375 [e. Ü.].

⁹⁷ „De toute évidence, la parole freudienne et wittgensteinienne se range dans la troisième catégorie (perlocutoire): l’action thérapeutique qu’elle effectue est bien davantage que la simple production d’un fait linguistique, comme dans l’acte locutoire ; par ailleurs, elle n’a pas seulement une valeur, comme l’acte illocutoire, mais également une efficacité causale – nous remarquons, quelques lignes plus haut, la puissance et la soudaineté spectaculaires de sa dissolution des troubles psychiques et grammaticaux –, ce qui est le propre du perlocutoire.“ Vgl. Marie GUILLOT, *Wittgenstein, Freud, Austin. Voix thérapeutique et parole performative*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2(2004), 259–277, hier 264 [e. Ü.].

Analyse der Anthropologie des Wortes bei den Yoruba-Sprechern berichtet Michka Sachnine:

„Das Wort, symbolisiert durch das Ei, ist fruchtbar und kann wie dieses zerbrechen; das Wort, wie das Ei – vollkommene und volle Form – muss dicht und abgeschlossen sein; ebenso wie das Ei beim Zerbrechen Spuren hinterlässt, die schwer zu tilgen sind, kann auch das Wort tiefe und schwerwiegende Spuren hinterlassen; schließlich kann ein zerbrochenes Ei nicht wieder zusammengefügt werden, ebenso wenig kann das einmal ausgesprochene Wort zurückgenommen werden.“⁹⁸

Es ist interessant, in und über die Symbolik des Eis hinaus, das das Wort darstellt, das ursprüngliche Ei, das kosmische Ei der afrikanischen Kosmogonien zu lesen. Wenn also das Wort heilig ist, ist es notwendigerweise von derselben Natur wie das Heilige par excellence. Und wenn es von derselben Natur wie das Heilige par excellence ist, dann ist es der einzige Ort, an dem der Mensch mit dem Heiligen in Kontakt treten kann. So entsteht die Theologie des Palaverbaums, in der die Alten das Wort verwenden, um zunächst darzulegen und dann zu versuchen, die Geheimnisse Gottes zu erklären oder zu verstehen. Denn wenn Gott das Heilige par excellence ist, muss das einzige Werkzeug, das helfen kann, Gott auszusprechen, ebenfalls heilig sein. Und dieses Werkzeug ist das Wort, das nach den Alten derselben Natur wie Gott ist. Die Performativität ist der Horizont, auf den Segens- und Fluchworte, Wünsche und Bitten ausgerichtet sind. Für Bourdieu ist es mehr als ein einfaches Wort: „das heißt das göttliche Wort, von göttlichem Recht, das [...] ins Dasein ruft, was es ausspricht [...]“. ⁹⁹ Wenn Gott Schöpfer ist, so ist das Wort, da es von derselben Natur wie Gott ist, ebenfalls schöpferisch. Daraus folgt, dass die Performativität des Wortes im theologischen Diskurs des Palaverbaums dem Wort einen doppelten Charakter verleiht: das Wort ist zugleich a-temporal und temporal. Es lässt sich nicht leicht erfassen.

Das Wort unter dem Palaverbaum ist nicht jedermanns Sache. Es muss notwendig sein, dass das Ei zerbricht, damit das Leben daraus freigesetzt wird. Das Ei muss zerbrechen, damit das Ereignis eintritt, damit das Wort Früchte trägt, sein schöpferisches Werk hervorbringt, ins Sein ruft, was nicht existierte. Seine Performativität beruht darauf, dass es von Gott kommt, und sich auf der Erde bricht und sein Werk in der Geschichte der Menschen hervorbringt. In der Geschichte der Menschen verwirklicht sich das Wort. Die

⁹⁸ „La parole, symbolisée par l’œuf, est fécondante et comme lui elle peut se briser ; la parole, comme l’œuf – forme parfaite et pleine – doit être dense et achevée ; de la même façon que l’œuf en se cassant laisse des traces difficiles à effacer, la parole pourra elle aussi laisser des marques profondes et lourdes de conséquences ; enfin, pas plus qu’un œuf cassé ne se peut conglo­mérer à nouveau, la parole une fois lancée ne se pourra reprendre.“ Vgl. Michka SACHNINE, Ifá sait la parole, l’histoire, les proverbes, in: Journal des Africanistes, 57/1–2/ (1987) 161–173, hier 168 [e. Ü.].

⁹⁹ „c’est-à-dire la parole divine, de droit divin, qui [...] fait surgir à l’existence ce qu’elle énonce [...]“, in: Pierre BOURDIEU, Ce que parler veut dire, Paris 1982, 21 [e. Ü.].

Performativität in der Weisheit des Palaverbaums verlangt, dass das Wort mit Intelligenz, Vorsicht, Feinfühligkeit und Takt von denen gehandhabt wird, die dafür ausgebildet sind. Und damit das sinnvolle Wort, das Leben und Wahrheit hervorbringt, wirksam wird, ist es wichtig, dass es von denen gehandhabt wird, die die Mechanismen beherrschen, durch die ein solches Wort sich im Fleisch der Zuhörer verwurzelt: „Es gibt Normen, soziale Konventionen, die die Performativität definieren: man braucht einen bestimmten sozialen Status, um bestimmte Dinge mit bestimmten Worten zu tun.“¹⁰⁰

Es ergibt sich, dass Äußerung und Intention nicht ausreichen, damit das „Ereignis“ der Performativität sich verwirklicht. Es müsste vielmehr sein, dass das Verb oder das Wort von dem ausgesprochen wird, der mit den Göttern, den Ahnen und dem Schöpfer kommuniziert hat, durch einen Pakt, der auf Ehre, Verehrung und Respekt gegenüber dem Wort beruht, das seinerseits mit dem Schöpfer wesensgleich ist. Vor der Zeit existierend und damit beauftragt, die Willen des Schöpfers im Leben der Welt hervorzubringen, kann es nicht versagen. Das Wort ist Macht und Kraft. Jimi Zacka schreibt:

„In den traditionellen afrikanischen Religionen, wenn das Wort ein Kommunikationsinstrument zwischen den Göttern und den Menschen ist, hat es eine bestimmte Besonderheit, nämlich ein wirksames und performatives Wort zu sein: für diese Götter sind die Worte gleichbedeutend mit einer Handlung und ihr Inhalt muss sich so verwirklichen, wie er verbal formuliert wurde. Dieses Wort verkörpert daher das Schicksal, das die Existenz der Sterblichen bestimmt. Es verkörpert das Verhängnis. Es zeugt auch und vor allem von der Kraft und Macht des göttlichen Wortes: was die Götter sagen, verwirklicht sich.“¹⁰¹

Der unfehlbare Charakter des Wortes erzeugt und bestimmt seine Wirksamkeit. Die Wirksamkeit induziert die Performativität. Die Performativität begründet im Gegenzug das Wort als Sakrament der Gegenwart des Göttlichen im Lauf der Geschichte. Denn der Schöpfer könnte den Menschen nicht durch seine Vertreter ein banales, schwaches, leeres, entkerntes Wort senden. Der Schöpfer sendet sein Wort nicht nur zum Vergnügen des Sprechens oder aus Sorge um Ablenkung. Sein Wort ist immer von Ernst und Feierlichkeit

¹⁰⁰ „Il y a des normes, des conventions sociales, qui définissent la performativité : il faut un certain statut social pour faire certaines choses avec certains mots“. Vgl. Mona GERARDIN-LAVERGE Performativité du langage et empowerment féministe, in: PUBLICATIONS DE LA SORBONNE. PHILONSORBONNE 11 (2016-2017) 93–193, hier 95 [e. Ü.].

¹⁰¹ „Dans les religions traditionnelles africaines, si la parole est un instrument de communication entre les dieux et les hommes, elle revêt une certaine spécificité qui est celle d’être une parole efficace et performative : pour ces dieux, les paroles équivalent à un acte et leur contenu doit se réaliser tel qu’il a été formulé verbalement. Cette parole incarne dès lors le destin qui détermine l’existence des mortels. Elle incarne la fatalité. Elle témoigne aussi et surtout de la force et du pouvoir de la parole divine : ce que les dieux disent se réalisent“, in: Jimi ZACKA, Anthropologie de la parole dans deux figures de rhétorique : oralité africaine et discours de Milet en actes 20.17-37. Approche d’une analyse comparative. URL: https://www.academia.edu/30099965/Anthropologie_de_la_Parole_dans_deux_figures_de_rh%C3%A9torique_Oralit%C3%A9_Africaine_et_Discours_de_Milet_en_Actes_20_17_37 [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

geprägt, und wenn es erklingt, dann notwendigerweise, weil ein Bedürfnis zu befriedigen ist. Dieses Bedürfnis kann eine bedrückende Situation sein, die ein Mitglied der Gemeinschaft oder den ganzen Clan ergreift. Dann ruft der Schöpfer seinen Vertreter, dessen Weisheit und Reife unbestritten sind. Dieser tritt in ein Gespräch mit der unsichtbaren Welt und sammelt die Worte, die wie Heilmittel für die Krankheiten sind, unter denen der Clan leidet. Diese Worte wirken manchmal wie Beschwörungen, Gebete, Litaneien oder Lobgesänge. Ihr Ziel ist klar: den Willen der Götter als dringende Antwort auf die Sorgen der Menschen hervorzubringen. Aus diesem Blickwinkel ist das beschwörende Wort kein Wort, das sein Ziel nicht erreicht, es ist kein Wort, das scheitert:

„Das beschwörende Wort ist mit einer unvergleichlichen Macht ausgestattet, deren Wirkungen unmittelbar, magisch sind; daher seine Wirksamkeit. Wirksam ist, was erlaubt, das angestrebte Ergebnis sofort zu erreichen. Das wirksame illokutive Wort gelingt perlokutiv. Ein Wort, das scheitert, ist nicht wirksam. Das beschwörende Wort hingegen gelingt immer.“¹⁰²

Wenn das Ritual zum Wohle des Volkes vollzogen wird, muss das Volk den göttlichen Willen und die Segnungen bejahen, indem es offen und deutlich spricht. Diese Antwort des Volkes ist ein Akt des Glaubens und des Vertrauens in das Wort, das sich unbestreitbar zu seinem Glück verwirklicht. Diese Antwort ist *Amin*, *Nitchè* oder *Amen*.

2.3 Amin, Nitchè und die Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum

Dieser Teil ist im Wesentlichen der Untersuchung der Vokabeln *Amin* und *Nitchè* im Zusammenhang mit dem biblischen Begriff *Amen* gewidmet. Ebenso wird es um die Orte gehen, an denen diese Begriffe entfaltet werden. All dies mündet in die Darstellung Jesu als das inkarnierte Amen und als Ort par excellence der Erfüllung der Performativität des Wortes.

2.3.1 Zu den Quellen von Amin, Nitchè im Zusammenhang mit Amen

2.3.1.1 Amin/Amen

Wenn es ein Wort gibt, das transversal zu den verschiedenen soziokulturellen Räumen Afrikas ist, dann ist es *Amin* oder sein anderes Pendant *Amen*. Diese Feststellung legitimiert eine Frage: Wie kommt es, dass dieser Ausdruck in Afrika so weit verbreitet ist? Wenn er so

¹⁰² „La parole incantatoire est investie d’un pouvoir à nulle autre pareille dont les effets sont instantanés, magiques ; d’où son efficacité. Est efficace ce qui permet de parvenir au résultat escompté et de façon instantanée. La parole illocutoire efficace réussit perlocutoirement. Une parole qui échoue n’est point efficace. Or, la parole incantatoire réussit toujours.“ Vgl. Abraham GBOGBOU, Pouvoir. Efficacité et symbolisation de la parole incantatoire dans le printemps de la liberté de camara nangala, in: Revue hybrides. Actes colloque (2024) 392–404, hier 396 [e. Ü.].

weit verbreitet ist, wäre es nicht überflüssig, seine Ursprünge zu hinterfragen. Die Genese des Wortes *Amen* oder *Amin*, das in Afrika so verbreitet ist, bietet ein doppeltes Interpretationsraster. Eine erste Theorie postuliert die endogenen afrikanischen Ursprünge des Begriffs. Eine zweite Theorie hebt die semitischen Ursprünge der Vokabel *Amen/Amin* hervor.

Die afrozentristische Theorie führt den Ursprung von *Amin/Amen* auf das pharaonische Ägypten zurück. Die Vertreter dieser Theorie gehen von der linguistischen Annahme aus, dass der Begriff *Amin* von *Amon* oder *Amum* abgeleitet ist, der höchsten Gottheit des pharaonischen Ägypten, die durch die Hieroglyphen als „der Verborgene“ bezeichnet wird. Diese Position wird im Wesentlichen von Osei, O. K., Issa, J. und Faraji, S. in ihrem Buch *The Origin of the Word Amen: Ancient Knowledge the Bible has Never Told* vertreten. Sie verteidigen die Idee, dass der Name *Amen* in den Namen der Könige vorkam:

„Amen ho te pe
Amen body clean perfect
Amenhotepe i.e. ‘Amen is of immaculate holiness’”¹⁰³

Darüber hinaus schreiben Osei und andere, dass *Menes/Namer* die griechische Transliteration des Wortes *Amen* sei:

„The historic founder of Egypt’s first dynasty popularly known as Narmer and sometimes given the name Menes according to the reports of Herodotus and Manetho actually carried the royal name ‘Heru the Soaring Falcon of Amen.’ In fact, Herodotus and Manetho [sic] rendering of the name of the founder of ancient Egyptian civilization as Menes provided a clue that his name carried the royal title Amen. [...] What are the etymological and linguistic roots of the name ‘Menes?’ Menes is a Greek transliteration of the word Amen.”¹⁰⁴

Daraus folgt, dass „Amen“ ein Gottesname ist, die höchste Gottheit, mit einem Wort: der Schöpfergott. Nach Lisapo ya Kama soll dieser Name aus der ägyptischen Wurzel *Amon/Amen* in die afrikanischen Sprachen übertragen worden sein. In diesen Sprachen habe der Name Modifikationen und Variationen erfahren und sei zu *Amani* im Sudan, *Imana* in Ruanda und Burundi, *Nyamien* oder *Nyame* bei den Akan in Ghana und der Elfenbeinküste usw. geworden.¹⁰⁵

Lisapo schließt sich Osei, Issa und Faraji an und hält fest, dass *Amen* und seine Ableitungen in den afrikanischen Sprachen im Wesentlichen ein Name sind, der Gott bezeichnet, und eine Formel, um Gebete zu beschließen. Seine Anrufung am Ende eines

¹⁰³ Kwame O. OSEI, u.a, *The Origin of the Word Amen. Ancient Knowledge the Bible has Never Told*, Accra 2020, 42.

¹⁰⁴ Ebd., 11.

¹⁰⁵ Ya Kama LISAPO, *L’origine africaine du terme „Amen“*. URL <https://lisapoyakama.org/dou-vient-le-terme-amen-des-religions-dites-revelees/> [Abruf: 7. 12. 2025].

Gebetes oder während eines liturgischen Aktes drückt den Akt aus, durch den die Beter ihre Bitten in die Hände Gottes legen, ihr Schicksal dem Allmächtigen anvertrauen, dem treuen und verborgenen Gott, der bestätigt, erhört und das geschehen lässt, was der Mensch von ihm erbittet. Es handelt sich um einen Akt des Glaubens an eine universelle und schöpferische Lebenskraft. Lisapo schließt daraus, dass *Amen*, das in den afrikanischen Kulturen präsent ist, von den abrahamitischen Religionen übernommen wurde und somit deren Anwesenheit auf dem Kontinent vorausgeht. Diese These wird auch von Dimitrios Trimijopulos unterstützt, der meint, dass die Hebräer den Begriff *Amen* durch einen Prozess der Transliteration von den alten Ägyptern übernommen hätten und dass dieser Begriff von den monotheistischen Religionen als universelle Anrufung integriert worden sei: „An indication that Amen-Ra was the first ‚One and Only God‘ is the fact that Jews, Christians and Muslims are concluding their prayers by invoking his name: ‚Amen‘.“¹⁰⁶

Wie dem auch sei, dies bleibt eine Theorie, ein philologischer Ansatz, um den Gebrauch von *Amen*, *Amin* bei den afrikanischen Völkern zu erklären. Was ist mit der zweiten These, die das Wort *Amen* mit der Präsenz der Offenbarungsreligionen in Afrika verbindet?

Die semitische exogene These vertritt die Ansicht, dass das Wort *Amen* durch die Offenbarungsreligionen nach Afrika eingeführt wurde. Eine etymologische Untersuchung ergibt Folgendes:

„The expression ‚amen‘ is a characteristic response of confirmation and a form of praise in the Bible. It comes from the Hebrew word אָמֵן (*amen*). The basic meaning of these consonants is ‚to be firm‘, ‚trustworthy‘, and the adjectival expression translated as ‚amen‘, means, ‚so be it‘, ‚may it be so‘, ‚surely‘ or ‚truly‘ (Numbers 5:22; 1 Kings 1:36; Nehemiah 5:13; Psalm 41:4; 72:19; Jeremiah 28:6; 35:6)“¹⁰⁷.

In seiner Analyse der semitischen Wurzel von *Amen* im Zusammenhang mit dem Talmud schreibt Dimitrios Trimijopulos ebenfalls, dass *Amen* auch den Namen Gottes bedeutet, und erklärt, dass im Talmud *Amen* homiletisch als Akronym beschrieben wird: „The Talmud teaches homiletically that the word amen is an acronym for אֵל מֶלֶךְ נֶאֱמָן (‘El melekh ne ‘eman, ‚God, trustworthy King‘), the phrase recited silently by an individual before reciting the Shma. [...]“¹⁰⁸ Er schließt seinen Artikel mit recht suggestiven Worten, die weiter über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *Amen* informieren:

„As expected, the term ‚Amen‘ occurs as proper name in the scriptures.

¹⁰⁶ Dimitrios TRIMIJOPILOS, „Amen... the creation of the Creator“, in: ACADEMIA.EDU (2014). URL: https://www.academia.edu/7189733/_Amen_the_creation_of_the_Creator [Abruf: 7. 12. 2025].

¹⁰⁷ Vgl. Bruce CHILTON, „Amen“ in The Anchor Yale Bible Dictionary, in: Ludwig KOEHLER, u.a., Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. New Haven 1992, 184–86.

¹⁰⁸ Dimitrios TRIMIJOPILOS, "Amen... the creation of the Creator", in: ACADEMIA.EDU (2014). URL: https://www.academia.edu/7189733/_Amen_the_creation_of_the_Creator [Abruf: 7. 12. 2025]. Irrtümlich steht das Wort „אָמֵן לַיהוָה“ in HP und wurde hier im Text korrigiert.

Isaiah 65:16: „That he who blesseth himself in the earth shall bless himself in the God Amen; and he that sweareth in the earth shall swear by the God Amen; because the former troubles are forgotten, and because they are hid from mine eyes.“¹⁰⁹

Das Christentum hat den jüdischen Begriff *Amen* – „so sei es“ – übernommen, ohne ihn zu übersetzen, und verwendet ihn, um seine Gebete zu beschließen. Der Begriff ist auch ins Arabische als *Amin* übergegangen – „O Gott, erhöhe“, „so sei es“ – und schließt sich dem Vokabel *Nitchè* aus dem geographischen Raum Adja-Tado an.

2.3.1.2 Nitchè

Die Terminologie *Nitchè*, mit Yoruba-Resonanz, ist im kulturellen Raum Adja-Tado stark präsent. Bevor man dieses Wort untersucht, ist es angebracht, diesen geographischen Raum zu verorten. Adja-Tado ist die kulturelle Wiege mehrerer Völker, die den Süden Benins bevölkern. In diesem Zusammenhang schreibt Kakpo Mahugnon, dass der kulturelle Raum Adja-Tado der Raum ist, der sich von Lagos in Nigeria bis Accra in Ghana erstreckt, über Cotonou in Benin und Lomé in Togo, und dessen Bevölkerung sich vor allem im unteren Becken des Mono konzentrierte (Fluss, der heute von Togo und Benin geteilt wird)¹¹⁰. Doch Félix Iroko bietet noch genauere historiographische Angaben:

«Der kulturelle Raum Adja-Tado ist der größte kulturelle Raum Benins. Dieser Raum umfasst allein siebzehn (17) ethnische Gruppen Benins. Das entspricht ungefähr dreiunddreißig Prozent (33%) der Gesamtbevölkerung Benins. Dieser kulturelle Raum wird hier und da von der Yoruba-Region durchzogen, reicht praktisch vom Süden bis ins Zentrum Benins. Sein Ursprungsherd ist Tado in Togo, genau auf der Höhe von Aplahoué. Doch vor Tado liegt der eigentliche Ausgangspunkt in Nigeria.“¹¹¹

Wenn man die Terminologie *Nitchè* betrachtet, erkennt man darin die Resonanz des Yoruba-Begriffs *Àṣẹ* (oder *Ashè*):

¹⁰⁹ Dimitrios TRIMIOPULOS, "Amen... the creation of the Creator", in: ACADEMIA.EDU (2014). URL: https://www.academia.edu/7189733/_Amen_the_creation_of_the_Creator [Abruf: 7. 12. 2025].

¹¹⁰ „L’espace qui va de Lagos, au Nigeria, à Accra au Ghana en passant par Cotonou, au Bénin et Lomé, au Togo et dont les populations étaient surtout concentrées dans le bassin inférieur du Mono (fleuve partagé de nos jours par le Togo et le Bénin“, in: Mahougnon KAKPO, L’Iroko. L’Arbre de vie dans la mystique Vodun, Cotonou 2017, 13 [e. Ü.].

¹¹¹ „L’aire culturelle Adja-Tado, c’est la plus grande aire culturelle du Bénin. Cette aire culturelle regroupe à elle seule dix-sept (17) groupes ethniques du Bénin. Ce qui représente à peu près trente-trois pour cent (33%) de la population globale du Bénin. Cette aire culturelle est entre coupée de part et d’autre par l’aire Yoruba, va pratiquement du Sud jusqu’au centre du Bénin. Cette aire culturelle a pour foyer d’origine Tado au Togo, précisément dans la latitude d’Aplahoué. Mais avant Tado le vrai point de départ se situe au Nigéria“ in: Félix IROKO, in: LE LABORATOIRE DE L’INFORMATION. (29/05/2014) URL: <https://kenoufidele.blogspot.com/2014/05/avant-tado-le-vrai-point-de-depart-se.html?m=1> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

„Ase wird ‘A-shay’ ausgesprochen und wird als Segens- und Bestätigungsterminus verwendet. Ähnliche Begriffe werden in verschiedenen Religionen und Kulturen gebraucht, doch Ase’ stammt aus der afrikanischen Yoruba-Sprache (àṣẹ) und hat seinen Ursprung in Nigeria.“¹¹²

Im kulturellen Raum Adja-Tado bedeutet *Nitchè*: „Möge es geschehen, möge es sich erfüllen, sich verwirklichen“. Es wird wie *Amen* oder *Amin* verwendet, um ein Gebet oder eine Anrufung abzuschließen. Ausgehend von der Feststellung von Félix Iroko, der den Ursprung des kulturellen Raums Adja-Tado in Nigeria verortet, können wir sagen, dass der Begriff *Nitchè* eine transkulturelle Terminologie ist, die in Nigeria wurzelt und durch aufeinanderfolgende Migrationen in Tado einen günstigen Boden gefunden hat. Es ist bemerkenswert, dass es in Nigeria einen Ort namens Adja gibt. Dort gibt es auch einen anderen namens Kétou. Ein ganzer Staat Nigerias heißt Benin-City. In der Republik Benin (die denselben Namen wie Benin-City in Nigeria trägt) gibt es einen Ort namens Kétou. Adja-Tado trägt ebenfalls einen Namen, der aus Nigeria stammt. Die Migrationen von Nigeria nach Ghana über Benin und Togo haben eine entscheidende Rolle bei der Herausbildung dessen gespielt, was sich als Vokabel *Nitchè* darstellt.

2.3.2 Orte der Entfaltung der Vokabeln Amen, Nitchè und Amen

Der Übergang von Amen zu *Nitchè* lässt sich nur verstehen, wenn zuvor der Übergang von Amen zu *Aṣẹ*/*Ashè*/*Axé* herausgearbeitet wird. Dieser Übergang von Amen, einem Begriff aus dem pharaonischen religiösen Universum – wo er auf den Gott Amun verweist, das verborgene Prinzip und Garant kosmischer Ordnung¹¹³ – hin zu *Aṣẹ*, einem in der religiösen Welt von Ilé-Ifè verankerten yoruba-Begriff, stellt keine philologische oder terminologische Kontinuität dar, sondern die Begegnung zweier eigenständiger Denkhorizonte, die sich lediglich in einer onomastischen Ähnlichkeit berühren. In afrikanischen Religionen besitzt das Wort eine wirkmächtige Kraft, wie John S. Mbiti betont: „the spoken word is not merely sound; it is power, it is action“¹¹⁴. Diese Einsicht entspricht der yoruba-Konzeption von *Aṣẹ*, die Wole Soyinka als „the enabling power, the life-force that makes things happen“ beschreibt.¹¹⁵ Emmanuel Chukwudi Eze vertieft diese Perspektive, indem er *Ashé* so definiert:

¹¹² Angela KAUFMAN, in: DIGESTFROMEXPERTS, What Does Saying Ase or Ashe Signify Spiritually? (àṣẹ Yoruba) (8. 10. 2024). URL: <https://digestfromexperts.com/3579/ase-spiritual-meaning-what-does-saying-ase-or-ashe-mean-spiritually-a%e1%b9%a3e-yoruba/> [Abruf: 7. 12. 2025].

¹¹³ Vgl. Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997, 17–23; Erik HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971, 101–105.

¹¹⁴ John S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London 1969, 162.

¹¹⁵ Wole SOYINKA *Myth, Literature and the African World*, Cambridge 1976, 3.

„the principle of intelligibility in the universe and in humans ... as rationality itself. It is creative power, the word, reason, the logos which ‘holds’ reality. More specifically, ashé is that principle which accounts for the uniqueness of humans; it is the rational and spiritual principle which confers upon humans their identity and destiny“¹¹⁶

In der afro-atlantischen Diaspora wird *Aṣẹ* zu *Axé*, jener heiligen Energie, die durch Körper, Objekte und Rituale fließt: „Axé refers to the sacred energy that flows through persons, objects, and rituals“¹¹⁷ So erweist sich *Aṣẹ/Axé/Ashé* als eine legitime spirituelle Kategorie, die es ermöglicht, Glauben in einer Sprache auszudrücken, in der das Wort nicht bloß Behauptung, sondern wirkmächtige Kraft ist. Dieses Phänomen verweist auf einen Prozess der Inkulturation, verstanden als jene Bewegung, durch die die christliche Botschaft in den Kategorien einer bestimmten Kultur Ausdruck findet, gemäß Charles Nyamitis Definition: „the process by which the Christian message becomes expressed through the categories of a given culture“¹¹⁸. In den nordamerikanischen Black Churches erscheint *Ashé* als ein grundlegendes Prinzip afroamerikanischer Kreativität und Performativität, wie Henry Louis Gates Jr. hervorhebt: „a foundational principle of African-American creativity and performativity“¹¹⁹

Bei der Analyse des Ausdrucks *Aṣẹ* (oder *Ashè/Axé*) zeigt sich, dass es sich nicht nur um eine performativ-ratifizierende Terminologie handelt. In der yoruba-kosmogonischen Vorstellung ist *Aṣẹ* eine Energie, eine Kraft, die ihren Ursprung in Eledumaré hat. Bettina E. Schmidt schreibt: „Without Oludumaré there would be no axé, that is, no living beings.“¹²⁰ Es ist der göttliche Atem, ohne den nichts ins Sein treten könnte: *Aṣẹ* ist Autorität, die Kraft, die die Gottheiten und das gesamte Kosmos belebt. In diesem Sinne ruft man mit *Aṣẹ* jene schöpferische Energie an, um gesprochene Worte – insbesondere im Gebet – wirksam und performativ werden zu lassen.

Im adja-tado-kulturellen Raum, der historisch und rituell mit dem Yoruba-Reich verbunden ist und gleichsam dessen Nabelschnur bildet, bezeichnet man Macht, Kraft oder Vorrang ebenfalls mit *Actchè*. Diese lexikalische und konzeptuelle Nähe zu *Aṣẹ* ist nicht zufällig: Sie zeigt, dass der yoruba-Begriff *Aṣẹ* die Grundlage für das adja-tado-Wort *Atchè* bildet.

¹¹⁶ Emmanuel C. EZE The Problem of Knowledge, in AFRICAN PHILOSOPHY. AN ANTHOLOGY, The Example of Ifa“. Oxford 1998, 173–175, hier 173.

¹¹⁷ Lorand J. MATORY, Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro Brazilian Candomblé, Princeton 2005, 47.

¹¹⁸ Charles NYAMITI, Studies in African Christian Theology, Eldoret 1994, 27.

¹¹⁹ Henry L. GATES JR, The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism, New York 1988, 5.

¹²⁰ Bettina E. SCHMIDT, Axé as the cornerstone of Candomblé philosophy and its significance for an understanding of well-being (bem estar), in Religious Studies 61 (2025) 453–465, hier 456.

Aus dieser semantischen und operativen Kontinuität lässt sich der Übergang zum Ausdruck *Nitchè* verstehen, der sich in dasselbe Regime von Performativität und Wirksamkeit einfügt wie *Àṣẹ*. Man kann davon ausgehen, dass *Nitchè* aus einem phonologischen und konzeptuellen Erbe des yoruba-*Àṣẹ* hervorgeht, insofern das Segment *tchè* mit dem *shè* von *Àṣẹ* resoniert und dessen Funktion als Operator der Performativität übernimmt. Der Wegfall des anlautenden *a-* unterbricht diese Kontinuität nicht, sondern stellt eine adja-tado-spezifische Anpassung dar. So lässt sich eine klare sprachliche Filiation zwischen *Àṣẹ* und *Nitchè* erkennen, in der sich phonische Verwandtschaft und rituell-konzeptuelle Kontinuität verbinden.

Amen wurzelt im religiösen Universum des pharaonischen Ägypten, bevor der Begriff in den semitischen Sprach- und Glaubensraum übergeht und dort die Bedeutung annimmt, die wir aus den jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen kennen. *Àṣẹ*/*Axé* gehört dagegen zur geistigen Welt der Yoruba, deren Zentrum *Ilé-Ifè* bildet, und bezeichnet die schöpferische Kraft, die vitale Energie und die wirkmächtige Performativität des Wortes. Aus dieser sprachlichen und symbolischen Matrix der Yoruba ist im Adja-Tado-Kulturraum der Begriff *Nitchè* hervorgegangen, der diese Intuition in einer lokalen Form weiterführt und an einen eigenen rituellen und kulturellen Horizont anpasst.

Zwischen *Amen* und *Nitchè* besteht keine philologische Verwandtschaft; beide Begriffe entstammen unterschiedlichen Sprachfamilien und religiösen Traditionen ohne historische Kontinuität. Dennoch erzeugt ihre lautliche Nähe eine Resonanz, die zum Nachdenken einlädt. Diese onomastische Ähnlichkeit, auch wenn sie etymologisch nicht begründet ist, eröffnet einen theologischen und interkulturellen Gesprächsraum. In diesem Raum lassen sich verschiedene Vorstellungen vom heiligen Wort, von der Kraft der Sprache und von den Weisen, wie das Göttliche in der Welt gegenwärtig wird, miteinander ins Verhältnis setzen. In diesem Licht kann die Begegnung zwischen *Amen* und *Nitchè* als ein Prozess der Inkulturation verstanden werden: nicht als Verschmelzung oder Vermischung von Traditionen, sondern als Möglichkeit für eine Gemeinschaft, ein Wort, eine Geste oder eine theologische Intuition aufzunehmen und sie durch die eigenen kulturellen Kategorien, den eigenen geistigen Stil und die eigene Fähigkeit zur Aneignung neu auszudrücken.

Ob *Amin*, *Amen* oder *Nitchè* – all diese Begriffe verwandeln den Rahmen der Äußerung in einen liturgischen Rahmen des lebendigen Wortes, einen sakralen Moment, in dem das Wort eine andere Dimension erlangt, die die Lebenden und die Ahnen, die Gottheiten, die kosmischen Kräfte und Gott de facto miteinander verbindet. Diese Kraft von *Amin/Amen* oder *Nitchè* entfaltet sich als ein Moment der Schöpfung und Neuschöpfung, ein liturgisch-

sakraler Moment, in dem das Wort des Menschen die kosmischen Kräfte und Energien erreicht, um einen Wunsch, etwas, das nicht existierte, „zu schaffen, zu verwirklichen“. Die Äußerung wird zur Illokution und verleiht dem, was nicht war, Sein und Konsistenz.

Diese Fähigkeit, den Moment der liturgisch-sakralen Äußerung zu gestalten, macht das Wort des Menschen zu einem Gefäß, das Zeit und Raum vereint und das Transzendente handeln lässt. Die Performativität ist nicht nur Verwirklichung, Handlung oder Wort im Akt. Sie verleiht dem Wort eine transzendente Dimension, die den ultimativen Zyklus vollzieht: es kommt von Gott, wird den Menschen für ihr Glück übergeben, kehrt zu Gott zurück als Bitte oder Kraft, die das Handeln Gottes auslösen kann, und kommt zum Menschen zurück als Erhörung, Aktualisierung und Verwirklichung des menschlichen Wunsches. Dieser menschliche Wunsch wird zu einem Imperativ für Gott. Gott fügt sich in den operativen Modus des Wortes ein – eines Wortes, das nicht scheitert, weil es von Gott stammt und von seiner Natur ist. Dieses von Gott ausgesprochene Wort hat das kosmische Ei in Bewegung gesetzt, damit es der Schöpfung Leben schenkt.

Ein menschliches Wort, das zugleich als „das Transzendente benennen“ (afrozentristische und talmudische Theorie) und als Erfüllung des Willens des Transzendenten funktioniert. Und insofern *Nitchè/Amen* (bestätigendes Ratifikativ) *Amen* wirksam werden lässt. Diese Dialektik ist höchst suggestiv. Sie entspricht dem, was Dimitrios Trimijopulos sagt, der *Amen* zur Schöpfung des Schöpfers macht: „*Amen... the creation of the Creator*“¹²¹. Die Performativität von *Nitchè* oder *Amen/Amin* entfaltet sich im kulturellen Raum Adja-Tado auf einer metaphysischen Ebene, die den gegenwärtigen physischen Moment zum Ort der Wohnstatt der Transzendenz macht, die als Quelle des Wortes wie *Amin*, *Atchè* wirkt, um den menschlichen Wunsch, getragen von *Amen*, *Nitchè*, zu bestätigen. Es ist dieses Eingreifen des Transzendenten in diesem sakralen Moment, das das *Amen* performativ macht.

2.3.3 Tragweite der Performativität von Amin, Nitchè

Die Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum wird wirksam in den Vokabeln *Amin* (So sei es) und *Nitchè* (Möge es geschehen). Diese Vokabeln sind die Worte, in denen das Wort sich erfüllt. Sie sind überall präsent. Man findet sie sowohl beim Heiler als auch beim Wahrsager. Sie sind gegenwärtig bei Gebeten, Anrufungen, Bitten, Bittgebeten. Sie begleiten ebenso Segnungen wie auch Flüche. Manchmal dienen sie als Schlussformel für

¹²¹ Dimitrios TRIMIJOPILOS, "Amen... the creation of the Creator", in: ACADEMIA.EDU (2014). URL: https://www.academia.edu/7189733/_Amen_the_creation_of_the_Creator [Abruf: 7. 12. 2025].

Beschwörungen. Die Vokabeln *Amin* und *Nitchè* sind die einzigen, die dem Wort verleihen, das zu verwirklichen, was es bedeutet. Sie sind der Ort, der die Wirksamkeit und die Performativität des Wortes begründet.

Jedes Wort, das aus den Tiefen des Seins kommt, nach einem Dialog zwischen dem Alten, dem Weisen und den geistigen und unsichtbaren Entitäten, muss von *Amin*, *Nitchè* begleitet werden, um die Annahme des Willens der Götter und des Schöpfers durch das Subjekt zu besiegeln, für das dieses Wort ausgesprochen wurde. Bei Heilungssitzungen spricht der Traditherapeut magische Formeln aus, die von Bitten und Anrufungen an die Gottheiten geprägt sind. Der Kranke wird dann eingeladen, diesem Gebet zuzustimmen und sich mit den Bitten zu verbinden, indem er *Amin*, *Nitchè* antwortet. Das bedeutet, dass er sich darauf vorbereitet, in seinem Körper das verwirklicht zu sehen, was der Heiler ausdrückt. Diese synallagmatische Übereinkunft zwischen dem Kranken und den Gottheiten durch *Amin* und *Nitchè* dient als Ort, an dem das Wort Gestalt annimmt und die Wirkung hervorbringt, die es hervorbringen soll. Doch das performative *Nitchè* hat eine eigene Besonderheit, die es unterscheidet.

Das performative *Nitchè* hat eine einzigartige Besonderheit, die weder *Amin* noch *Amen* besitzen: es ist ein Akt der Anerkennung und der Unterwerfung des Menschen angesichts der Großzügigkeit des Transzendenten ihm gegenüber. Es ist in der Tat bemerkenswert, dass *Amin* oder *Nitchè* auch vom Menschen ausgesprochen wird, um dem Transzendenten zu sagen, dass sein Wunsch ratifiziert, verwirklicht wurde und dass dies ihm als Anerkennung seiner persönlichen Erfüllung im Lauf des menschlichen Schicksals zurückgegeben wird. *Nitchè* wird so zu einer Segensformel, die einem Wohltäter zugesprochen wird. Um im Fongbé „Danke“ zu sagen, sagt man zum Beispiel: *E na tchè nu wé*. Man findet dieselbe Formulierung im Adja: *A tchè non wo*, im Saxwè und Gungbé: *E na tchè na wé*, im Mina: *E la tchè na wo*.¹²² Derselbe Gebrauch wird vom Yoruba-Vokabel *Àṣẹ* (oder *Ashè*) gemacht; was weder *Amen* noch *Amin* ausdrücken.

Nitchè induziert eine Art anamnetische Anerkennung, die drei Zeituniversen verbindet: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In Wahrheit bedeutet die Äußerung von *Nitchè* als Akt der Anerkennung, sich an eine Erhörung zu erinnern, die eine Geste des Transzendenten ist. Die Anerkennung findet hier und jetzt statt, aber sie ist die Anerkennung einer Handlung, die sich verwirklicht hat oder verwirklicht wurde und an die man sich erinnert, indem man darin die helfende Hand des Transzendenten erkennt. Diese Anerkennung führt das Subjekt auf die Wege der Zukunft, da es hofft, erneut begnadet zu werden.

¹²² Mina, Fon, Gun und Saxwè sind Sprachen, die im Süden von Benin gesprochen werden.

Die anamnetische Anerkennung aktiviert und reaktiviert den performativen Akt des Transzendenten und bewahrt ihn aktiv vor dem Vergessen, das als der Ort wahrgenommen wird, an dem die Erinnerung verloren geht, an dem das Gedächtnis verschwindet und aufhört, die Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft zu schlagen. Die anamnetische Anerkennung des *Nitchè* ist ein performatives Gedächtnis, das die Erinnerung an ein göttliches Eingreifen lebendig und wirksam macht. Sie verwandelt die Realität und befreit das Subjekt aus der Diktatur und dem Einfluss der Passivität, um es den Schwingungen des Transzendenten zu öffnen. Diese Öffnung ist der Ort der Vergöttlichung des Menschen. Indem er „Danke“ sagt, *Nitchè*, richtet der Mensch Worte des Segens und der Anerkennung an den Transzendenten und erkennt zugleich seine Kleinheit und Verletzlichkeit, seine Grenzen und Begrenzungen an.

2.4 Zusammenfassung

Das Wort in der Tradition des Palaverbaums ist, wie bei Austin, Searle und Derrida, nicht auf seinen informativen Charakter reduziert. Es ist auch performativ. Wenn das Wort unter dem Palaverbaum gründend ist, die Matrix des Seins, ist es zugleich Ort des Gedächtnisses und der Erinnerung. Es ist performativ, weil es mit einer Kraft ausgestattet ist, die ihm von seinem göttlichen Ursprung herzukommt. Wenn Derrida Austin kritisiert und behauptet, dass die Performativität auch außerhalb des Kontextes eintreten kann, weil der Akt wiederholbar ist, so ist zu bemerken, dass die Performativität des Wortes unter dem Palaverbaum ein Pakt zwischen der realen und der unsichtbaren Welt ist. Indem es Handlung wird, bindet das performative Wort unter dem Palaverbaum die Gemeinschaft in einen kosmischen Akt der Hingabe ein, der anamnetische Anerkennung sein will. Es ist keine linguistische Theorie wie bei Austin und Searle. Es ist gemeinschaftlich und verkörpert sich im Gedächtnis und in den Traditionen der Gemeinschaft, denn das Wort, das den einen bindet, bindet auch den anderen durch diesen impliziten Pakt, der die Gemeinschaft um ein gemeinsames Ideal zusammenschweißt und vereint.

Die performative Kraft hängt nicht nur vom Inhalt ab, sondern von der Autorität, dem Kontext und der sozialen Anerkennung. Wenn das Wort Macht und Autorität hat, ist es angebracht, dass es nur von Personen gehandhabt wird, deren Autorität überprüft ist. Diese weisen Personen sind diejenigen, die man die gemeinschaftlichen Intellektuellen nennt.

3 Was nennt man einen gemeinschaftlichen Intellektuellen?

Dieser erste Teil wird darauf verwendet, zu beleuchten, was der Begriff „*gemeinschaftlicher Intellektueller*“ im Kern bedeutet. Es geht darum, von der Evidenz eines Kontrastes zwischen den Begriffen *Intellektueller* und *gemeinschaftlich* auszugehen, um zur Gestalt des gemeinschaftlichen Intellektuellen als ein Kommunikationsgefäß, ein Ort, ein Hüter des Tempels zu gelangen.

3.1 Hervorhebung eines Kontrastes und verschiedene Wahrnehmungen des gemeinschaftlichen Intellektuellen

3.1.1 Hervorhebung eines Kontrastes

Die grundlegende Frage, die hier gestellt werden muss, ist die nach dem, was ein Intellektueller in Wirklichkeit ist. Die Antwort auf diese Frage ermöglicht es, die Brücke zwischen dem Intellektuellen-Sein und dem Intellektuellen-Sein im Herzen einer Gemeinschaft zu schlagen. Der Intellektuelle ist eine Person, ein Individuum, ein bestimmtes und erkennbares Gesicht: eine Haltung. Es handelt sich tatsächlich um eine Person, eine einzigartige und unteilbare Entität, die sich für die Tätigkeiten des Geistes interessiert. Der Intellektuelle ist jemand, der mit der Schärfe des Geistes, der Vernunft, der Analyse und der Kritik die Wirklichkeit seziert und seinen Standpunkt zu verschiedenen Fragen darlegt.

Am Übergang zum 19. Jahrhundert, mit der Dreyfus-Affäre¹²³, ist der Begriff des Intellektuellen fortan durch eine Konnotation des soziopolitischen Engagements geprägt. Der Intellektuelle bezieht zunehmend Stellung in öffentlichen Debatten, in den Medien, beurteilt das politische Handeln. Er interessiert sich für alles, was den Menschen betrifft. Er kann Künstler, Schriftsteller, Philosoph, Spezialist für dieses oder jenes Thema sein. Was den Intellektuellen vorrangig definiert, ist, dass er ein Gelehrter ist, verstanden als jemand, der gebildet ist, die Schule besucht und ein Hochschulstudium absolviert hat. Er unterscheidet sich somit von demjenigen, der nicht zur Schule gegangen oder nicht gebildet ist. Er hebt sich aufgrund seiner Ausbildung von demjenigen ab, der weder lesen noch schreiben kann.

Wenn der Intellektuelle jemand ist, der zur Schule gegangen ist, wie definiert sich dann der gemeinschaftliche Intellektuelle, da dieser in einer Sphäre wirkt, die von der Mündlichkeit beherrscht wird? Wie kann man Intellektueller sein, ohne lesen und schreiben zu können?

¹²³ Émile ZOLA, J'accuse !, in: L'Aurore (13 janvier 1898), 1–3.

Die Mündlichkeit spielt eine wesentliche Rolle in der Theologie des Palaverbaums. Sie bildet zugleich die Wirbelsäule und das architektonische Gerüst. Unter dem Palaverbaum ist das Wort das Markenzeichen des Weisen, des Alten, der aufgrund seines Alters und seiner Erfahrungen eingesetzt ist. Dieser Umstand stellt den Alten in den Augen der Gemeinschaft *sine dubio* als einen Experten des Wortes, einen Spezialisten der mündlichen und rhetorischen Kunst dar. Er wird verehrt, da er das lebendige Gedächtnis der Gemeinschaft repräsentiert. Das Gedächtnis der Gemeinschaft, das sind die Spezialisten und die Weisen: „Diese Spezialisten sind die Alten, da sie den Ahnen am nächsten stehen, und nur sie können ihre Vorgänger anrufen, damit diese den Lebenden die Erlaubnis erteilen, ihr Gedächtnis zu äußern.“¹²⁴ Der gemeinschaftliche Intellektuelle ist in diesem Fall nicht das Gegenteil des universellen Intellektuellen¹²⁵, verstanden als jemand, der zu allem etwas zu sagen hat oder der sich aufgrund seiner Bekanntheit in der akademischen Welt das Recht herausnehmen kann, in allen Debatten zu intervenieren, der die Geschichte erzählen, die Vergangenheit darstellen und sie als historische Tatsache konstituieren kann.

Unter gemeinschaftlichem Intellektuellen ist vielmehr eine Person zu verstehen, die in einer Gemeinschaft gewachsen ist, die die Kultur, die sie trägt, gut kennt und über diese Kultur mit Klarheit und Objektivität Rechenschaft ablegen kann. Wie man bemerkt, handelt es sich nicht notwendigerweise um eine Person, die ein Universitätsstudium im modernen Sinne absolviert hat – und darin liegt der Kontrast –, sondern um jede Person, die „aus der großen Universität des Wortes hervorgegangen ist, das im Schatten des Baobabs gelehrt wird“, wie es Ahmadou Hampâté Bâ¹²⁶ so treffend sagt. Es handelt sich um die Weisen, die Hüter der Traditionen der Vorfahren, die „*sachants*“¹²⁷ (Wissenden), wie Honorat Aguessy sie nennt. Sie sind die Gedächtnisarchive der Gemeinschaft:

„In den traditionellen Gesellschaften begegnet man Wort-Professionellen, wahren Meistern des Wortes. Seelen des antiken Afrikas, wie Camara Laye sagte, sind sie damit beauftragt, das kulturelle Erbe zu bewahren, indem sie es nahezu getreu von Generation zu Generation weitergeben, die Versammlungen durch Erzählungen und Gedichte zu erfreuen oder die Lobgesänge ihrer Beschützer zu singen. Diese sehr wichtige Aufgabe ist dem Griot übertragen,

¹²⁴ „Ces spécialistes sont les anciens puisqu’ils sont les plus proches des ancêtres, et eux seuls peuvent évoquer leurs prédécesseurs pour qu’ils concèdent aux vivants la permission d’énoncer leur mémoire“. Vgl. Mariano PAVANELLO, L’événement et la parole. La conception de l’histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines : le cas des Nzema, in: Cahiers d’Études Africaines 3/18(2003), 461–481, hier 469 [e. Ü.].

¹²⁵ „la grande université de la parole enseignée à l’ombre du baobab Vgl. Michel FOUCAULT, La fonction politique de l’intellectuel (1976), in: Ders., Dits et écrits, II. Band (1976–1988). DEFERT Daniel– EWALD, François (Hgg.) 184 (1994), 109–114, hier 109 [e. Ü.].

¹²⁶ Amadou Hampâté Bâ. Sur les traces d’Amkoullel l’enfant peul, Paris 1998, 11 [e. Ü.].

¹²⁷ Vgl. Honorat AGUESSY, Conflit des rationalités. Destinée et destination des recherches africanistes, in Diogenes 202/2 (2003), 110–125.

der als Hüter der Archive der Gemeinschaft gilt und zugleich die Funktion des Dichters und Musikers innehat.“¹²⁸

3.1.2 Gemeinschaftlicher Intellektueller

Ein faszinierender Aspekt dieses Kontrastes liegt im Begriff selbst des Intellektuellen in einem weiten Sinn unter den Tropen. Wenn in Subsahara-Afrika der Begriff „Intellektueller“ erwähnt wird, springt sofort die Gestalt eines Mannes oder einer Frau ins Auge, der die westliche Schule besucht hat, die aus der Kolonisation hervorgegangen ist, und der sich in der Sprache des Kolonisators gut ausdrücken kann. Diese Ausdrucksform zeigt sich sowohl schriftlich als auch mündlich. Davon zeugen die meisten literarischen Produktionen in Subsahara-Afrika, die in der Kolonialsprache verfasst wurden.

Die direkte Schlussfolgerung, die hier zu ziehen ist, lautet, dass der Begriff des Intellektuellen auf der in der Schule erlernten Kolonialsprache basiert. Wer keinen Zugang zu dieser Kolonialsprache hat, wird nicht als „Intellektueller“ bezeichnet. Das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Intellektuellen und demjenigen, der es nicht ist, ist die Kolonialsprache. Auffällig ist, dass diejenigen, die Zugang zu dieser Sprache haben, nicht die Mehrheit der Bevölkerung darstellen. Dies bedeutet, dass nur eine Minderheit den Titel „Intellektueller“ trägt, und zwar auf der Grundlage der Kolonialsprache.

Daraus ergibt sich, dass die Sprache als Kommunikationskanal eine herausragende Rolle in der Gestalt des Intellektuellen spielt. Wenn man jedoch die Perspektive umkehrt und die Muttersprache als Definitionskriterium und Maßstab setzt, verschiebt sich das Bild derjenigen, die sich des Titels „Intellektueller“ rühmen. Es gibt zwar viele, die sowohl die Kolonialsprache als auch die afrikanischen Muttersprachen beherrschen und wertschätzen, doch bleibt die strukturelle Asymmetrie bestehen: Auf beiden Seiten gibt es Analphabeten, und Analphabetismus – unabhängig von der Sprache – erschwert den Zugang zu intellektueller Tätigkeit. Berücksichtigt man die afrikanischen Muttersprachen, erscheint ein Teil der afrikanischen Elite, die ausschließlich westliche Sprachen spricht, als funktional analphabetisch. Berücksichtigt man hingegen die Kolonialsprachen, wird die große Mehrheit derjenigen, die keine koloniale Schulbildung erhalten haben, als nicht-intellektuell

¹²⁸ „Dans les sociétés traditionnelles, on rencontre des professionnels de la parole, de véritables Maîtres de la parole. Âmes de l’Afrique antique, comme le disait Camara Laye, ils sont chargés de sauvegarder le patrimoine culturel en le transmettant quasi fidèlement de génération en génération, d’égayer les assemblées par des récits et poèmes ou de chanter les louanges de leurs protecteurs. Cette mission très importante est dévolue au griot qui, considéré comme le dépositaire des archives de la communauté, tient également la fonction de poète et de musicien“, in: Mahougnon KAKPO, *Entre mythes et modernités. Aspects de la poésie négro-africaine d’expression française*, Paris 1999, 34 [e. Ü.].

eingestuft. Doch stellt sich die Frage: Genügt es wirklich, die Sprache des Kolonisators zu beherrschen, um als „Intellektueller“ zu gelten?

Eine Analyse des Begriffs Intellektueller nimmt ihren Ausgang in der Wurzel des Wortes selbst: Intellekt. Wenn der Intellekt seit dem Homo sapiens ein charakteristisches Merkmal des Menschen ist, ist es interessant zu sehen, dass Intellektueller derjenige ist, der seinen Intellekt in einer Logik der Verbesserung und Bereicherung der öffentlichen Debatte gut nutzt. Um die Qualität der öffentlichen Debatte zu erhöhen, braucht es eine Epistemologie des Denkens und Handelns, die sich im Laufe der Zeit ablagert, bis sie zu lebendiger Tradition und sprichwörtlicher Weisheit wird. Indem sie sich so in das gemeinsame Gedächtnis einschreibt, eröffnet sie den Weg zu einem kollektiven Bewusstsein, das das Zusammenleben harmonischer gestaltet. Was dem Intellektuellen Tiefe und Konsistenz, Stoff und Gewicht verleiht, ist sein Wort, das stets von einem Engagement getragen ist. Dieses Engagement kann kulturell, politisch oder sozial sein. Wenn man die Figur des Intellektuellen unter diesem Blickwinkel betrachtet, zeigt sich, dass das, was jemanden wirklich zum Intellektuellen macht, seine Fähigkeit ist, als Gewissensmahner aufzutreten: Er stellt seinen Intellekt, seine Wissenschaft, sein Wissen und seine Weisheit in den grundlegenden Dienst des Menschen. Der Intellektuelle ist somit derjenige, der seine Kenntnisse nicht für sich selbst einsetzt, sondern um die Gemeinschaft zu erhellen, zu hinterfragen und zu orientieren. Die Thematisierung des gemeinschaftlichen Intellektuellen bedeutet daher, all jene Gelehrten zu erwähnen, die die Geschichte aktualisieren, das Zusammenleben schützen und die afrikanischen Traditionen verteidigen. Diese Referenzpersonen führen die Gemeinschaft „in der Gesamtheit ihrer Bestimmungen und Anforderungen“¹²⁹ nach oben und lassen sie die unverzichtbare Notwendigkeit verstehen: „von sich und für sich zu leben, durch und in der Artikulation des Habens und des Tuns nach einer Ordnung, die Gewalt und Willkür ausschließt.“¹³⁰

Diese Alten haben als einzige Waffe die Macht des Wortes, das die Vergangenheit gegenwärtig macht und sie durch das Hervorrufen und auch durch das Anrufen aktualisiert. Es ist nicht ihre Erinnerung, die diese Vergangenheit aktualisiert: „Es ist vielmehr die Äußerung der paradigmatischen Zeit der Geschichte/Wahrheit, die die illokutionäre Kraft hat, die Vergangenheit neu zu erschaffen, und die perlokutionäre Macht, die Ahnen als

¹²⁹ Vgl. Fabien Eboussi BOULAGA, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris 1977, (Hinweis: 4. Umschlagseite).

¹³⁰ „vivre par soi et pour soi, par et dans l’articulation de l’avoir et du faire selon un ordre qui exclut la violence et l’arbitraire“, in: Fabien Eboussi BOULAGA, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris 1977, 7 [e. Ü.].

notwendigen Kontext der Äußerung zu beschwören.“¹³¹ Wer diese Vergangenheit hervorruft und sie gegenwärtig macht, lässt Gegenwart und Vergangenheit aus demselben Kelch eines Memorials kommunizieren, das auf der Heiligkeit des Lebens und dem Beziehungsimperativ beruht, so zu leben, dass die Gemeinschaft wächst und gedeiht. Nur ein gemeinschaftlicher Intellektueller kann diesen lebenswichtigen Dienst erfüllen und die Gemeinschaft vor dem bewahren, was Fabien Eboussi Boulaga „die Krise des Muntu“¹³² nennt, verstanden als die ontologische und strukturell-anthropologische Desintegration des Menschen.

3.2.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle unter dem Gesichtspunkt der Tempelwächter

Die Tempelwächter sind in der Gedankenwelt von Cheikh Amidou Kane¹³³ die Alten, die treu an den Traditionen der Ahnen festhalten. Die Hüter einer solchen Tradition, die die Schranken jeder Einschließung sprengt und sich der Aktualität öffnet, können nicht anders, als vom kritischen Geist erfüllt zu sein, um die Zeichen der Zeit in den Realitäten zu erkennen, die diese Traditionen mit sich bringen. Sie sind das Gedächtnis der Geschichte, das wachsame Auge des Gedächtnisses und zugleich die Hände, die darauf achten, die Traditionen zu bewahren. Im afrikanischen, insbesondere im beninischen Kontext, bleibt die klassische Figur des Intellektuellen eng mit den politischen und administrativen Machtstrukturen verbunden. Er steht nicht nur symbolisch „über“ der Gesellschaft, sondern ist real in den staatlichen Entscheidungsapparat eingebunden. Der gemeinschaftliche Intellektuelle hingegen entsteht aus der sozialen Basis und verfügt nicht über denselben Zugang zu institutioneller Macht, auch wenn er für das Gemeinwohl eine zentrale Rolle spielt.

Der Intellektuelle im klassischen Sinn ist derjenige, den Adoukonou als den Intellektuellen durch Qualifikation bezeichnet. Dieser gehört zu einer bestimmten Kategorie:

„die Kategorie derjenigen, die die Schule durchlaufen haben und nur einen sektoralen Aspekt des globalen Projekts wissenschaftlicher und technischer Rationalität beherrschen und sich

¹³¹ „C’est plutôt l’énonciation du temps paradigmatique de l’histoire/vérité qui a la puissance illocutoire de recréer le passé, et le pouvoir perlocutoire d’évoquer les ancêtres en tant que contexte nécessaire de l’énonciation“. Vgl. Mariano PAVANELLO, L’événement et la parole. La conception de l’histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines: le cas des Nzema, in: Cahiers d’Études Africaines 18/3 (2003) 461–481, hier 471 [e. Ü.].

¹³² Vgl. Fabien Eboussi BOULAGA, La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Paris 1977, 7.

¹³³ Cheikh Hamidou Kane (1928 in Matam, Senegal, geboren) ist ein senegalesischer Schriftsteller und Autor des Romans L’Aventure ambiguë (1961), der als Klassiker der modernen afrikanischen Literatur gilt. Er erhielt zunächst eine koranische Ausbildung und besuchte anschließend das französische Schulsystem, bevor er in Paris Rechtswissenschaften und Philosophie studierte. Sein Werk thematisiert die Spannungen zwischen afrikanischen Traditionen, westlicher Bildung und postkolonialer Moderne.

damit begnügen, in einem Ganzen zu funktionieren, dessen Gesamtsinn sie sich kaum bemühen zu denken.“¹³⁴

Es ist offensichtlich, dass Kultur nicht statisch ist. Sie fügt sich in das heraklitische *pantha rei* ein und widersetzt sich jeder Einschließung in eine Sphäre, in der nichts sich bewegt. Kultur lebt und atmet, und alles, was lebt und atmet, ist der Bewegung unterworfen, die Leben schenkt. In dieser Dynamik von *Vita in motu* behauptet sich die Kultur als eine in ständiger Entwicklung befindliche Realität. Das bedeutet, dass sie keine erstarrte, versteinert-mumifizierte Wirklichkeit in der Zeit ist. Sie ist kein Museumsstück, das man konsultiert, um sich an die Vergangenheit zu erinnern oder einen Sprung in die Zeit zu machen. Sie wird in der Gegenwart gelebt, macht aber zugleich die Summe und die Last der Reichtümer gegenwärtig, die sie im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat. In ihrem Ausdruck erklingt in der Gegenwart das ganze Gewicht der Weisheit und der Inhalt des Wissens und der Kenntnisse, die sie bewohnen, und zugleich bildet sie das Fundament für eine Zukunft, die aufmerksam und offen bleibt für die Schwankungen der Zeit. Von Kultur zu sprechen bedeutet, das Samenkorn zu erwähnen, das der Sämann pflegt. Dieses Samenkorn macht die Arbeit der Vergangenheit gegenwärtig, es ist die Frucht früherer Mühen. Zugleich erfreut dieses Samenkorn die Gegenwart und erlaubt, die Arbeit des vorhergehenden Zeitalters zu würdigen. In diesem selben Samenkorn lässt sich der Keim der Hoffnung und der Erwartung weiterer Ernten betrachten. Benedikt XVI. schreibt: „Der Mensch ist geprägt von seiner Vergangenheit, aber er lebt und geht seinen Weg im Heute. Und er blickt in die Zukunft.“¹³⁵

Kultur gibt Rechenschaft über das Erlebte, also über das Leben. Eloi Messi Métego schreibt: „Kultur ist die Weise, wie eine menschliche Gruppe, eine soziale Gruppe, die Welt bewohnt.“¹³⁶ Der gemeinschaftliche Intellektuelle stellt sich in den Dienst der Kultur in einer Dialektik von Rückgabe und Weitergabe. Er gibt der Kultur zurück, was sie ihm gegeben hat, indem er es der Nachwelt überliefert, damit das Gedächtnis dieser Kultur niemals verloren geht. Barthélemy Adoukonou spricht von „*reddition de la dette culturelle*“¹³⁷, das heißt „Rückgabe der kulturellen Schuld“. Daher begegnet der gemeinschaftliche

¹³⁴ „la catégorie de ceux qui ont traversé l'école et qui ne maîtrisent qu'un aspect sectoriel du projet global de rationalité scientifique et technique, et qui se contentent de fonctionner dans un ensemble dont ils ne se préoccupent guère de penser la totalité de sens“, in: Barthélemy ADOUKONOU, Conscience historique et développement. Cotonou 1990, 8 [e. Ü.].

¹³⁵ BENEDIKTUS XVI., *Africae Munus* 11.

¹³⁶ „La culture, c'est la manière dont un groupe humain, un groupe social, habite le monde“, in: Engelbert M. METOGO, *Le christianisme peut-il mourir en Afrique?*, Paris 1997, 183 [e. Ü.].

¹³⁷ Barthélemy ADOUKONOU, *La question anthropologique dans la théologie africaine aujourd'hui*. (22. 3. 2017). URL: http://www.theologia.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/NotreDame_23032017.pdf [Abruf: 7. 12. 2025].

Intellektuelle der Kultur nicht als einer automatisch in ihrer Gesamtheit erfassbaren Gegebenheit. Jede Begegnung mit der Kultur erzeugt eine neue Annäherung und ein neues Wissen von der Kultur. Und es ist die Summe dieser Erfahrungen, die das Wissen formt, das der gemeinschaftliche Intellektuelle im Laufe der Zeit anhäuft. Dieses Wissen über die Kultur sind unschätzbare Schätze, unschätzbare Werke des Geistes. Dieses Wissen gehört auch zum immateriellen Kulturerbe, dessen Bewahrung in der Zeit nicht nur das Werk intellektueller Archivare ist, sondern auch das der Hüter der Tradition.

Jean-Norbert Vignondé schreibt mit Recht:

„Diese Werke des Geistes und ihre Fortdauer durch die Zeit rufen nach der Verantwortung der Intellektuellen, nicht nur jener mit Diplomen, die wir als solche anerkennen, sondern aller, die vom Leben des Geistes in sich Zeugnis geben, ob sie ihre Bewährung in ‚den Schulen des Weißen‘ abgelegt haben oder ob sie nie einen Fuß dorthin gesetzt haben und den Werten unserer endogenen Kulturen nahe geblieben sind [...]“¹³⁸

Der gemeinschaftliche Intellektuelle beschränkt sich nicht auf die Rolle, seine Gemeinschaft zu erhellen, seinen Standpunkt darzulegen oder sich direkt oder indirekt in die Politik einzubringen. Seine Mission ist es, sich in den Dienst der Kultur zu stellen, in all ihren Entfaltungen, da die Kultur kein „*Depot*“ ist, das ein für alle Mal festgelegt wurde, sondern eine „*Aufgabe*“, die sich in ständiger Konstruktion¹³⁹ befindet. Das setzt voraus, dass er das notwendige Wissen angesammelt hat. Deshalb ist ein gemeinschaftlicher Intellektueller, ein Mann, der in den Werten und Reichtümern einer sich ständig wandelnden Kultur unterwiesen ist, immer ein Mann im Dienst der Gemeinschaft, ein Mann-aus-der-Gemeinschaft, ein Mann-für-die-Gemeinschaft. Er ist ein erfahrener Mann, ein verantwortlicher Mann, ein Mann, der fähig ist, die Gemeinschaft zu tragen, indem er ihr einen kulturellen Mehrwert bringt. Er tut dies durch Kunst, Musik, Lehre. Daher erscheint der gemeinschaftliche Intellektuelle als:

„jede Person, die, unabhängig von Geschlecht oder Alter, als Schöpfer oder Bewahrer an den kulturellen Errungenschaften der afrikanischen Gesellschaften im Regime der Mündlichkeit teilnimmt. Seine besondere Beherrschung eines Bereichs der Wirklichkeit wird nicht als isolierte Tatsache erlebt, sondern als sozialer Dienst am Gemeinwohl.“¹⁴⁰

¹³⁸. „Ces œuvres de l’esprit et leur perpétuation à travers le temps, en appellent à la responsabilité des intellectuels, non pas seulement des bardes de diplômes que nous reconnaissons comme tels, mais de tous ceux qui témoignent de la vie de l’esprit en eux, qu’ils aient fait leurs preuves dans ‚les écoles du Blanc‘, ou qu’ils n’y aient jamais mis les pieds en restant proches des valeurs de nos cultures endogènes [...]“, in: Jean-Norbert VIGNONDE, Roger Gbégnonvi ?! Mais jusques à quand? (26. 6. 2024). URL: <https://lanationbenin.bj/societe/roger-gbegnonvi-mais-jusques-a-quand> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

¹³⁹ Vgl. René TABARD, Religions et cultures traditionnelles africaines, Un défi à la formation théologique. in: Revue des sciences religieuses 84/2 (2010) 327-341, hier 333.

¹⁴⁰ „toute personne qui, quel que soit son sexe ou son âge, participe à titre de créateur ou de conservateur aux acquisitions culturelles des sociétés africaines en régime d’oralité. Sa maîtrise particulière d’un domaine du réel n’est pas vécue comme un fait isolé, mais comme un service social du Bien Commun“, in: Barthélemy ADOUKONOU, Conscience historique et développement, Cotonou 1990, 6 [e. Ü.].

Ein weiteres Kontrastniveau zeigt, dass der gemeinschaftliche Intellektuelle auch als Intellektueller im klassischen Sinne verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Benedikt XVI. sehr eindrucksvoll: „Wie die übrige Welt erlebt Afrika einen Kulturschock, der die tausendjährigen Fundamente des gesellschaftlichen Lebens erschüttert und manchmal die Begegnung mit der Modernität erschwert.“¹⁴¹ In der Tat ist der Intellektuelle im afrikanischen Kontext oft ein Mensch, der seiner kulturellen Wurzeln beraubt ist. Um die westliche Wissenschaft und die Diplome zu erwerben, musste er sich von seiner Kultur und seinen Traditionen entfernen, die die westliche Schule manchmal verteufelt und versucht, dem Afrikaner als eine Realität von geringer Bedeutung darzustellen. Die afrikanischen Intellektuellen sind oft unglückliche Opfer eines tiefen existenziellen Dramas, das Kane „*cette tentative de l'impossible*“¹⁴² (diesen Versuch des Unmöglichen nennt), das heißt den Versuch der westlichen Schule, im afrikanischen Menschen zwei Wesen koexistieren zu lassen: den Afrikaner und den Europäer.

Definiert Cheikh Hamidou Kane nicht die westliche Schule, die die Intellektuellen im klassischen Sinne ausbildet, als das Labor, in dem man den Menschen „die Kunst lehrt, Holz mit Holz zu verbinden und Holzgebäude zu errichten“¹⁴³ und in dem man „die Kunst lehrt, zu siegen, ohne Recht zu haben“¹⁴⁴? So entsteht ein kultureller Janus, unfähig, sich kulturell selbst zu tragen, ein zweiköpfiges Wesen mit einem von Tragik gezeichneten Schicksal, dessen Folgen weiterhin in der Geschichte präsent sind.¹⁴⁵

3.2 Der gemeinschaftliche Intellektuelle als Kommunikationsgefäß

3.2.1 Der gemeinschaftliche Intellektuelle: Sprachrohr einer verlorenen Paradieswelt?

Es ist hier von vornherein ein grundlegendes Problem in Erinnerung zu rufen: Es gibt afrikanische Intellektuelle, die nicht mehr ganz afrikanisch zu sein scheinen. Sie treten als kulturelle Hybride auf, was sie zu Menschen macht, die sich selbst nicht mehr wiedererkennen. Sie sind weder völlig westlich noch vollständig afrikanisch. Isidore de Souza bringt es auf den Punkt: „Kulturell ist er mehr von außen abhängig als von sich

¹⁴¹ BENEDIKT XVI. *Africae Munus* 11.

¹⁴² Cheikh Amidou KANE, *Les gardiens du temple*, Paris 1996, 65.

¹⁴³ „L’art de lier le bois au bois et de faire des édifices de bois“, in: Cheikh Amidou KANE, *L’aventure ambiguë*, 19 [e. Ü.]. Es geht um eine zentrale Metapher, die die Kunst bezeichnet, Menschen miteinander zu verbinden, den sozialen Zusammenhalt zu entwickeln, in Bescheidenheit und Harmonie zu leben und das innere Gleichgewicht zu bewahren. Diese Metapher drückt eine Lebenshaltung aus, eine gemeinschaftliche Weisheit, eine Art des Zusammenlebens, die es dem Menschen ermöglicht, er selbst zu bleiben und sich zugleich an die Welt anzupassen.

¹⁴⁴ „l’art de vaincre sans avoir raison“, in: Cheikh Amidou KANE, *L’aventure ambiguë*, 47 [e. Ü.].

¹⁴⁵ Vgl. Florence BOBIN, *Histoire africaine et acculturation. Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso) in Hypothèses* 3/1 (2000) 159–167, hier 162.

selbst.“¹⁴⁶ Dieses existentielle Drama entfremdet den afrikanischen Intellektuellen von seiner eigenen Kultur und seinen Traditionen. Mitunter ist er so weit von ihnen entfernt, dass er nicht mehr weiß, wer er eigentlich ist.

Diese Entfremdung wird oft der kolonialen Schule zugeschrieben, aus der manche Afrikaner als grundlegend verwandelte Menschen hervorgegangen sind – Menschen, die ihre Kultur nicht mehr erkennen, sich selbst nicht mehr in ihrer Kultur wiedererkennen und die sogar von den Ihren nicht mehr als die Ihren erkannt zu werden scheinen. Diese Abnabelung vom kulturellen Nabelstrang, diese Entfernung vom kulturellen Epizentrum, die durch die Schulbildung und durch die Auflösung des Afrikaners in der westlichen Kultur und Zivilisation eingetreten ist, schafft einen tiefen kulturellen Abgrund mit schwerwiegenden anthropologischen und sogar ontologischen Folgen. Daraus entsteht, wie Emmanuel Okamba es ausdrückt, „eine anomische Gesellschaft, in der die Mitglieder nicht mehr wissen, auf welche soziale Norm sie sich in einer bestimmten Situation beziehen sollen.“¹⁴⁷ Diese Folgen reichen vom Verlust kultureller Identität bis zu dem, was Aimé Césaire „*dilution dans l’universel*“¹⁴⁸ nennt, das heißt „Verdünnung im Universellen“. Dieses Drama stürzt den so veränderten afrikanischen Intellektuellen in ein gewisses Nichtwissen und manchmal sogar in eine Verkenntung seiner eigenen Traditionen. Cheikh Hamidou Kane beschreibt dieses Phänomen in seinem Roman *Les gardiens du temple*:

„Um habilitierte Dozentin zu werden, musste ich Abschied nehmen von der Griotinnen-Lehre, die Salabique seiner Tochter Farima hinterlassen hatte. Dasselbe Unglück ist euch allen widerfahren. Keiner von euch hat die Lehre eurer Väter geerbt (...) Um uns die Kenntnisse des Westens mühsam anzueignen, mussten wir uns von uns selbst abwenden.“¹⁴⁹

Doch eine solche Situation ist nicht ohne Lösung. Um sich mit seinen Ursprüngen zu versöhnen und sich der Kultur als Subjekt zu stellen, nähert sich der Intellektuelle aus Berufung dem gemeinschaftlichen Intellektuellen an – in einer Haltung demütiger Entdeckung, geprägt von Wissensdurst und Offenheit, und nicht von Arroganz oder der Diktatur der Vernunft und des Buchwissens, einer Haltung frei von Herablassung und Vorurteilen. Hier ist die Epoché am Platz. Dies führt zu dem, was Barthélémy Adoukonou den « Intellektuellen aus Berufung » nennt, das heißt zu demjenigen, der sich eine

¹⁴⁶ Isidore, DE SOUZA, Annoncer Jésus-Christ et libérer l’homme en Afrique et authenticité africaine, in: Bulletin de l’Entraide Missionnaire 17/4, (1976) 163–188. URL : <https://pressbooks.pub/entraidemissionnaire/chapter/annoncer-jesus-christ-et-liberer-lhomme-en-afrique/> [Abruf: 25. 02. 2025] [e. Ü.].

¹⁴⁷ „une société anomique dans laquelle les membres ne savent plus à quelle norme sociale se référer devant telle ou telle situation“. Vgl. Emmanuel OKAMBA, Le processus d’acculturation en Afrique. Les vertus de la palabre focale au service de l’entreprise, in: Cahiers des Sciences Humaines 30/4 (1994) 731–748, hier 734 [e. Ü.].

¹⁴⁸ Aimé CÉSAIRE, Lettre à Maurice Thorez, Paris 1956, 13.

¹⁴⁹ Cheikh Amidou KANE, Les gardiens du temple, 1996, 95 8 [e. Ü.].

intellektuelle Askese auferlegt, sich selbst übersteigt und sich bemüht, zu den Quellen zurückzukehren, mit einem klaren Ziel: „den zentralen Werten der Gesellschaft so nahe wie möglich zu sein, um sie von innen heraus zu beleben und unablässig zu versuchen, die Gesamtheit des Sinns der Kultur von ihrem eigenen Bereich der Rationalität aus zu denken.“¹⁵⁰

Hier vollzieht sich eine neue Dialektik: Derjenige, der die konventionelle Schule besucht hat, schweigt angesichts der Geheimnisse der Tradition, legt seine Diplome und sein Buchwissen beiseite und lässt sich von dem unterrichten, der nie eine Schule betreten hat. Derjenige, der als « Analphabet » oder « Ungebildeter » gilt, nur weil er eine Fremdsprache nicht lesen und schreiben kann, wird zum Meister, zum Lehrer, zum Mentor, der den « Intellektuellen » in die Schätze der Tradition einführt. Er führt ihn ein und taucht ihn in das kulturelle Milieu ein wie in das Wasser der Taufe, damit er daraus als ein « Wissender » hervorgeht – als ein neuer Mensch, der vom Geist der Tradition und der Kultur verwandelt und neu geformt ist.

Damit wird auch er zu einem gemeinschaftlichen Intellektuellen, einem Träger der Weisheit der Alten. Daraus ergibt sich eine neue Definition des gemeinschaftlichen Intellektuellen. Dieser lässt sich letztlich verstehen, einerseits als die Gesamtheit der wichtigsten Vertreter der traditionellen Kultur, Weisheit, Religion, Wissenschaft, Technik und Kunst, und andererseits als jede konkrete Person, in der sich ein Aspekt des Schatzes des menschlichen Geistes konzentriert und ausdrückt.¹⁵¹ Nach Édouard Adé versteht man unter einem gemeinschaftlichen Intellektuellen „nicht nur eine besondere Form der Strukturierung des afrikanischen kulturellen Subjekts im Regime der Mündlichkeit, sondern auch eine Seinsweise, in der Status und Rollen an eine existentielle Haltung der Weisheit gebunden sind.“¹⁵²

Der gemeinschaftliche Intellektuelle bemüht sich, die Vergangenheit wiederzubeleben und weiterzugeben. Diese Vergangenheit nimmt manchmal die Züge eines verlorenen Paradieses an, das er wieder zum Leben zu erwecken versucht. Doch in jedem Fall ist er sich seiner Rolle als Vermittler bewusst.

¹⁵⁰ „se trouver au plus proche des valeurs centrales de la société, pour l’impulser du dedans, et de s’efforcer sans arrêt de penser la totalité de sens de la culture à partir de leur secteur propre de rationalité“ Vgl. Barthélemy ADOUKONOU, Conscience historique et développement, Cotonou 1990, 8 [e. Ü.].

¹⁵¹ Vgl. Édouard ADE, Une expérience africaine d’inculturation. LE SILLON NOIR (Hg.) Bd. 2. Cotonou 1991, 3.

¹⁵² „non seulement une forme particulière de structuration du sujet culturel africain en régime d’oralité mais également un mode d’être, où le *status* et les rôles sont arrimés à une posture existentielle de sagesse.“ Vgl. Édouard ADE, Au-delà des idéologies, une christologie pour l’Afrique. NRT 141/1 (2019) 45–65, hier 63 [e. Ü.].

3.2.2 Der gemeinschaftliche Intellektuelle in der Rolle des initiierenden Meisters

Als Kommunikationsgefäß ist jeder gemeinschaftliche Intellektuelle zugleich ein Ort. Er ist ein Medium, ein Kanal, der den „Neophyten“ in die Realitäten der Kultur einführt, die stets diese sakrale und heilige Dimension besitzt, die unbedingt zu respektieren ist. Der Zugang zur Kultur vollzieht sich durch eine dreifache Öffnung: die Öffnung des Wissenssuchenden, die Öffnung dessen, der den Suchenden zum Wissen führt, und die Öffnung der Kultur selbst, die sich dem Spiel des Dialogs hingibt als epistemologische Notwendigkeit, verstanden als Voraussetzung jeder Hermeneutik. Es ist das gesamte Universum der Kultur, das in diese Dynamik der Frage nach der Öffnung eintritt. Und es ist zugleich als denkendes Subjekt und als Ort der Begegnung, dass der gemeinschaftliche Intellektuelle dem Neophyten die Hermeneutik der Kultur lehrt und ihn befähigt, in einen Dialog mit dieser Kultur einzutreten, die ihm nun zugänglich ist. Dann kann er in jenes kulturelle Milieu eintreten, in dem Religion und Glaube nebeneinander bestehen. Dieser präzise Moment erzeugt eine entscheidende Bewegung der Neudefinition des Raumes, in dem Ferne und Nähe sich vereinen, Offenheit und Geschlossenheit sich begegnen, Höhe und Tiefe in Dialog treten, Weite und Enge sich durchdringen, Tiefe und Oberfläche sich annähern.¹⁵³

Diese Öffnung führt den Neophyten in die Genealogie der Garanten der Tradition ein und bestätigt ihn als Träger der Kultur und als Verlängerung der kulturellen Realitäten in Raum und Zeit. So wird jede heuristische Tätigkeit möglich, da das Hindernis nun aufgehoben ist: das Barometer der Kultur und der endogenen Traditionen ist nicht immer das westliche Prisma. Diese heuristische Tätigkeit kann nun die Mythen befragen, sie erläutern und durch die Ätiologie die Gegenwart im Licht der Mythen und der gesamten Genealogie erklären, die das Universum des Denkens regiert. Eine solche Wendung bedeutet, dass unser Denken nicht frei im luftleeren Raum entsteht, sondern von einer langen Abfolge überlieferter Bedeutungen, Symbole und Vorstellungen geprägt wird. Diese Genealogie – also die geschichtliche Herkunft unserer Denkformen – wirkt wie eine unsichtbare Struktur, die bestimmt, wie wir die Welt wahrnehmen, deuten und verstehen. Sie „regiert“ das Universum des Denkens, weil sie die tiefen Voraussetzungen liefert, auf denen jede neue Idee aufbaut.

Die Öffnung begünstigt die noetische Tätigkeit. Solche Öffnung bringt zwei Gesichter in Gegenwart, die sich einander öffnen in diesem ‚von Angesicht zu Angesicht‘, von dem Levinas sagt, dass es „die ultimative Situation“¹⁵⁴, bleibt, das heißt Ausgangspunkt einer Beziehung. Es braucht Codes, um die Sprache der Kultur zu entschlüsseln. Dieser Raum ist

¹⁵³ Vgl. Hans-Dieter BAHR: *Landschaft. Das Freie und seine Horizonte*. Freiburg i. Br./München 201, 249.

¹⁵⁴ Emmanuel LEVINAS, *Totality and Infinity. An essay on exteriority*, 1969 Duquesne University Press, 81.

nicht für jedermann geöffnet, auch wenn er nach dem Universellen strebt. Er ist der Ort der Genese der Artikulation des theologischen Diskurses durch den gemeinschaftlichen Intellektuellen, dessen Rolle Vincent Mulago in folgenden Worten definiert:

„ein mühsames Pilgern zu den Quellen des schwarzen Denkens zu unternehmen, um dort die vorchristlichen Werte zu finden, um dort die Werte der afrikanischen Seele zu entdecken, die mit dem christlichen Glauben vereinbar sind. Es gilt, den ‚*logos spermatikos*‘ aufzuspüren, die Reste einer ursprünglichen Offenbarung, die sich jederzeit und in jedem menschlichen Herzen, selbst im heidnischen, finden.“¹⁵⁵

Die Rolle des initiierenden Meisters besteht darin, dem Neophyten die Geheimnisse der Kultur zu erschließen. Diese Rolle besteht in einer kulturellen Immersion, bei der vom Lernenden verlangt wird, sich zu öffnen, um sich vom Atem der Kultur erfüllen zu lassen, mit der er nun zur Gemeinschaft berufen ist. Der initiierende Meister ist ein Pädagoge, ein Ältester, der die Hand des Jungen hält, um ihn die Pfade der Kultur und der Tradition beschreiten zu lehren.

Nicht jeder, der will, ist initiierender Meister, sondern nur derjenige, der vorbereitet ist. Was die Autorität des Initiators begründet, ist seine Nähe zu den Ahnen. Wenn der gemeinschaftliche Intellektuelle als initiierender Meister wirkt, durchbricht er den Teufelskreis der onto-anthropologischen Entfremdung, unter der das zu initiiierende Subjekt leidet, nämlich der Intellektuelle, der die klassische Schule besucht hat. Das Drama dieser Entfremdung zeigt sich in den Spannungen zwischen den Intellektuellen und ihren Traditionen. Geprägt vom Geist der westlichen Schule, kommen sie manchmal dahin, sich ihrer Wurzeln zu schämen, wenn sie sie nicht gar leugnen oder zurückweisen. Die Aufgabe des Initiators besteht in diesem Fall darin, zunächst das zu initiiierende Subjekt und den Abgrund seiner Mängel zu erfassen, um dann zu bestimmen, welche Therapie zu bringen ist.

Ein Subjekt in die Geheimnisse seiner Kultur einzuführen bedeutet, es einen Weg der inneren Umkehr gehen zu lassen, der in eine Versöhnung mit sich selbst und mit der Kultur mündet. Der initiierende Meister steht dann zwischen zwei Welten: der Welt der Ahnen, die er zu verteidigen sucht, und der modernen Welt, verkörpert durch den Intellektuellen, dessen Bild manchmal, wenn nicht oft, die Züge von Antoine-Guillaume Amo trägt, jenem jungen Schwarzen aus Axim in Ghana, der im 18. Jahrhundert an westlichen Universitäten studierte und lehrte, aber nach Afrika zurückkehrte, ohne mit den Menschen sprechen zu können.

Eine karikaturhafte Darstellung von Paulin Hountondji lautet:

¹⁵⁵ „entreprendre un laborieux pèlerinage aux sources de la pensée nègre pour y trouver les valeurs préchrétiennes, pour y découvrir les valeurs de l'âme africaine qui sont compatibles avec la foi chrétienne. Il faut déceler le "*logos spermatikos*", qui sont les restes d'une révélation primitive, qui se rencontrent en tout temps et en tout cœur humain même païen.“ Vgl. Vincent MULAGO, Nécéssité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Cong, in: Des prêtres noirs s'interrogent. 22–23 [e. Ü.].

„Amo, Antoine-Guillaume Amo, Antonius-Guilielmus Amo Guinea-Afer, Antoine-Guillaume Amo der Guineer [...] er hat sich von Descartes inspirieren lassen, er hat Descartes gelesen, er hat alle europäischen Autoren gelesen [...] seiner Zeit, Aristoteles. Gut. Aber was ich bei Amo sehr schätzte, ist, dass er am Ende seines Lebens in sein Land zurückkehrte. Und es stellte sich heraus, dass er, zurückgekehrt in sein Land, wie ein großer Unverständener lebte. Er war unverstanden. Er war völlig entwurzelt.“¹⁵⁶

3.2.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle als Brücke zwischen zwei Universen

Die größte Schwierigkeit für den gemeinschaftlichen Intellektuellen liegt weniger in der Weitergabe des kulturellen Erbes als in der Aufgabe, die akkulturierten und entkulturierten Intellektuellen mit der Kultur zu versöhnen. Die Rückkehr zu den Quellen der Kultur klingt für die Intellektuellen, wenn nicht wie eine Unmöglichkeit, so doch wie eine innere Qual. Wenn die Aufgabe sich als mühsam erweist und manchmal, wie die Quadratur des Kreises erscheint, ist es nicht verwunderlich, dass der gemeinschaftliche Intellektuelle zwischen zwei Wassern zu schwimmen scheint. Beim Navigieren zwischen zwei Universen entdeckt er die Komplexität seiner Arbeit in der Notwendigkeit, neue Ausdrucksformen zu finden, um die Kultur zu übersetzen, ohne sie zu verraten oder zu verwässern, um den entwurzelten Intellektuellen voller Vorurteile einzuführen. Wenn es wahr ist, dass die Erfahrung der Alten sich manchmal mit der Geschichte der Ahnen zu einem einzigen Wissen verbindet, das von Generation zu Generation als materielles, geistiges und kulturelles Erbe weitergegeben wird, so nimmt dieses Erbe auch die Gestalt eines immateriellen Kulturerbes an, das um jeden Preis bewahrt werden muss.¹⁵⁷ Und hier entsteht eine kolossale Herausforderung: das einzige Überleben der Tradition liegt in ihrer Weitergabe. Aber wie kann man weitergeben, wenn es keinen geeigneten Empfänger gibt, der bereit ist, das Übermittelte aufzunehmen oder weiterzugeben?

Der gemeinschaftliche Intellektuelle befindet sich selbst in einer Liminalität, die ihn in ein Dazwischen einschließt, zwischen zwei Wassern, die sich gegenseitig abzustößen scheinen. Wenn er als Scharnier zwischen zwei Räumen wirkt, öffnet sich der eine, während sich der andere gleichzeitig schließt. Er ist der Abnutzung und dem Druck der beiden Universen ausgesetzt, die eine ständige Spannung aufrechterhalten. Jedes Universum ist eifersüchtig auf seine Errungenschaften und Vorteile: die Tradition behauptet, legitimer

¹⁵⁶ „Amo, Antoine-Guillaume Amo, Antonius-Guilielmus Amo Guinea-Afer, Antoine-Guillaume Amo le Guinéen [...] s'est inspiré de Descartes, il a lu Descartes, il a lu tous les auteurs européens [...] de son temps, Aristote. Bon. Mais ce que j'appréciais beaucoup chez Amo, c'est que, à la fin de sa vie, il est retourné dans son pays. Et il se trouve qu'en fait, revenu dans son pays, il a vécu comme un grand incompris. Il était incompris. Il était complètement déraciné“. Vgl. Paulin J. HOUNTONDI, Des "Socrate" par milliers ? in: Diogène 283–284/3–4/ (2023) 174–180, hier 176 [e. Ü.].

¹⁵⁷ Vgl. Mariano PAVANELLO, L'événement et la parole. La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines: le cas des Nzema, in: Cahiers d'Études Africaines 18/3 (2003) 461–481, hier 465.

Inhaber von Wissenschaft und Weisheit zu sein, der akkulturierte Intellektuelle meint, er besitze den einzigen hermeneutischen und „alethischen“ Schlüssel zur Analyse der Welt. Doch dieser Spannungsraum kann sich in einen Raum der Kreativität und der Harmonisierung der Standpunkte verwandeln, um eine Roadmap zu entwickeln, die den Weg für eine dialogische Durchdringung zwischen Vergangenheit und Zukunft ebnet. Beide Räume offen zu halten für eine Integration oder Durchdringung macht seine Aufgabe noch heikler. Weitergabe ist eine Kunst, die das Wissen um das Subjekt voraussetzt, das empfangen soll, was übermittelt wird.

Der gemeinschaftliche Intellektuelle kennt sein Subjekt nicht gut genug. Wenn seine Sprache manchmal begrenzt ist, um die Aufgabe der Weitergabe zu erfüllen, muss man auch die Schwierigkeit des Initiierten bemerken, den Inhalt dessen zu erfassen, was ihm übermittelt wird. Weitergabe ist wirksam und performativ, wenn Empfänger und Sender einander verstehen und dafür sorgen, dass der Übergang vom einen zum anderen geschieht. Leider kommt es vor, dass der gemeinschaftliche Intellektuelle, Hüter der Traditionen, die Sprache und die Wertschätzung der akkulturierten Generation fürchtet und sich, statt zu übermitteln in sich selbst zurückzieht. Paulin Hountondji beschreibt diese unglückliche Situation:

„Was man feststellt, ist, dass dieses Ahnenwissen über Pflanzen, Tiere, Gesundheit und Krankheit, diese alten landwirtschaftlichen und handwerklichen Techniken, anstatt sich zu entwickeln, an Genauigkeit und Strenge zu gewinnen im Kontakt mit der exogenen Wissenschaft und Technik, eher dazu neigen, sich in sich selbst zurückzuziehen. Anstatt sich in die Dynamik der zeitgenössischen Forschung zu integrieren, indem sie sich harmonisch mit den importierten Kenntnissen verbinden, um mit ihnen eine lebendige und originelle Synthese zu erzeugen, bestehen die ‚traditionellen‘ Kenntnisse im besten Fall neben den neuen Kenntnissen in einer Beziehung bloßer Juxtaposition, die jeden echten Austausch und jede gegenseitige Aufwertung ausschließt. Im schlimmsten Fall verschwinden sie sogar völlig, indem sie aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht werden.“¹⁵⁸

Dem Auftrag der Weitergabe setzt der gemeinschaftliche Intellektuelle manchmal sein Veto entgegen, nichts preiszugeben. Er ist eingeklemmt zwischen der Invasion einer Außenwelt –die nur kommt, um das endogene Wissen auszusaugen – und der Notwendigkeit, eben

¹⁵⁸ „Ce que l'on constate, c'est que ces savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, ces techniques agricoles et artisanales anciennes, au lieu de se développer, de gagner en exactitude et en rigueur au contact de la science et de la technique exogènes, ont plutôt tendance à se replier sur eux-mêmes. Au lieu de s'intégrer à la dynamique des recherches contemporaines en s'articulant harmonieusement aux connaissances importées pour produire, avec elles, une synthèse vivante et originale, les savoirs ‚traditionnels‘ subsistent, dans les meilleurs des cas, à côté des savoirs nouveaux dans une relation de simple juxtaposition, exclusive de tout échange véritable et de toute valorisation réciproque. Il leur arrive même, dans le pire des cas, de disparaître complètement en s'effaçant de la mémoire collective.“ Vgl. Paulin J. HOUNTONDI (Hg.), *Démarginaliser*, in: Ders. *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Cotonou 1994, 11 [e. Ü.].

dieses endogene Wissen in seiner Reinheit zu bewahren. Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass ihn seine Scharniergealt zwischen zwei Welten charakterisiert. Er ist ein liminales Scharnier, dessen Tätigkeit dazu dient, eine Brücke zwischen zwei Welten zu bauen, die sich gegenseitig ausschließen. Diese Brücke zu bauen bedeutet, die beiden Welten zu versöhnen. Das verlangt von beiden Seiten einen Einsatz von Konzession und Dialog, wie es die Weisheit des Palaverbaums nahelegt. Nur unter dieser Bedingung kann ein kohärenter Diskurs aus der Begegnung der beiden Universen entstehen.

3.3 Der gemeinschaftliche Intellektuelle und die Formulierung des theologischen Diskurses
Die Formulierung des theologischen Diskurses bleibt das Rückgrat der Theologie des Palaverbaums. Diese Arbeit erfordert die Teilnahme aller intellektuellen Entitäten, die fähig sind, zur Entstehung eines strukturierenden Denkens beizutragen. Dieser Teil wird sich mit der Gestalt des theologischen Diskurses der Theologie des Palaverbaums befassen. Ebenso wird die Notwendigkeit des Dialogs mit der Kultur durch die Vermittlung des gemeinschaftlichen Intellektuellen hervorgehoben, dieser „vollständig christlichen und vollständig afrikanischen Referenz“¹⁵⁹. Schließlich wird der Beitrag des gemeinschaftlichen Intellektuellen zur Formulierung des theologischen Diskurses bewertet.

3.3.1 Gestalt des theologischen Diskurses in der Theologie des Palaverbaums

Der Diskurs der Theologie unter dem Palaverbaum ist ein lebendiger Diskurs, der sich den Horizonten der verschiedenen Problematiken öffnet, die das Leben des afrikanischen Kontinents betreffen. Diese Theologie war stets Tochter ihrer Zeit, Spiegel der unterschiedlichen kulturellen, sozioökonomischen und sogar politischen Schwankungen des Kontinents, während sie zugleich offen blieb für die inneren Entwicklungen der Kirche und die planetarische Geostrategie. Sie interessiert sich nicht nur für alle Aspekte des Lebens des Kontinents, sondern trägt auch die verschiedenen Kämpfe, die der Kontinent im Heute seiner Existenz führt. Die Theologie des Palaverbaums ist eine holistische Theologie, die sich allen Horizonten öffnen will, in denen der lebendige Atem weht. Sie greift im Wesentlichen ein, um den Schwarzen wieder ins Zentrum der theologischen Debatte zu stellen, als Reaktion auf alle historischen Tragödien, die sein Schicksal geprägt und geformt haben. Wie sich erkennen lässt, kann die Theologie des Palaverbaums als eine Theologie der Reaktion betrachtet werden, bevor sie eine Theologie der Aktion ist. Sie ist eine Theologie der

¹⁵⁹ „référence pleinement chrétienne et pleinement africaine“. Vgl. Gaetano CIARCIA–Joël NORET, Rhétoriques et pratiques de l’inculturation. Une généalogie "morale" des mémoires de l’esclavage au Bénin, in: Gradhiva (Revue d’anthropologie et d’histoire des arts) 8 (2008) 28–47, hier 34 [e. Ü.].

Reaktion, weil sie vom Kampf um die Anerkennung der Würde des Schwarzen geprägt ist. Wenn der theologische Diskurs unter dem Palaverbaum zunächst eine Theologie der Reaktion ist, bevor er eine Theologie der Aktion wird, dann deshalb, weil die Aktion hier im Wesentlichen die Form einer Reaktion auf eine Dringlichkeit annimmt.

Eine Theologie der Aktion, die sich als epistemologischer Rahmen definiert, der sich nicht den Winden der Geschichte und den Fortschritten der Menschheit verschließt, ist eine Theologie, die Glauben, Vernunft und Kultur integriert. Sie erwacht als Reaktion auf eine Situation der Dominanz und Marginalisierung: „Das Gedächtnis Afrikas bewahrt die schmerzliche Erinnerung an die Narben, welche die Bruderkriege zwischen den Ethnien, die Sklaverei und die Kolonisation hinterlassen haben.“¹⁶⁰ In diesem Sinn war das Hauptziel, zu beweisen, dass der Schwarze ein Denken, eine Philosophie und somit auch eine Theologie hatte, das heißt eine eigene Weise, Gott zu denken und zu konzipieren. Solche Theologie hat sich auch mit der sozialen und identitären Frage des Schwarzen befasst, der Opfer des Sklavenhandels und der Kolonisation war. Alle Fragen zur Befreiung des Schwarzen von allen Ketten, die ihn seiner Freiheit und seiner Entfaltung berauben. Ein befreiter und würdiger Mensch ist ein Mensch, der sich in seiner Haut und in seiner Kultur wohlfühlen kann. Aber wie kann man sich in seiner Haut und in seiner Kultur wohlfühlen, wenn man die Zukunft nicht bedenkt, wie es Ka Mana mit seiner Theologie der Rekonstruktion nahelegt? Er schreibt: „Heute ist das Christentum im Wesentlichen eine innere Angelegenheit Afrikas geworden. Es ist unser.“¹⁶¹ Sich das Christentum anzueignen bedeutet, die angemessene Sprache zu finden, um es zu definieren. Die angemessene Sprache zu finden bedeutet, vor allem einen klaren und kohärenten Diskurs zu entwickeln, der sich dieser grundlegenden Forderung unterwirft: „die Frage nach Gott niemals mehr von der nach dem Menschen, der Gesellschaft und der afrikanischen Welt zu trennen.“¹⁶²

Wenn das Christentum afrikanisch ist, das heißt, wenn es ein afrikanisches Gesicht hat, bedeutet das auch, dass es einen afrikanischen Diskurs hat. Die Problematik besteht nicht darin, zu wissen, ob es eine afrikanische Theologie gibt, sondern vielmehr in der Notwendigkeit, die Dringlichkeit anzuerkennen, dass die Männer und Frauen des afrikanischen Kontinents das Wort ergreifen für eine Theologie, die „etwas sagt“ zu den Afrikanern und zur ganzen Welt. Es geht auch nicht darum, sich in einem diskriminierenden und diskriminatorischen Diskurs einzuschließen, als ob außerhalb Afrikas nichts mehr

¹⁶⁰ BENEDIKT XVI., *Africae Munus*, 9.

¹⁶¹ „Aujourd’hui, le christianisme est devenu essentiellement une affaire interne à l’Afrique. Il est nôtre“, in: Ka MANA, *Christ d’Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jesus-Christ*, Paris u.a. 1994, 8 [e. Ü.].

¹⁶² „ne plus jamais dissocier la question de Dieu de celle de l’homme, de la société et du monde africain.“ Vgl. Jean-Marc ELA, *Ma foi d’Africain*. Paris 1985, 8 [e. Ü.].

existiere, sondern um einen Diskurs, der das gelebte Leben des Afrikaners im Zusammenhang mit dem Wort Gottes beleuchten kann. Dieser Diskurs entfernt sich auch von den klagenden Opferreden, die den Sündenbock als von außen kommend brandmarken, während es im Inneren dringend geboten ist, zur Tat zu schreiten. Es ist ein Diskurs, der den Atem des Logos trägt, der in die menschliche Materie herabgestiegen ist für eine Auferstehung und eine Himmelfahrt, in der die Wiedergewinnung des Bildes Gottes, *Imago Dei*, vollzogen wird, das durch die Schrecken der Sünde und die Wirren und Inkohärenzen der Geschichte entstellt wurde. Dieser Diskurs wird getragen vom Atem des Lebens, wie es auf dem Kontinent gelebt wird. Jeder Bereich des Lebens wird zum Ort und Gegenstand der Theologie. Diese verschiedenen *loci theologici* sind die Gelegenheit für eine Begegnung des theologischen Diskurses mit dem konkreten Leben der Afrikaner, das die Theologen systematisieren. Hier überschreitet und transzendiert der theologische Diskurs die rein akademische und universitäre Sphäre, um im Leben der Bevölkerung Gestalt und Fleisch anzunehmen.

Der theologische Diskurs unter dem Palaverbaum hat eine besondere Gestalt, die ihn zum Ort, zur Agora macht, wo die großen Problematiken des Lebens des Kontinents behandelt werden. Dieser Diskurs kann auch als Verteidigungswaffe und Sprachrohr eines Afrikas betrachtet werden, das noch krank ist von seinen früheren Wunden, eines sterbenden Afrikas¹⁶³, eines Afrikas am Scheideweg, eines Afrikas, das Mühe hat, sich selbst und sein kulturelles Erbe zu übernehmen, das aber seine Stimme im Herzen der Globalisierung hörbar machen muss. Doch es handelt sich vor allem um einen Diskurs mit universaler Berufung, einen offenen Diskurs, der sensibel ist für die leisen Regungen des Geistes, der zu den Kirchen spricht und weht, wo er will. Um dies zu erreichen, müssen der gemeinschaftliche Intellektuelle und der Suchende, der der Kultur begegnet, sich die Hand reichen und sich als Partner einer einzigen und gemeinsamen Sache verstehen: die Herausforderung der Begegnung zwischen Glauben und Kultur zu meistern auf der Grundlage der Formulierung eines integrativen und verbindenden theologischen Diskurses:

„Wie können wir heute, beim Eintritt in das demokratische Zeitalter [...], eine Transformation unserer Ahnen-Traditionen erreichen, die nicht folkloristisch ist, sondern die von einer aufmerksamen Neubewertung der grundlegenden Sätze ausgeht, auf denen unsere anthropologische, ethische und politische Vernunft beruht?“¹⁶⁴

¹⁶³ BENEDIKT XVI., *Africae Munus* 9.

¹⁶⁴ „Comment pouvons-nous aujourd’hui, à l’entrée dans l’ère démocratique [...], réussir une transformation de nos traditions ancestrales qui ne soit pas folklorique, mais qui parte d’une reconsidération attentive des sentences de fond sur lesquelles roule notre raison anthropologique, éthique et politique?“, in: MEWIIHWENDO, *Le Vodun en débat. Propositions pour un dialogue*, Cotonou 1992, 14 [e. Ü.].

3.3.2 Notwendigkeit des Dialogs mit der Kultur durch die Vermittlung des gemeinschaftlichen Intellektuellen

Einen theologischen Diskurs zu formulieren, bedeutet für den gemeinschaftlichen Intellektuellen, die Entwicklung der Theologie auf afrikanischem Boden von ihren Ursprüngen bis heute zu berücksichtigen. Ein solches Unternehmen setzt den Beitrag des gemeinschaftlichen Intellektuellen voraus, der zum Ankerpunkt wird, durch den der Dialog mit der Kultur geschieht. Dieser Dialog macht einen weiteren Dialog möglich, nämlich den Zugang einer Vielzahl zur Kultur. Der Zugang, den der gemeinschaftliche Intellektuelle dem Forscher eröffnet, bahnt den Weg für alle, die die Arbeiten dieses Forschers lesen werden. So entsteht ein umfassenderer Dialog, der die Leser nicht mehr zu Menschen macht, die sich auf das Gelesene beschränken, sondern die zur Quelle der direkten Erkenntnis gehen, wie es die Frauen taten, denen die Samariterin verkündete, sie habe den Messias getroffen (vgl. Joh 4). Der gemeinschaftliche Intellektuelle wirkt hier wie Johannes der Täufer: er ist nicht das Licht, sondern weist auf das Licht hin. Der gemeinschaftliche Intellektuelle macht eine größere, wichtigere Begegnung möglich: die Begegnung mit dem Transzendenten:

„Der gemeinschaftliche Intellektuelle, wenn er wirklich Christ ist, ist die Gestalt des leidenden Knechtes, der zermalmt wird, um das endgültige Bündnis Gottes mit allen Menschen zu begründen. Er ist also der Bruder, der nach Christus nicht zögert, jeden Menschen seinen Bruder zu nennen. Er ist es, der das Projekt der Theologie der Brüderlichkeit trägt.“¹⁶⁵

Die Formulierung des theologischen Diskurses in der Theologie des Palaverbaums ist ein langwieriges Unternehmen. Sie erfordert alle Kompetenzen, die fähig sind, zu diesem Ziel beizutragen: Gott mit Kategorien zu sagen, die den afrikanischen Kulturen eigen sind, damit die Männer und Frauen dieser Kulturen die Botschaft des Glaubens besser verstehen. Die Problematik der Formulierung eines solchen Diskurses setzt die Anerkennung voraus, dass die Menschen aus einer Kultur und einer Religion kommen. Nummer 2 von *Nostra Aetate* bestimmt: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“¹⁶⁶

Für den gemeinschaftlichen Intellektuellen besteht die Aufgabe darin, das Heilige in diesen Religionen und Kulturen hervorzuheben, das mit der Botschaft des Glaubens an Jesus vereinbar ist, das zum Heil des Menschen beiträgt. Edouard Adé erklärt:

¹⁶⁵ „L'intellectuel communautaire, s'il est vraiment chrétien, est figure du Serviteur Souffrant qui est broyé pour constituer l'Alliance définitive de Dieu et de tous les hommes. Il est donc le frère qui, après le Christ, ne rougit pas d'appeler tout homme son frère. C'est lui qui porte le projet de la théologie de la fraternité“. Vgl. Barthélemy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs VON BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/5 (1986) 86–110, hier 101 [e. Ü.].

¹⁶⁶ *Nostra Aetate*, 2

„Im Licht seiner empirischen Arbeiten und seiner methodologischen und epistemologischen Reflexionen, die sowohl das Potenzial der Menschlichkeit und der kollektiven Utopie als auch die anthropologischen Grenzen des traditionellen Afrikas hervorheben, ist es möglich, über Afrika einen Diskurs zu formulieren, der frei von allen ideologischen Verzerrungen ist.“¹⁶⁷

Daher bedeutet die Formulierung eines theologischen Diskurses, Evangelium und Kultur in einem Prozess der Bereicherung und Veredelung miteinander zu verweben. Das Evangelium wirft das Licht Christi in die entlegensten Bereiche der Kultur, und die Kultur ermöglicht es den Menschen, das Evangelium durch die Kraft des Heiligen Geistes besser zu verstehen. Die geläuterte Kultur wird schön und strahlend, makellos, herrlich wie jene Braut, die für ihren Bräutigam geschmückt ist, von der die Offenbarung spricht. Johannes Paul II. betonte dies, als er sich an die kenianischen Bischöfe mit folgenden Worten wandte:

„Die ‚Inkulturation‘, die Sie zu Recht fördern, wird wirklich ein Widerschein der Menschwerdung des Wortes sein, wenn eine durch das Evangelium verwandelte und erneuerte Kultur aus ihrer lebendigen Tradition schöpfend originelle Ausdrucksformen des Lebens, Feierns und Denkens im Sinne Christi hervorbringt.“¹⁶⁸

Es geht in Wirklichkeit darum, die Männer und Frauen in ihren Kulturen durch eine theologische Sprache zu erreichen, die ihnen zugänglich ist. Die Verständlichkeit des Diskurses wird zur *conditio sine qua non*. Der Diskurs ist vor allem Kommunikation. Und Kommunikation hat das Ziel, zu übermitteln. Eine Kommunikation, die diesen Auftrag nicht erfüllt, ist ein Scheitern der Sprache. Die Sprache muss hier Handlungen hervorbringen, performativ werden, damit das Gesagte im Leben der Zuhörer Gestalt annimmt und Früchte trägt. Ein solches Unternehmen zielt darauf ab, den Horizont ihres Denkens auf die Dimensionen des Glaubensinhalts im Licht der Tradition zu erweitern. Das bedeutet, dass sie zum Ort werden, an dem die Begegnung von Glauben und Kultur geschieht.

Jene Begegnung, genannt Inkulturation, ist vor allem eine Interkulturalität, die sich dem Geheimnis der Inkarnation öffnet. Es handelt sich nicht um zwei Welten, die sich gegenseitig bekämpfen oder zähmen, sondern um die Gnade Gottes, die herabsteigt und in Fleisch und Seele der menschlichen Kulturen Gestalt annimmt. René Tabard bemerkt dies sehr treffend:

¹⁶⁷ „À la lumière de ses travaux empiriques et de ses réflexions méthodologiques et épistémologiques, qui mettent en relief à la fois le potentiel d’humanité et d’utopie collective, et les limites anthropologiques de l’Afrique traditionnelle, il est possible d’énoncer sur l’Afrique un discours dépourvu de toutes distorsions idéologiques.“ Vgl. Édouard ADE, Au-delà des idéologies, une christologie pour l’Afrique. Nouvelle Revue Théologique 141/1 (2019) 45–65, hier 63 [e. Ü.].

¹⁶⁸ JOHANNES PAUL II, Ansprache Beim Treffen mit den Bischöfen Kenias. 7. Mai 1980. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800507_vescovi-kenya.html [Abruf: 7. 12. 2025].

„Die Theologie der Inkulturation entsteht nicht wesentlich in einer Konfrontation mit dem Dogma und der Philosophie der Griechen und des Aristoteles, auch nicht allein mit der Schrift, sondern sie wird im Verhältnis zu den afrikanischen Kulturtraditionen entwickelt.“¹⁶⁹

Das ist es, was die außerordentliche Synode zum zwanzigsten Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils in folgenden Worten benennt: „die innige Transformation der authentischen kulturellen Werte durch ihre Integration in das Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen menschlichen Kulturen.“¹⁷⁰

3.3.3 Die Bewertung des Beitrags des gemeinschaftlichen Intellektuellen zur Formulierung des theologischen Diskurses

Der Beitrag des gemeinschaftlichen Intellektuellen zur Formulierung des theologischen Diskurses ist eine Dynamik in ständiger Entwicklung. Er fügt sich in die Logik des Engagements und der persönlichen Beteiligung jedes Intellektuellen ein, um die theologische Herausforderung zu meistern. Wenn dies die Umsetzung eines epistemologischen und systemischen Rahmens voraussetzt, ist es wichtig festzuhalten, dass der Beitrag der einen und der anderen am Maßstab der qualitativen Fortschritte bewertet wird, die in der Dynamik der Formulierung des theologischen Diskurses erzielt wurden.

Der Beitrag bemisst sich an der Aneignung der *loci theologici*, nicht nur als der theologische Ort, an dem das Denken Gestalt und Form annimmt, sondern auch an der Fähigkeit der Intellektuellen, diese *loci theologici* in Möglichkeiten des Empfangs und der Öffnung gegenüber den Anforderungen und Zwängen der Botschaft des Evangeliums zu verwandeln. Die Gefahr bestünde hier darin, den Beitrag der gemeinschaftlichen Intellektuellen auf ein bloß „kultureller Denar“ zu reduzieren, nach dem Ausdruck von Barthélemy Adoukonou:

„Das so entworfene theologische Projekt verlangt vom ganzen Volk Gottes in Afrika, dass es mit Fleiß und Großzügigkeit seinen ‚kulturellen Denar‘ zahlt, vom einfachsten Dorfbewohner bis zum erfahrensten Universitätsprofessor. Es umfasst in einem einzigen Zug Inkulturation

¹⁶⁹ „La théologie de l’inculturation ne se construit pas essentiellement dans une confrontation avec le dogme et la philosophie des Grecs et d’Aristote, ni avec seulement l’Écriture, mais elle s’élabore en relation avec les traditions culturelles négro-africaines“. Vgl. René TABARD, Religions et cultures traditionnelles africaines, Un défi à la formation théologique, in: Théologies africaines 84/2 (2010). URL: <https://journals.openedition.org/rst/346> [Abruf: 7. 12. 2025] [e. Ü.].

¹⁶⁹ Notra Aetate 2.

¹⁷⁰ „l’intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l’enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines“. Vgl. SYNODE EXTRAORDINAIRE POUR LE VINGTIEME ANNIVERSAIRE DE LA CLOTURE DU CONCILE VATICAN II, Rapport final voté par les Pères, 7 décembre 1985, in: La Documentation catholique 83 (1986) 41 [e. Ü.].

und Entwicklung, das heißt hier alle gesellschaftlichen Probleme, die man fälschlicherweise von den Kulturproblemen trennen wollte.“¹⁷¹

Über ein bloß „kultureller Denar“ hinaus, wie Adoukonou schrieb, ist dieser Beitrag die persönliche Beteiligung Afrikas an seiner heilsgeschichtlichen Dynamik, selbst seine eigenen Missionare zu werden, gemäß der Ermahnung von Paul VI.: „By now, you Africans are missionaries to yourselves.“¹⁷² Das bedeutet eine stetige und beharrliche Anstrengung, Evangelisierungsmethoden zu entwickeln, die die Wertschätzung der afrikanischen Kulturen als wesentliche Grundlage integrieren, wobei die Erfahrungen bestimmter älterer missionarischer Ansätze berücksichtigt werden, die diese kulturelle Tiefe bisweilen nicht vollständig anerkannten.

Der Beitrag der gemeinschaftlichen Intellektuellen will daher eine Arbeit ständiger Wachsamkeit und Erweckung sein, damit die Öffnung der Kultur für den Atem des Evangeliums wirksam wird. Ein solcher Beitrag ist ein prophetisches Engagement zugunsten einer stets dynamischen Kirche, die sich nicht den Zeichen der Zeit verschließt. Papst Franziskus greift dies auf, wenn er betont: „Ich will keine Kirche, die besorgt ist, das Zentrum zu sein, und die am Ende in einem Gewirr von Fixierungen und Verfahren eingeschlossen bleibt.“¹⁷³ Der Beitrag der gemeinschaftlichen Intellektuellen ist ein Ruf aus der Tiefe. Er lädt zu einem tieferen und fernerem Abstieg zu den ersten Stunden der Theologie in Afrika ein, insbesondere mit der Schule von Alexandrien, die in der Frühzeit des Christentums ein herausragendes intellektuelles und theologisches Zentrum war. Dies ist im Übrigen der Wunsch von Papst Benedikt XVI.:

„Vielleicht wird dieses Jahrhundert mit Gottes Gnade auf eurem Kontinent das Wiedererstehen – natürlich in anderer und neuer Gestalt – der berühmten Schule von Alexandrien ermöglichen. Warum soll man nicht hoffen, dass sie für die heutigen Afrikaner und für die gesamte Kirche große Theologen und geistliche Lehrer bereitstellen könnte, die zur Heiligung der Bewohner dieses Kontinents und der ganzen Kirche beitragen würden.“¹⁷⁴

Der Vorteil eines solchen Beitrags liegt darin, dass der gemeinschaftliche Intellektuelle den Horizont der theologischen Formulierung auf die Dimensionen der gesamten Kirche

¹⁷¹ „Le projet théologique ainsi tracé requiert de tout le Peuple de Dieu en Afrique qu'il paie avec assiduité et générosité son 'denier culturel', du plus simple villageois jusqu'à l'universitaire le plus chevronné. Il comprend en un seul tenant inculturation et développement, c'est-à-dire ici tous les problèmes de société qu'on a voulu à tort séparer des problèmes de culture.“ Vgl. Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir. La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs VON BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/5 (1986) 86–110, hier 101 [e. Ü.].

¹⁷² PAULUS VI., *Eucharistic celebration at the conclusion of the symposium organized by the bishops of Africa. Homily of Paul VI. Kampala (Uganda), 31 July 1969*; URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html [Abruf: 7. 12. 2025].

¹⁷³ FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium*, 49.

¹⁷⁴ BENEDIKT XVI., *Africae Munus*, 137.

ausdehnt. Das Denken der Schule von Alexandrien war kein sektiererisches Denken, keine Reflexion ausschließlich auf afrikanische Anliegen ausgerichtet. Vielmehr half es, von afrikanischem Boden aus christologischen und theologischen Problemen der Universalkirche zu lösen.

Das Denken der Schule von Alexandrien zeigte den Weg der notwendigen Öffnung der theologischen Reflexion auf die Horizonte der Kirche. Denn Christus ist das Herz der Theologie; und dieser Christus ist der Ort, an dem der Mensch sich Gott öffnet und ihn aufnimmt. Gaetano Ciara systematisiert diesen Standpunkt, indem er eine Brücke schlägt zwischen dem Wissen, das im besonderen Rahmen beim gemeinschaftlichen Intellektuellen gesammelt wird, und der Notwendigkeit, dass es der Ort neuer Blüten des Denkens wird:

„Ebenso soll das Wissen über die Volksreligion, ausgedrückt von einem gemeinschaftlichen Intellektuellen wie Guèdègbe, durch die ethnologische Arbeit von Maupoil verankert, sich dann auf ein kulturelles Gedächtnis aufpfropfen, das seinen modernen Erben überliefert wird und imstande ist, Entwicklung hervorzubringen.“¹⁷⁵

Der Beitrag des gemeinschaftlichen Intellektuellen ist seine Öffnung zum Dialog mit dem gelehrten Intellektuellen. Diese Öffnung ermöglicht es, das bisher mündliche Denken zu transkribieren und ihm über die Jahrhunderte hinweg Leben und Vitalität zu verleihen. Seine Öffnung macht die Öffnung der Tradition zum Regime der Schrift möglich, damit aus diesem tiefen und inneren Dialog ein schriftliches Denken entsteht, getragen vom Atem der Mündlichkeit, das vom *sapientiellen* Erbe der Kultur Zeugnis ablegt und das kulturelle Erbe auf die internationale öffentliche Bühne bringt, wo es Bewertungen und Kritiken unterzogen wird. Diese Übung ist notwendig für eine Läuterung der übermittelten Botschaft. Gleichzeitig achtet der gemeinschaftliche Intellektuelle darauf, die Ausarbeitung des theologischen Diskurses vor jeder Abstraktion und Entfernung vom konkreten Leben der Männer und Frauen zu bewahren.

Der gemeinschaftliche Intellektuelle inspiriert eine liminale Theologie, eine Theologie, die es erlaubt, den Menschen und Gott im Dazwischen von Glauben und Vernunft, Tradition und Moderne, Erinnerung und Zukunft, im Schon und Noch-nicht zu denken. Diese Theologie will eine Schwelle zwischen zwei Welten sein, die zur Harmonisierung berufen sind, und schließt jede fundamentalistische Radikalisierung aus:

¹⁷⁵ „Pareillement, le savoir sur la religion populaire exprimé par un intellectuel communautaire comme Guèdègbe, ancestralisé par l'œuvre ethnologique de Maupoil, est censé alors se greffer sur une mémoire culturelle transmise à ses héritiers modernes et en mesure d'engendrer le développement.“ Vgl. Gaetano CIARCIA–Joël NORET, Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie „moral“ des mémoires de l'esclavage au Bénin, in: Gradhiva (Revue d'anthropologie et d'histoire des arts) 8 (2008) 28–47, hier 39 [e. Ü.].

„Fundamentalismus isoliert, mit Blick auf die obige Bestimmung der Sprache, deren Trennung vom Sein, ohne den Gedanken der Rückkehr in die Gemeinschaft durch Übersetzung zu übernehmen. Er beginnt mit einem Bruch mit bisherigen Ausdrucksformen des Daseins und der Kultur, ohne überzugehen in deren Verwandlung.“¹⁷⁶

Indem sie Gott, den Menschen und den Kosmos in einer *Kosmotheandrie* denkt, die Moderne und Tradition integriert, gibt diese Theologie der Fragilität den Vorrang und öffnet sich bereitwillig der Verletzlichkeit sowohl des leidenden Menschen – wie den Opfern des transatlantischen und des arabisch-muslimischen Sklavenhandels – als auch des leidenden Messias, des Osterlammes, dessen Fragilität zur Stärke wird.

Durch die Integration der Schwäche als *locus theologicus* wird die Theologie des Palaverbaums zum Echo der Intuitionen von Jacob Deibl, für den es keine Theologie gibt außer der Fragilität und des Schweigens, die auf ihren höchsten Grad gebracht werden. Diese Fragilität bricht die Riegel des Fundamentalismus: „Ein wesentlicher Aspekt für die Religion müsste sein, dass sie ihre Berufung der Schwächung ernst nimmt und als Ressource gegen fundamentalistische Tendenzen innerhalb und außerhalb ihrer selbst begreift.“¹⁷⁷

Die Formulierung des theologischen Diskurses unter dem Palaverbaum, als Frucht der Begegnung zwischen Tradition und Moderne, kann ihre Früchte nicht außerhalb des assertorischen Rahmens des Glaubens selbst tragen. Es ist in einem bereichernden und offenen Hin und Her, dass jede theologische Produktion ihren Ursprung nimmt. So nimmt der theologische Diskurs Gestalt und Form nicht als Diktat eines apodiktischen Denkens, das heißt als notwendig und einzig aufgezwungen, sondern als ein Denken, das sich entfaltet und sich leben lässt als belebende Epiphanie der Fragilität und der Kontingenz. Dies ist so, weil dieses Denken einerseits an die grundlegende Berufung der Religion zur Schwäche erinnert. Andererseits bietet das Assertorische die Möglichkeit, Gott oder das Christentum nicht als eine Entität wahrzunehmen, der man aus Pflicht beitreten muss, sondern vielmehr als die Quelle eines erneuernden Wortes, das sich in der Geschichte sagt und übersetzt als „Re-Narration“¹⁷⁸.

Theologie unter dem Palaverbaum zu betreiben hieße, auf die „Ur-Sprache“¹⁷⁹ zu verzichten, wie Deibl sagt, eine Ur-Sprache, die Identitäten und Vermittlungsmöglichkeiten streicht und das Wort nicht integriert, das selbst in den historischen, kulturellen und sozialen

¹⁷⁶ Jakob Helmut DEIBL, Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht-fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs, in *Revue: Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society (JRAT)*, 2/2 (2016) 107–130, hier 114.

¹⁷⁷ Jakob Helmut DEIBL, Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht-fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs, in *Revue: Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society (JRAT)*, 2/2 (2016) 107–130, hier 115.

¹⁷⁸ Ebd., 117.

¹⁷⁹ Ebd.

Kontingenzen performativ wird, ein Wort, das sich der Ambivalenz öffnet. Im Herzen dieser Fragilität und sogar dieser Ambivalenz, dieser ‚Mehrdeutigkeit‘¹⁸⁰, wie Vattimo nahelegt, kann der theologische Diskurs zwischen Übersetzung und Überlieferung als fragile Performativität erlebt werden, da seine Ausarbeitung Frucht einer doppelten *Kenosis* ist, einer Erniedrigung, einer Selbstentleerung (vom griechischen *kenosis*, ‚Entleerung‘, vgl. Phil 2,7), einer doppelten Demut: die desjenigen, der in die Schätze der Kultur einführt, und die desjenigen, der der Kultur begegnet. Jeder verlässt sein ideologisches Gefängnis, steigt vom Berg seiner Vorurteile und A-priori herab und akzeptiert Schwäche und Verletzlichkeit, genau wie Christus in seiner Inkarnation. Die *Kenosis* ist die Bedingung der Öffnung des Selbst für Universalität und Pluralität. Sie entreißt den theologischen Diskurs der immer aktuellen Versuchung, sich in der Zeit zu verfestigen wie ein homogener Block, eine Mumifizierung des einheitlichen und monochromen Denkens, ein widerspenstiges Denken, das sich in sich selbst zurückzieht.

Solche *Kenosis* ist zugleich intellektuell und epistemologisch. Vom Berg seiner Errungenschaften herabzusteigen in den Raum der Fragilität, den die Alterität und die Interkulturalität anbieten, bedeutet, zu akzeptieren, den epistemologischen Rahmen, der bisher das Denken organisiert und bestimmt hat, zu überdenken oder sogar neu zu strukturieren. Nur zu diesem Preis kann der theologische Diskurs sich von dieser Blase der kontinuierlichen Wiederholung eines Denkens befreien, um zu einem Raum zu werden, in dem die Theologie als erneuerte Erzählung, als ‚Neu-Erzählung‘ des christlichen und kirchlichen Gedächtnisses in vollkommener Symbiose mit den sich stets wandelnden historischen Kontexten gelebt wird, die immer neue Herausforderungen mit sich bringen. Auf diese verschiedenen Erzählungen zu antworten bedeutet nicht, den Inhalt der Theologie zu verwässern oder anzupassen, sondern die notwendigen Ressourcen zu entdecken, damit dieser Diskurs den Zeitgenossen nützlich ist: „Da begann er zu ihnen zu sagen: Dieses Wort der Schrift, das ihr eben gehört habt, erfüllt sich heute.“ (Lk 4,21)

3.4 Zusammenfassung

Die Gestalt des gemeinschaftlichen Intellektuellen ist von großer Bedeutung in der Theologie des Palaverbaums. Er wirkt als Brücke zwischen der Welt des Erbes der Vorfahren und jener, die vom Einfluss der westlichen Schule geprägt ist. Er ist der Garant einer Zivilisation, die zutiefst von Mündlichkeit durchdrungen ist. Er bemüht sich, diese Welt vor jeder Ausbeutung zu bewahren, muss sie aber zugleich öffnen, damit das Gedächtnis

¹⁸⁰ Gianni VATTIMO, Die transparente Gesellschaft, Wien 1992, 84.

weitergegeben werden kann. Doch das Drama besteht darin, dass diejenigen, denen er dieses Erbe übermitteln soll, nicht immer kundige Personen sind. Es handelt sich oft um akkulturierte Intellektuelle, die von der Welt der Vorfahren abgeschnitten sind, die ihnen manchmal, wie eine bloße Kuriosität erscheint. Gleichzeitig sind sie nicht vollständig in die westliche Welt integriert, die ihnen als Prisma des Denkens und der Analyse der Wirklichkeit dient. Sie befinden sich in einem Zwischenraum, einem kulturellen *no man's land*, das sie zu Hybriden macht.

Die Schwierigkeit für den gemeinschaftlichen Intellektuellen liegt darin, dass es ihm nicht immer leichtfällt, diesen Männern und Frauen, die anders denken und die Kultur manchmal mit Vorurteilen betrachten, die afrikanischen Werte zu vermitteln. Auch er selbst ist in einem Zwischenraum gefangen, der es ihm nicht immer erlaubt, alles weiterzugeben an jene Intellektuellen, die er doch in den kulturellen Schmelztiegel eintauchen lassen muss. Seine Gestalt als Brücke zwischen zwei Räumen, die einander nicht gegenseitig akzeptieren, stellt ihn an die Schwelle von Vergangenheit und Zukunft. Als liminale Figur gleicht er Johannes dem Vorläufer: er ist nicht, er weist hin. Derjenige, der ist, ist Christus. Die Performativität erfüllt sich nicht in ihm. Der epistemologische Ansatz, der sich daraus ergibt, ist schlicht, dass jeder von seinem Berg der Vorurteile und des Misstrauens herabsteigt und in die Mystik der *Kenosis* eintritt. Dort können sie einander die Hand reichen und die Weitergabe sichern. In seinem Werk der Überlieferung kann der gemeinschaftliche Intellektuelle nicht auf die Notwendigkeit verzichten, das kulturelle Erbe in Ausdrücke zu übersetzen, die sein Gesprächspartner leicht erfassen kann. Diese Übung führt zu einer *Neu-Erzählung*, die auf eine *Ur-Sprache* zurückgreift, ein Universum der Ambivalenz und Mehrdeutigkeit. Gerade im Herzen dieses Unbehagens, das von Ambiguität geprägt ist, entsteht die Kreativität und die Möglichkeit des Keimens einer anderen Denkweise, die sich dem Universalen öffnet und die Kultur transzendiert. So entsteht ein Rahmen, der dem Fundamentalismus und dem Dogmatismus des Einheitsdenkens entgegenwirkt. Ein solcher Rahmen ist kein Relativismus, sondern Plastizität und Wiege einer neuen Methode des Denkens und der Formulierung des theologischen Diskurses. Karl Rahner schreibt: „Wir müssen in Zukunft nicht nur eine Kirche der ‚offenen Türen‘, sondern eine ‚offene Kirche‘ wagen. Wir können weder im Geto bleiben, noch dürfen wir dahinein zurückkehren.“¹⁸¹

Der Beitrag des gemeinschaftlichen Intellektuellen besteht daher darin, zu helfen, die Theologie des Palaverbaums nicht als eine erstarrte Theologie, nicht als eine Theologie der Rebellion, nicht als ein selbstgenügsames Denken, das sich in einer monadischen Autarkie

¹⁸¹ Karl RAHNER, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br., 1972, 100.

verschließt, zu formulieren, sondern als eine andere Weise, Gott zu sagen, ihn zu erklären, zu übersetzen, zu präsentieren, ihn den Menschen in einer Sprache zugänglich zu machen, die sie verstehen können. Der letzte Ort, an dem sich der Logos den Menschen in einer Sprache zugänglich macht, die sie erfassen können, ist das Kreuz – der Ort, an dem das Amen des Vaters die Stimme der Menschen trägt und sie als Sühnopfer darbringt. Verletzlichkeit, Schwäche und Schweigen sind die Orte, an denen sich der gemeinschaftliche Intellektuelle als Vertreter einer Wirklichkeit manifestiert, die ihn übersteigt, die er jedoch tragen und vor dem Vergessen und dem Verlust bewahren muss.

4 Christus als Ort der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium und als Amen, die Performativität des Wortes

4.1 Christus zwischen Kultur und Evangelium

4.1.1 Christus als Ort der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium

Wenn es zutrifft, dass Kultur eine Phänomenologie der menschlichen Erfahrung ist,¹⁸² dann ist es entscheidend, den Menschen in seiner Ganzheit als das zentrale Element jeder Kultur zu betrachten. Der Mensch ist kein ätherisches Wesen ohne Substanz und ohne geistige oder sakrale Verwurzelung. Gerade aus dieser Tiefe heraus öffnet er sich der Transzendenz. Ausgestattet mit diesen heiligen Wurzeln kann er – als ein aus der Erde genommenes Wesen – in Beziehung zu Gott treten. Die Inkarnation bleibt dabei der eigentliche Ort, an dem sich Himmel und Erde vereinen, jener einzigartige Raum, in dem der Mensch Gott begegnet und Gott Mensch wird, indem er die menschliche Existenz in allem annimmt, außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15). Indem Gott Mensch wird, tritt er in einen Bund mit allen Kulturen der Erde und erfüllt alle Verheißungen des Alten Bundes. Wenn Christus einer von uns ist und nichts von dem zurückweist, was wir leben, wenn er sich nicht von unserer Unvollkommenheit abwendet und sich nicht schämt, Menschen seine Brüder zu nennen (vgl. Hebr 2,11), dann kann die Botschaft, die er selbst ist, uns nur dann wirklich erreichen, wenn sie bis in die Tiefen unseres Seins eindringt. Diese Botschaft lässt uns nur dann wachsen, wenn sie in die Tiefen unserer Kulturen eindringt, sie von innen her befruchtet und ihnen so Früchte der Ewigkeit schenkt. Die Begegnung von Evangelium und Kultur vollzieht sich in Wahrheit nur in Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch.

Die christologische Dimension dieser Begegnung macht die Verheißung Gottes deutlich, alle Menschen zu retten. Sie zeigt den pädagogischen Zugang Gottes, der darauf verzichtet, die Menschen mit den angedrohten Strafen zu überziehen, vielmehr bereut und die Sache des Menschen überall dort übernimmt, wo er sich befindet. Gott sucht ihn auf und geht mit ihm den Weg, sodass die Geschichte und die Dramen des Menschen zur Geschichte und zu den Dramen Gottes werden. Der dreifaltige Gott lässt sich so als ein Gott erkennen, der nicht apathisch ist, sondern ein Gott, der fähig ist zu leiden und zu weinen, ein Gott, der nicht davor zurückschreckt, unter der Last des Kreuzes zusammenzubrechen, ein Gott, der sich nicht schämt, zur Sünde zu werden und sogar zu sterben. Der Standpunkt von Jürgen Moltmann ist hierzu bemerkenswert:

¹⁸² „la culture est une phénoménologie de l’expérience humaine.“ Vgl. Robert MAGER, L’évangile au risque des cultures. La réponse chrétienne, in Laval théologique et philosophique, 62/1 (février 2006) 45–65, URL: <https://doi.org/10.7202/013572ar> [Abruf: 25. April 2025] [e. Ü.].

„Der Allmächtige ist trinitarisch nicht Archetyp für die Mächtigen dieser Welt, sondern der Vater des für uns gekreuzigten und auferweckten Christus. Als Vater Jesu Christi ist er allmächtig, weil er sich der Erfahrung von Leid, Schmerz, Ohnmacht und Tod aussetzt. Er ist aber nicht Allmacht. Er ist Liebe. Seine leidenschaftliche, leidensfähige Liebe und nichts sonst ist allmächtig.“¹⁸³

Der Eindringen Gottes in die Kultur, die er von innen her befruchtet, und die Entscheidung Gottes, mit den Menschen den Weg zu gehen, eröffnet eine Betrachtung von zwei Blickrichtungen: die Kultur, die das barmherzige Antlitz Gottes betrachtet, und Gott, der das Antlitz der Kultur betrachtet – einer Kultur, die sich nach Erlösung und Erhöhung sehnt. In Jesus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, dem ewigen Logos des Vaters, entfaltet sich der soteriologische und eschatologische Plan Gottes zugunsten aller Kulturen.

Der Logos vereint Himmel und Erde in einer Bewegung, ebenso bringt er Harmonie in das kosmische Chaos, das durch das Böse und die Sünde hervorgerufen wurde. Durch seine Kraft, die ihn befähigt, Sinn und Kohärenz zu geben, das Unverständliche verständlich und das Unsagbare ausdrückbar zu machen, gestaltet der Logos das Aussehen der Kultur und verleiht ihr Sinn, gibt ihr Bestand und bereitet sie auf das Ereignis der Verwandlung vor, das er ihr bringt. Wie der Sauerteig, den man in den Teig einarbeitet, dringt der Logos Gottes in die Tiefe der Kultur ein und lässt sie aufgehen, indem er sie mit dem Keim der Unvergänglichkeit bereichert. Dies geschieht durch Reinigung und Läuterung. Hier ist die Figur des Winzers zu erwähnen, der die Reben beschneidet, damit sie mehr Frucht bringen. (Joh 15,2) Jede Reinigung impliziert eine Trennung. Jede Läuterung impliziert ein Opfer. Jede Gesundung impliziert Entäußerung und Dezentrierung. Kultur kann nicht bestehen, wenn sie sich um sich selbst dreht; sie hat nur Hoffnung auf Bestand, wenn sie sich um Christus dreht, in dem sie ihre Quelle findet, zu dem sie unterwegs ist und in dem sie ihre Vollendung erreicht.

Die christologische Dimension der Begegnung von Evangelium – der Frohen Botschaft – und Kultur – dem Ort und Rahmen, in dem der Mensch sein Leben als Geschöpf eines Gottes lebt, der sich auf die Ebene des Menschen herablässt – zeigt sich in der Botschaft, der die Nacht von Betlehem zur Stunde der Inkarnation, bestimmt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens.“ (Lk 2,14) In dieser Verkündigung der Engel an die Hirten lässt der Evangelist Lukas das Heilshandeln Gottes sichtbar werden, das Universum zu erneuern, indem er ihm den Frieden schenkt. Dieser Friede ist Gott selbst, der sich in der Kenosis seines Sohnes über den Menschen in seiner

¹⁸³ Jürgen MOLTMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 214–215.

aktuellen Situation beugt, ohne ihm seine Menschennatur zu nehmen, ohne ihn zu ersetzen, sondern indem er diese Natur annimmt und sie zur Herrlichkeit seiner Gottheit erhebt.

„Wenn die Herrlichkeit Gottes niemals eine Verstümmelung des Menschen verlangt, so geht es für die Christen darum, einen Glauben an Christus zu entdecken und zu bezeugen, der den Menschen nicht davon entbindet, ein freies und verantwortliches Subjekt zu sein.“¹⁸⁴

Der Glaube an Christus lässt erkennen, dass allein Christus bestimmen kann, wer Gott ist – er ist der Ort der vollen Offenbarung Gottes: „Der Glaube muss sich immer in der Kultur artikulieren, nicht in einer Kultur, die in der Vergangenheit erstarrt ist, sondern in einer Kultur in der Verwirklichung.“¹⁸⁵ Die christologische Dimension der Begegnung von Evangelium und Kultur zeigt sich auch im Ereignis der Begegnung Marias mit Elisabeth. Christus zieht die Kultur an sich und handelt zu ihren Gunsten, genauso wie Maria Elisabeth besucht. In Analogie dazu drückt die Freude Elisabeths und des Johannes die Freude des Evangeliums und der Kultur aus: die Frohe Botschaft für die Menschen. Die Welt der Kultur bricht in Freude aus, indem sie sich der Welt des Evangeliums öffnet. Beide Welten akzeptieren einander und bringen einen neuen Menschen hervor, ein neues kulturelles Subjekt, das weder vom Gewicht der Kultur erdrückt wird noch dem Evangelium fremd erscheint.

Wenn es in Jesus ist, dass Evangelium und Kultur sich begegnen, dann ist es wiederum er, der ermöglicht, die Kultur zu erkennen und zu verstehen; er ist es, der weiß, wie man Samen in die Kultur sät, damit die Früchte der Erlösung in allen Traditionen der Welt keimen, die er annimmt und neu belebt: „Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Alle menschlichen Kulturen werden von Menschen getragen. Die Verkündigung der Frohen Botschaft des Heils ist das Geheimnis der Schätze Gottes, die Menschen einer Kultur anvertraut sind. Kann man weitergeben, ohne etwas von sich selbst hinzuzulegen? Wenn die Gemeinschaftsintellektuellen „Weise sind, die von den Lebenswerten der afrikanischen Traditionen durchdrungen sind und die die Gnade hatten, Jesus Christus zu begegnen“¹⁸⁶, in welchem Maß kann man dann sagen, dass Christus selbst ein Gemeinschaftsintellektueller ist?

¹⁸⁴ „Si la gloire de Dieu ne demande jamais une mutilation de l’homme, il s’agit pour les chrétiens de découvrir et de manifester une foi au Christ qui ne dispense pas l’homme d’être un sujet libre et responsable“, in: Jean-Marc ELA, *Le cri de l’homme africain*, Paris 1980, 109 [e. Ü.].

¹⁸⁵ „la foi devra toujours se dire dans la culture, non une culture figée dans le passé mais une culture en actuation.“ Vgl. Édouard ADE, *Au-delà des idéologies, une christologie pour l’Afrique*. NRT 141/1 (2019) 45–65, hier 59 [e. Ü.].

¹⁸⁶ „sages imprégnés des valeurs de vie des traditions africaines et qui ont eu la grâce de rencontrer Jésus-Christ“. Vgl. Édouard Adé, *Le Christ Héritier. Une esquisse africaine de christologie*, in *Communio* 262–263/2 (2019) 173–183, hier 175 [e. Ü.].

4.1.2 Christus – der letzte und wahre Gemeinschaftsintellektuelle?

Die große Herausforderung für die Christen Afrikas lässt sich in folgenden Worten zusammenfassen: „Wie kann man ganz Christ sein und zugleich authentisch Afrikaner bleiben?“ Dies ist eine Gleichung, die die Christen Afrikas bisher nicht zu lösen vermochten. Tatsächlich besteht eine Art Zerrissenheit vor dem Hintergrund von Antagonismus, Spannung und sogar stillschweigender Ablehnung zwischen „authentisch Afrikaner sein“ und „wahrhaft Christ sein“. Dies erklärt sich dadurch, dass die afrikanischen Traditionen in massiver und unglücklicher Weise mit Fetischen gleichgesetzt wurden, sodass für viele traditionelle afrikanische Religionen oder Traditionen gleichbedeutend mit Fetischismus sind. Die einfachste Schlussfolgerung lautet daher: „Die Frage der kulturellen Identität, die von den Theologien der Inkulturation behandelt wird, ist keine zufällige Frage, die ein für alle Mal gelöst wurde.“¹⁸⁷

Um aus diesem Teufelskreis herauszukommen, erweist sich die Bezugnahme auf Jesus Christus, der nicht gekommen ist, um abschaffen, sondern um zu erfüllen, als der Ort, der einen neuen Blick auf die Kulturen begründet. Seine Kenosis prägt den epistemologischen und methodologischen Ansatz für eine neue Begegnung von Evangelium und Kultur einerseits und verankert andererseits jede theologische Vorgehensweise in einer Logik der Entäußerung und Demut. Deshalb schreibt Fernand Dumont: „Die Theologie muss tiefer als die Normen des Glaubens, ja sogar tiefer als die christliche Erfahrung eindringen, um die unaufhörlich neu beginnende Genese der Kultur zu erreichen, in der sie arbeitet.“¹⁸⁸ Und derjenige, der eine solche Bewegung möglich macht, ist Christus selbst, in dem Barthélemy Adoukonou den wahren „Gemeinschaftsintellektuellen“ erkennt. Für diesen beninischen Theologen kennt nämlich allein Christus als das ewige Wort die Kultur von innen her. Als wahrer Gott und wahrer Mensch ist er daher fähig, den Samen des Evangeliums kohärent und wirksam in die Kultur einzupflanzen. Die Öffnung der Kultur für die Aufnahme der Frohen Botschaft ist im Grunde das Werk Christi selbst, der gerade dadurch als der größte Gemeinschaftsintellektuelle handelt:

„Die gemeinschaftliche Ausübung der Intelligenz öffnet uns für Christus, den Gemeinschaftsintellektuellen, der durch seinen Tod den Heiligen Geist befreit hat, der die Tiefen Gottes erforscht, während er innerhalb der Trinität die Beziehung der Liebe ist.“¹⁸⁹

¹⁸⁷ „La question de l'identité culturelle abordée par les théologies de l'inculturation n'est pas une question circonstancielle que l'on a réglée une fois pour toutes.“ Vgl. Édouard ADE, *Au-delà des idéologies, une christologie pour l'Afrique*. NRT 141/1 (2019) 45–65, hier 59 [e. Ü.].

¹⁸⁸ „La théologie doit redescendre en deçà des normes de la foi, en deçà même de l'expérience chrétienne, pour rejoindre la genèse indéfiniment recommencée de la culture où elle travaille“, in: Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal 1987, 206 [e. Ü.].

¹⁸⁹ „L'exercice communautaire de l'intelligence nous ouvre sur le Christ, intellectuel communautaire, qui est venu, par sa mort, libérer l'Esprit Saint qui scrute les profondeurs de Dieu, tout en étant au sein de la Trinité

Durch seine Inkarnation, wahrer Mensch und wahrer Gott, kennt Christus die Kultur besser als die Menschen. Bei ihm lernen die Theologen, mit der Kultur in Dialog zu treten. Im Herzen der Fragen und Anliegen der Theologien ist es wiederum Christus, der in der Kultur antwortet und diesen lebenswichtigen und lebensspendenden Dialog ermöglicht, der die Kultur von innen her erneuert und sie für den Atem der Frohen Botschaft des Heils öffnet. Nur Christus kann die Initiation in die Kulturen vollziehen, weil er allein diese Kulturen mehr als jeder andere angenommen hat. In ihm und von ihm finden alle Gemeinschaftsintellektuellen das Licht, um die Kultur besser zu verstehen. Denn das Ziel jeder Theologie ist die Erkenntnis Gottes und das Heil der Seelen.

Christus ist Ursprung und Ziel jeder christologischen Unternehmung. Er ist der Ort, an dem hier und jetzt Gott sich selbst ausspricht und sein Heilswort performativ macht. Er ist das Amen, die Wirklichkeit des Wortes Gottes, das sich durch den Mund und im Leben des Gemeinschaftsintellektuellen erfüllt, mit dem man ihn identifizieren kann, das heißt die lebendige und lebensspendende Aktualisierung sowie die Vergegenwärtigung der Verwirklichung der Verheißung des Heils für alle Menschen, unabhängig von ihren Kulturen und Traditionen. Er verbindet die Menschen mit diesem Werk der Entdeckung und des Dialogs mit der Kultur, damit die theologische Tätigkeit nicht eine bloße Gedankenkonstruktion bleibt, sondern Leben, Erfahrung, Begegnung mit dem Lebendigen:

„Er erfüllt das Universum und sucht weise Gemeinschaftsintellektuelle, in denen er wohnen kann, um die Tiefen des Menschen und der Erde zu erforschen und durch ihr Leben ebenso wie durch ihr Wort zu zeigen, dass die Schöpfung in der herrlichen Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes vollendet wird.“¹⁹⁰

Doch wenn es wahr ist, dass Christus derjenige ist, der die menschliche Kultur in all ihren Verästelungen und Komplexitäten am besten kennt und dass er letztlich Garant für alles ist, was den Menschen betrifft – zugleich als „kulturelles Produkt“ und als „*imago Dei*“ –, dann ist es bemerkenswert, dass er weit mehr ist als ein Gemeinschaftsintellektueller, verstanden als Hüter eines gemeinschaftlichen Wissens, wie es Barthélemy Adoukonou andeutet. Aber Christus zur Figur des Gemeinschaftsintellektuellen schlechthin zu machen, bedeutet eine Reduktion des Wortes Gottes auf eine Denkkategorie, die manchmal die Form dessen

la relation d'Amour“. Vgl. Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs VON BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/5 (1986) 86–110, hier 101[e. Ü.].

¹⁹⁰ „Il remplit l'Univers et cherche des sages intellectuels communautaires en qui habiter pour scruter les profondeurs de l'homme et de la terre et manifester par leur vie autant que par leur parole que la Création s'achève dans la manifestation glorieuse de la liberté des fils de Dieu.“ Vgl. Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs VON BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/5 (1986) 86–110, hier 101 [e. Ü.].

annimmt, was Paulin Hountondji „Ethnophilosophie“¹⁹¹ nennt. Die Ethnophilosophie ist eine philosophische Strömung, die das Denken auf ein kollektives Imaginäres beschränkt, das kein freies, kritisches, persönliches Denken hervorbringt. Damit Denken produktiv und performativ sein kann, muss es sich dem universalen Feld der Kritik öffnen.

Der Gemeinschaftsintellektuelle im Kontext der Oralität wirkt als Hüter und Übermittler dieses gemeinschaftlichen Wissens, ohne ein persönliches kritisches Urteil ausüben zu können. Christus hat zwar Gemeinsamkeiten mit dem Gemeinschaftsintellektuellen insofern, als er das Erinnerung eines Volkes überliefert, er ist aber die liminale Figur zwischen Himmel und Erde, zugleich aber ist er das „Schon“ und das „Noch nicht“. Er überliefert nicht nur eine Reihe von Riten oder Lebensweisen, die aus dem Judentum stammen. Er kritisiert die Kultur, arbeitet an ihrer Läuterung und Weiterentwicklung. Er reißt die jüdische Kultur aus ihrem Vergangenheitsdenken heraus und legt ihre Grenzen offen; was der Gemeinschaftsintellektuelle im afrikanischen oralen Regime nicht tut: „Es ist euch gesagt worden ...; ich aber sage euch“ (Vgl. Mt 5,21–22; 5,27–28; 5,31–32; 5,33–34; 5,38–39; 5,43–44).

Christus führt die Kultur über sich hinaus und bringt sie zur Vollendung in ihm. Er ist nunmehr die zentrale Achse, um die die Kultur kreist, er ist das Alpha und das Omega. Er übersetzt die Botschaft Gottes in eine Sprache, die alle seine Zuhörer verstehen. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Gemeinschaftsintellektuellen ist Christus nicht nur Träger einer Botschaft, die er überbringt: Er ist der Bote und die Botschaft. Christus ist die performative Botschaft, die Fülle Gottes, deren Selbstmitteilung an die Seele hier und jetzt geschieht. Nur Christus kann die Kultur beschneiden. Seine Performativität ist total, ontologisch und heilbringend. Christus auf die Figur des Gemeinschaftsintellektuellen zu reduzieren, heißt in gewisser Weise, seinen Titel als Messias und Prophet zu ignorieren.

Er ist derjenige, der den Menschen von der manchmal erdrückenden Last der Tradition und ihrer Dogmen befreit. Man sieht seine Auseinandersetzungen mit den Pharisäern – die er doch sehr schätzte, denn sie waren die Gruppe, mit der er am häufigsten diskutiert hat – und Schriftgelehrten, die in der Perspektive des Gemeinschaftsintellektuellen stehen, eifersüchtig auf die Orthodoxie der Tradition: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler“ (Mt 23,1–36); „Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat“ (vgl. Mk 2,23–28; Mt 12,1–8; Lk 6,1–5). Christus geht weiter als die Orthodoxie, die seine Gegner so sehr schätzen: Ihrer Starrheit und intellektuellen Fixierung setzt er die Öffnung entgegen, die Entdeckung des verborgenen Sinns der Schrift, die

¹⁹¹ Vgl. Paulin J. HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris 1977, 14.

Barmherzigkeit, die Liebe. Dort, wo im Namen der Kultur die Hüter der Tradition die Fahne der Unerbittlichkeit des Gesetzes aufstellen, stellt Jesus den Menschen ins Zentrum der Debatte: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken“ (vgl. Mt 9,10–13; Mk 2,15–17; Lk 5,29–32).

Die epistemologische Zäsur wird so performativ: Notwendigkeit der Überschreitung und der Neubewertung der Zielsetzungen des Gesetzes. Diese Überschreitung bedeutet die Notwendigkeit, den Status quo zu transzendieren und die Diktatur des Fundamentalismus abzuschaffen, indem die Mystik der Poesie hervorgehoben wird, verstanden als Schöpfung und sogar Neuschöpfung von Interpretation und Übersetzung: Kultur ist kein festes Produkt im Herzen der Geschichte, sondern eine Bewegung der Freiheit, die es dem Menschen erlaubt, sich in der Kultur zu verwurzeln und zugleich als ontologisch freies Subjekt aufzublühen.

4.1.3 Christus, die Fragilität des liminalen Scharniers zwischen Kultur und Trinität

Die Heilsgeschichte ist in ihrem Verlauf, von der Genesis bis zur Apokalypse, eine Verkettung performativer Akte. Das erste Wort Gottes in der Genesis ist ein machtvoll performativer Akt, der den Ton für die Geschichte angibt, die Gott mit der Schöpfung zu leben beginnt. Als er den Mund öffnete, war das erste Wort, das Gott sprach: *Fiat lux* – „Es werde Licht“. Und das Licht wurde. Zwischen dem Aussprechen und der Verwirklichung lag keine Zeit. Der Schöpfungsakt ist ein performativer Akt: das, was Gott sprach, geschah. Psalm 33,9 beschreibt dies genau: „Er sprach, und es geschah; er gebot, und es stand da.“

Die ganze Schöpfung ist Frucht des Wortes Gottes. Die schöpferische Kraft des Wortes Gottes, des Logos, entfaltet sich, indem sie *ex nihilo* hervorbringt, was nicht existierte. Das Wort Gottes wird performativ, indem es das Chaos der Ursprünge, das *tohu wa-bohu* (Gen 1,2), in ein herrliches Werk verwandelt, das den Schöpfer erfreut: „Und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1,10.12.18.21.25). Im *bara Elohim* – „Gott schuf“ (Gen 1,1) – ist bereits das *vayomer Elohim* – „Und Gott sprach“ (Gen 1,3ff.) – antizipiert. Das *bara Elohim* erfüllt sich im *vayomer Elohim* durch die schöpferische Kraft der *Ruah*. Beide durchdringen einander so sehr, dass sie die Zeit aufheben, sich von ihr befreien und sie transzendieren. Zwischen dem Sagen und dem Tun vergeht keine Zeit. Alles geschieht in einer Unmittelbarkeit, die der Performativität einen transzendentalen Charakter verleiht. Das Wort, der Logos, ist Prinzip, Alpha. Thomas von Aquin verortet das Wort in der Ewigkeit und hält fest, dass es die Kraft hat, alles aus sich selbst zu vollbringen: „The Word himself is the *principium*, principle, in

the sense in which life is said to be ‚in‘ God, when this life is not something other than God.“¹⁹²

Aus dem Urchaos, dem Tohuwabohu, diesem Zustand von Unordnung und Ungeformtheit, lässt Gott durch sein wirkmächtiges Schöpferwort das Schönste hervorgehen: den Schöpfungsakt selbst. Er ordnet sie durch die ordnende Kraft seines Wortes, das niemals scheitert, sein stets fruchtbares Wort. Er gibt der Welt Leben und Gestalt, indem er Licht und Finsternis, Wasser und Land, Sonne und Mond, Tag und Nacht trennt. Er ruft die Schöpfung ins Dasein, um sie mit seiner Liebe zu erfüllen, und sie in eine rein teleologische Logik einzubetten: sie ist auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet, das Glück des Menschen und die Freude Gottes. Benedikt XVI schreibt in *Verbum Domini*:

„Die Wirklichkeit entsteht also aus dem Wort als *creatura Verbi*, und alles ist aufgerufen, dem Wort zu dienen. Die Schöpfung ist der Ort, an dem sich die ganze Geschichte der Liebe zwischen Gott und seinem Geschöpf entfaltet; das Heil des Menschen ist also der Beweggrund aller Dinge.“¹⁹³

Diese teleologische Perspektive findet ihre Erfüllung in der Soteriologie. Gott segnet die Schöpfung durch sein Wort und lässt sie Frucht tragen. Jesaja beschreibt die unendliche Iterabilität der performativen Kraft des Wortes Gottes: „So wird mein Wort, das aus meinem Mund hervorgeht, nicht leer zu mir zurückkehren.“ (Jes 55,11)

Im performativen Akt der Schöpfung ist die wirkende Kraft der Trinität am Werk: der Vater schafft, indem er durch den Sohn-Logos spricht, und er gibt dem Geschaffenen Leben durch den Geist-Ruah, der belebt. Dies zeigt sich besonders im göttlichen Plural, der der Schaffung des Menschen vorausging: „Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich.“ (Gen 1,26) Die Schöpfung ist eine ständige Schöpfung-Neuschöpfung: „Du sendest deinen Geist aus: sie werden erschaffen; du erneuerst das Angesicht der Erde.“ (Ps 104,30)

Indem er seinen Sohn in die Welt sendet, setzt Gott ihn im Jordan als den Messias ein, in dem sich sein Wort erfüllt. Die Stimme des Vaters ertönt: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ (Mt 3,17) Das ganze Leben des Sohnes Gottes ist von Performativität durchzogen. Seine Empfängnis fällt mit dem Akt der Verkündigung zusammen. In dem Augenblick, in dem der Engel Gabriel Maria die Botschaft brachte, empfing sie vom Heiligen Geist (Lk 1,38). Der Engel spricht im Auftrag Gottes, „und das

¹⁹² Thomas AQUINAS, Commentary on the Gospel of St. John, lect. 1, nn. 35–37. URL: <https://www.fisheaters.com/srpdf/aquinas-commentaryonthegospelofstjohn.pdf> [Abruf. 7. 12. 2025].

¹⁹³ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, 9.

Wort wurde Fleisch.“ (Joh 1,14) Die Empfängnis Jesu ist die performative Aktualisierung des Wortes Gottes, die Aktualisierung des *vayomer Elohim*: Gott sprach, und es geschah. Der Logos tritt in die menschliche Kultur ein und erneuert sie. Er heilt, versöhnt, richtet auf. Seine Wunder sind keine Zauberkunststücke oder Machtdemonstrationen, sondern performative Akte, die den Menschen wieder in die Gegenwart Gottes stellen. „Was willst du, dass ich dir tue? Herr, dass ich sehen kann. Und sofort konnte er sehen.“ (Mk 10,50–52) „Junger Mann, ich sage dir, steh auf!“ (Lk 7,14–15) „Lazarus, komm heraus!“ (Joh 11,43)

In Jesus geht die Trinität Seite an Seite mit dem Menschen, und der Heilsplan des Vaters erfüllt sich. Walter Kasper betont:

„Seit Gott Mensch geworden ist, gibt es keine menschliche Situation und keinen menschlichen Bereich mehr, der grundsätzlich gottlos und gottfern wäre. Seither wohnt Gott nicht nur in Tempeln oder in Kirchen, sondern mitten unter uns ist seine Herrlichkeit aufgegangen. Seit Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch, der Alltag des Menschen der Ort der Begegnung mit Gott.“¹⁹⁴

Der Meister reformiert die menschliche Kultur, indem er den Blick des Menschen nach innen richtet: „Nicht das, was in den Mund hineingeht, macht den Menschen unrein, sondern was aus dem Mund herauskommt.“ (Mt 15,11)

Joseph Ratzinger schreibt:

„Im Kind Jesus ist die Wehrlosigkeit der Liebe Gottes am meisten offenkundig: Gott kommt ohne Waffen, weil er nicht von außen erobern, sondern von innen gewinnen, von innen her umwandeln will. Wenn irgendetwas den Menschen, seine Selbstherrlichkeit, seine Gewalttätigkeit, seine Habgier besiegen kann, dann die Schutzlosigkeit des Kindes. Gott hat sie angenommen, um uns so zu besiegen und zu uns selbst zu führen.“¹⁹⁵

Die Kultur wird zum Ort, den Gott wählt, um unter den Menschen zu wohnen – das neue Zelt der Begegnung, errichtet durch die Kraft des Geistes, der reinigt. Benedikt XVI erinnert in *Verbum Domini*: „Jede wahre Kultur muss, um wirklich dem Menschen zu dienen, offen sein für die Transzendenz, also letztendlich für Gott.“¹⁹⁶

Indem er zum Menschen kommt in der Mystik der Fragilität, erscheint Jesus nicht als *Deus ex machina*, nicht als Wundertäter oder triumphalistischer Guru, sondern als derjenige, der Anteil nimmt an der Menschheit in ihrer äußersten Verletzlichkeit: Hunger, Durst, Tränen, Leid, Tod. Er ist die lebendige Aktualisierung des *Fons Vitae*: die Quelle des Lebens geht dem Menschen entgegen, der sich in der Kultur der Äußerlichkeit verloren hat. Im „*in finem dilexit*“ (Joh 13,1) offenbart sich der Wille des Sohnes, alles im Vater zu rekapitulieren.

¹⁹⁴ Walter KASPER, Gottes Zeit für Menschen, Besinnungen zum Kirchenjahr, Freiburg i. Br., 1978, 35.

¹⁹⁵ Joseph RATZINGER, Licht, das uns leuchtet. Besinnungen zu Advent und Weihnachten, Freiburg i. Br. 1978, 31.

¹⁹⁶ BENEDIKT XVI., Verbum Domini, 109.

Das seit Urzeiten verborgene Geheimnis leuchtet zugleich in der Krippe und auf Golgotha auf.

4.2 Das Kreuz als vollkommene Offenbarung und Erfüllung des Wortes

4.2.1 Das Kreuz als Ort der Formulierung des theologischen Diskurses unter dem „Baum der Palaver“

Der *Titulus Crucis* „INRI“ (*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*), Jesus, König der Juden, bietet eine Hermeneutik des Kreuzes als Höhepunkt der Manifestation des Logos, der sich ausspricht und verwirklicht. Dieser *Titulus Crucis* ist ein Schild, das Pilatus am oberen Ende des Kreuzes Christi anbringen ließ. Es trägt den Grund der Verurteilung Jesu: König der Juden. Dass es so hoch angebracht wurde, zeigt die Absicht einer vollständigen Offenbarung des Motivs. Dieses Motiv ist in drei Sprachen geschrieben, den drei damals bekanntesten: Griechisch, Latein und Hebräisch. Das ganze Universum kann es nun lesen und verstehen: Jesus ist König der Juden. Doch dieser *Titulus Crucis* war nicht dazu bestimmt, Jesus zu verherrlichen. Er sollte vielmehr Spott ausdrücken. Was als Objekt der Verspottung gedacht war, wurde zur universalen Offenbarung der Erfüllung der Verheißungen Jahwes an seinem Volk: Der König Israels wird kommen. Er wird sein Volk befreien (vgl. Gen 49,10; Dtn 18,15; 2 Sam 7,12–16; Ps 2,6–8; Jes 9,5–6; Jes 11,1–4; Jer 23,5–6; Mi 5,1–4; Sach 9,9).

Die johanneische Ironie tritt hier deutlich hervor. Aus dem Spott wird Verherrlichung und vor allem Anerkennung, also Ratifikation der Person Jesu. Und Ratifikation bedeutet zugleich Performativität. „König der Juden“, das Pilatus anordnete, am Kreuz anzubringen, ist ein geschriebenes Wort: der Logos nimmt Gestalt an und verändert das Paradigma des Kreuzes. Von der Anti-Repräsentation geht man zur Repräsentation über.

In der Antike hatten religiöse Symbole die Aufgabe, Bilder von Macht zu symbolisieren. Das Kreuz hingegen ist ein Nicht-Symbol, da es weder Leben noch Herrlichkeit noch Macht darstellt, sondern Schande, Infamie, Skandal, Erniedrigung, Versagen und Nicht-Sein. Es gehört zur Hermeneutik der Anti-Repräsentation, ist aber zugleich Repräsentation par excellence, insofern es die Ästhetik und den Machtanspruch sowie den Fundamentalismus verweigert, um zur Manifestation der Wahrheit des Heils zu werden. Indem es die rein materialistischen Erwartungen der Menschen durchkreuzt, folgt es einer Logik der Schwäche und des absoluten Schweigens. Paulus schreibt, dass das Kreuz für die Griechen Torheit und für die Juden Skandal ist:

„Während die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, verkündigen wir Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Skandal, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das

Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ (1 Kor 1,22–25)

Gerade im Herzen dieses Symbol-Paradoxons repräsentiert das Kreuz alles, indem es sich weigert zu repräsentieren, und zeigt alles, indem es verbirgt. Das Kreuz ist Skandal für die Juden, da es die messianische Erwartung konterkariert: der Messias kann nicht einen so schändlichen Tod wie durch Kreuzigung sterben. Es ist Torheit für die Griechen, da es das Ideal rationaler Weisheit untergräbt. Es steht im Gegensatz zu allem, was die Größe der Repräsentation für Juden wie für Griechen ausmacht. Zwischen *skandalon* (Anstoß) und *moria* (Torheit) erfüllt das Kreuz Christi die Prophezeiung Simeons an Maria:

„Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird – und auch dir selbst wird ein Schwert durch die Seele dringen –, damit die Gedanken vieler Herzen offenbar werden.“ (Lk 2,34–35)

Ausgehend vom Skandal des Kreuzes kann das Leben Jesu als Erfüllung gelesen werden:

Tetelestai. Ausgehend vom Schweigen des Kreuzes kann der theologische Diskurs formuliert werden. Anders als der Gemeinschaftsintellektuelle besiegelt Jesus mit seinem Blut die Erfüllung seines Wortes. In ihm selbst erfüllt sich sein Wort. Er stirbt, um seinem Wort Leben zu geben. Er verschwindet im Schweigen von Golgotha in einer „*Theodramatik*“¹⁹⁷, die zugleich Gott und den ganzen Kosmos erschüttert: das Drama ist nicht nur intratrinitarisch, sondern auch kosmisch: „die Sonne verfinsterte sich“ und „die Erde bebte“ (vgl. Mt 27,45.51; Mk 15,33; Lk 23,44–45). Diese Worte finden ihre prophetischen Echos in Joel 2,10 und Amos 8,9. Paulus fügt hinzu: „Wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis jetzt seufzt und in Geburtswehen liegt; nicht nur sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen in unserem Innern und warten auf die Sohnschaft, die Erlösung unseres Leibes.“ (Röm 8,22–23) Im *Tetelestai* wird alles rekapituliert. Der Kreis schließt sich. Der Sohn erfüllt den Willen des Vaters. Zwischen Erniedrigung und Erhöhung, Kenosis und Verherrlichung wird das Kreuz zum locus theologicus schlechthin, der den gesamten Horizont des Seins umfasst, von der Protologie bis zur Eschatologie:

„Vom Philipper-Hymnus her, lässt sich sagen, dass die christologische Bewegung von Erniedrigung und Erhöhung die Extreme des theodramatischen Spielraums umfasst. Liegt doch zwischen beiden der Zustand eines Verbrauchtseins aller seiner Kräfte im leidenden Aushalten des Ansturms jeglicher widergöttlichen Mächte in einem Untergang, der alle für Menschen erleidbare Tragik hinter sich lässt, und eben deshalb – als Über-Tragik der letzten Gottverlassenheit, des Absturzes zur Hölle der ‚Gottverlorenheit‘ und damit des Verlustes jedes eigenen Namens (als Selbstbewusstsein in der Sendung) – hinüberführt in die

¹⁹⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 148.

‚Übererhöhung‘ und Gewinnung ‚des Namens jenseits aller Namen‘ (Phil 2,9). So hat der in diesem Untergang und Aufgang seine Identität Bewahrende das absolute Drama in sich selbst, in seiner personalen Sendung oder Sendungsperson, wobei deutlich wird, daß diese Person, um ihre Identität zu wahren, eine trinitarische sein, das heißt des Vaters und des Geistes zum Selbstsein bedürfen muss, daß sie aber anderseits den Raum in sich eröffnet, in welchem theologisch belangvolle Dramen anderer, geschaffener Personen sich allererst ereignen können.“¹⁹⁸

Der *Titulus Crucis* offenbart, dass das Kreuz der Logos ist, denn es sagt die Wahrheit des dreifaltigen Gottes, insofern das Wort *Logos* seiner Etymologie nach bedeutet: lesen, sammeln, zusammenführen, vereinen, aber auch Sinn geben, erklären, interpretieren. Das Kreuz als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten schlägt eine Brücke über den Abgrund des Bösen und aktualisiert das Gedächtnis der Passion des fleischgewordenen Wortes. Das Kreuz als Matrix der Formulierung des theologischen Diskurses bedeutet, dass der zerrissene Tempelvorhang die Antwort auf die Frage des Pilatus gibt: „Was ist Wahrheit?“ (vgl. Joh 18,38). Die Wahrheit ist, dass Gott akzeptiert, durch die Hand der Menschen zu sterben, um dem Leiden der Menschen Sinn zu geben, und dass er den Schleier zerreißt, der die Kulturen mit Irrtümern und Schatten bedeckt. Das Schweigen Christi ist die glänzendste Offenbarung seiner Gottheit: die Wahrheit ist eine Person. Jesus ist die Wahrheit (vgl. Joh 14,6), das Ja des Vaters. Er enthüllt alles in der Gestalt des Gekreuzigten, der sich mit allen Männern und Frauen aller Kulturen der Welt identifiziert, die durch Knechtschaft, Sklaverei, Verrat, das Böse und das Unglück zermalmt sind. Von der Frage des Pilatus über das Schweigen Jesu bis hin zur Ausrufung des *Ecce Homo* spielt sich die Dramatik der Offenbarung des innersten Wesens Jesu ab. Die stilistische Feinheit des Johannesevangeliums bietet eine doppelte exegetische Lesart des performativen *Ecce Homo* (vgl. Joh 19,5).

Einerseits kann das *Ecce Homo* in dieser johanneischen Perikope als von Pilatus gesprochen gelesen werden. Man könnte die Stelle so interpretieren, dass Pilatus Jesus, den Gedeimütigten, mit Dornen gekrönt und in Purpur gekleidet, zeigt als denjenigen, der vorgibt, der König der Juden zu sein. Gleichzeitig bestätigt er unbewusst, wenn auch ironisch, dass Jesus der Messias ist, den die Juden ausgeliefert haben, der Gesalbte Gottes, der neue Adam. Es wäre dann eine Ratifikation der bereits in 1 Sam 9,15–17 vorhandenen Prophezeiung, wo man lesen kann: „Als Samuel Saul sah, sagte der Herr zu ihm: Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, von dem ich dir gesagt habe: Der wird über mein Volk herrschen.“ Indem er dieses Wort Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (*Idou ho anthrōpos*: Siehe, der Mensch) in den Mund des Pilatus legt, der in den folgenden Versen hinzufügen wird: „ecce rex vester!“ (Joh 19,5), lässt der Autor des vierten

¹⁹⁸ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 148.

Evangeliums den heidnischen Richter die Königsherrschaft und Messianität Christi verkünden. Der Jesuit Dieter Böhler fasst dies erhellend zusammen:

„Zunächst bezeugt nur Jesus selbst sein Königtum im ersten Verhör. Nach und nach übernimmt Pilatus dieses Zeugnis. In 18,38b-40 übernimmt er vielleicht nur den Titel der Anklage. Im zweiten Prozeßgang aber macht er sich das Bekenntnis des Königtums Jesu zu eigen - zunächst im AT-Zitat verhüllt (19,5) und schließlich offen (19,14). Jesus selbst wird schweigsamer (19,9-12). Das Bekenntnis des Pilatus zeigt sich aber, indem er es zunächst in einem Zitat aus dem Alten Testament ausspricht, als das Bekenntnis des Vaters selbst, denn Gott ist es, den Pilatus hier zitiert. Gott der Vater selbst läßt sein Bekenntnis durch Pilatus verkünden, nachdem der Sohn sein eigenes Zeugnis abgelegt hat und nunmehr schweigt.“¹⁹⁹

Andererseits, wenn man den Vers liest, indem man Jesus als Sprecher denkt, dann ist Pilatus der Mensch, den Jesus bezeichnet. So versteht man Pilatus als die Inkarnation des gefallen Menschen, des alten Adam, beherrscht von der Verderbnis des Fleisches, kompromittiert, gefangen in Angst und Ungerechtigkeit: siehe den Menschen, der die Wahrheit verweigert, der sich die Hände wäscht, der sich entzieht. Er ist also derjenige, der gerichtet wird, wie Jesus es öffentlich angekündigt hatte: „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden.“ (Joh 12,31)

Ecce Homo ist somit das Gericht der Welt, verkörpert durch Pilatus. Aber *Ecce Homo* könnte auch als Erfüllung einer Prophezeiung Jesu selbst gelesen werden: „Es ist unmöglich, dass keine Skandale kommen; aber wehe dem, durch den sie kommen.“ (Lk 17,1) Ob Jesus oder Pilatus das „*Ecce Homo*“ ausspricht, das Wort wird performativ, weil die Prophezeiung sich erfüllt: in beiden Fällen tritt der Skandal ein, und Pilatus ist der Mensch, durch den er geschieht. *Ecce Homo* kann daher übersetzt oder interpretiert werden als ein performativer Ausdruck mit doppelter Schneide, der sich zur unfreiwilligen Proklamation der Herrlichkeit des neuen Adam macht und zugleich die Enthüllung des alten Adam in Pilatus, dem Menschen des Kompromisses und des Skandals.

4.2.2 Die Theologie als kenotisches Palaver

Die grundlegende Fragestellung der Theologie des Palaverbaums wird wie folgt formuliert: „Wie kann ein Raum der Nähe und Begegnung zwischen dem Evangelium und dem Menschen von heute geschaffen werden? Genauer gesagt: Wie kann Jesus Christus unser Zeitgenosse sein?“²⁰⁰ Einen solchen Raum zu schaffen bedeutet, denjenigen zu betrachten, in dem dieser Begegnungsraum Gestalt und Form annimmt: den gekreuzigten Logos. Der gekreuzigte Logos, das am Kreuzesholz hängende Wort Gottes, ist die letzte Achse jeder

¹⁹⁹ Dieter BÖHLER, „ECCE HOMO!“ (Joh 19,5). Ein Zitat aus dem Alten Testament. URL: https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Boehler/boehler1.pdf [Abruf. 7. 12. 2025].

²⁰⁰ Jean-Marc ÉLA, Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003, 27.

sinn- und lebensstiftenden Gesprächsbewegung zwischen Gott und dem Menschen. Es ist der einzige Ort, an dem jeder Diskurs über Gott – das heißt Theologie – seine Intelligibilität und Glaubwürdigkeit gewinnt. Entfernt man sich von diesem Ort der Erniedrigung und zugleich der Erhöhung, zerfällt der theologische Diskurs und wird zu einem Sammelsurium unverständlicher und leerer Worte.

Der grundlegende Ort jeder Theologie wird zum aufgeschlagenen Buch am Kreuz: Jesus, die Fülle der Offenbarung. Das Kreuz erweist sich so als der bevorzugte Ort, an dem an dem Gott Palaver –im tiefen Sinn des Gespräches unter dem Palverbaum– mit den Menschen hältPalaver mit den Menschen hält²⁰¹, das heißt, Gott handelt mit den Menschen, verhandelt mit ihnen, tritt mit ihnen in Dialog und Diskussion, akzeptiert sie als Partner des Austausches in einem hoch bedeutsamen Raum, in dem das Blut des Sohnes den Blick des Menschen reinigt.

An diesem einzigartigen Ort lässt der Gemeinschaftsintellektuelle, indem er sich mit Christus vereint, unter dem Baum den einzigartigen Moment entstehen, in dem der Baum des Kreuzes den Palaverbaum transfiguriert. Die Gespräche der Menschen werden durch die Worte überhöht, die Jesus am Kreuz an seinen Vater richtet. Er wird in diesem präzisen und endgültigen Moment die Stimme derer, die keine Stimme mehr haben: „Der Gemeinschaftsintellektuelle, wenn er wirklich Christ ist, ist die Gestalt des leidenden Gottesknechts, der zermalmt wird, um den endgültigen Bund Gottes mit allen Menschen zu begründen.“²⁰²

Die Theologie des Palaverbaums wurde „Theologie unter dem Kreuz“ genannt – in Bezug auf den Baum des Kreuzes, der die Welt gerettet hat. Indem Christus am Kreuz seine Arme ausbreitet, nimmt er alle Elenden der Welt auf sich und empfängt in sich alle Kulturen der Erde. In dieser Entäußerung, dieser extremen und gewaltsamen Erniedrigung, wurzelt der theologische Diskurs des Palaverbaums. Dieser Diskurs integriert die Notwendigkeit der Rückkehr zu Christus, der dem Menschen neu lehrt, wie er Mensch sein kann, um Gott besser zu erkennen. Der gekreuzigte Christus ist solidarisch mit allen Menschen, die Leid ertragen.

Der theologische Diskurs, der am Kreuz entsteht, berücksichtigt die Gegenwart des geliebten Knechts und die überaus eloquente Gegenwart derjenigen, die in ihrem Schoß den Logos getragen und ihn der Welt als neues Paradigma gegeben hat, von dem her jede

²⁰¹ Vgl. Sylvia INOU, Je rêve d'une théologie sous l'arbre. Une pédagogie de l'écoute et de l'action, in Célestin MONGA (Jean-Marc Éla. Une éthique de la transgression) 157–170, hier 163.

²⁰² „L'intellectuel communautaire, s'il est vraiment chrétien, est figure du Serviteur Souffrant qui est broyé pour constituer l'Alliance définitive de Dieu et de tous les hommes“. Vgl. Barthélémy ADOUKONOU, Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire, in: Hans-Urs VON BALHASAR, La Pauvreté, Communio 11/5 (1986) 86–110, hier 101 [e. Ü.].

Beziehung zum ewigen Vater möglich wird. Dies bedeutet, dass diese Theologie die ganze Kirche in eine neue Dynamik hineinzieht, die Tragweite des vergossenen Blutes über die Jahrhunderte hinweg neu zu entdecken – insbesondere die ständige Agonie der afrikanischen Menschen, deren Schrei sich mit der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz vereint. Dort, in dieser Gottverlassenheit Jesu, die den Schmerz des Universums rekapituliert, wird die Theologie des Kreuzes geschrieben: „*Eli, Eli, lama sabachthani?*“ (Mt 27,46) Sie wird geschrieben im Gedächtnis dieses gekreuzigten Logos, der den Weg zu einem Dialog zwischen Vater und Sohn, zwischen Gott und den Menschen eröffnet – einem Dialog, der befreit und das Leiden nicht als Scheitern, sondern als Ort der Auferstehung benennt. Das betont J.B. Metz mit folgenden Worten: „Die wesentliche Dynamik der Geschichte ist das Gedächtnis des Leidens als negative Bewusstheit einer kommenden Freiheit und als stimulierendes Bewusstsein, um im Horizont dieser Freiheit zu handeln, indem man das Leiden überwindet.“²⁰³

4.3 Amin, Nitchè oder Jesus, das Amen des Vaters und die Performativität des Wortes

4.3.1 Theologische Dimension

Das Wort, das aus den Tiefen des Seins hervorgeht nach dem inneren Gespräch im sichtbaren Kosmos zwischen Menschen, Gottheiten und dem Schöpfer, trägt in sich den Keim seiner Entfaltung. Es zeigt sich, dass es eine Entsprechung gibt zwischen dem unter dem Palaverbaum ausgesprochenen *Amin*, *Nitchè* und dem biblischen *Amen*. Amin, Nitchè und Amen drücken dieselbe Wirklichkeit aus: „So sei es.“ – Möge das Gesagte sich erfüllen. Mögen die in der Gebetssprache ausgesprochenen Wünsche hier und jetzt eintreten. Dieses biblische Amen ist eine Person. Es ist der treue Zeuge, Jesus Christus, wie er in der Apokalypse genannt wird (vgl. Offb 7,12). Amen, als Person verstanden, war bereits in der ägyptischen Wurzel des Begriffs sowie in der rabbinischen Tradition präsent.²⁰⁴ Wenn Amen in der rabbinischen Tradition *El Melech Ne’eman* bedeutet, also „Gott, treuer König“, so enthüllt die Apokalypse, indem sie ihn als „treuen und wahren Zeugen“ darstellt, ihn in Wirklichkeit als das Siegel der ewigen und unveränderlichen Treue des Vaters, als die lebendige und inkarnierte Ratifikation des Wortes Gottes.

Bemerkenswert ist zudem, dass Jesus selbst in den Evangelien den Ausdruck „Amen“ verwendet, der auch mit „Wahrlich“ übersetzt wird. Die Wahrheit ist das große Wort: *Nugbo*, das sinngebende Wort, das Wort, das Sinn und Leben hervorbringt, das volle Wort, das von

²⁰³ „La dynamique essentielle de l’histoire est la mémoire de la souffrance comme conscience négative d’une liberté à venir et comme conscience stimulante pour agir dans l’horizon de cette liberté en prenant le dessus sur la souffrance“, in: Johann B. METZ, *La foi dans l’histoire et dans la société*, Paris 1979, 128 [e. Ü.].

²⁰⁴ Vgl. THE SEFARIA MIDRASH RABBAH, *Midrash Devarim. Rabbah 7,1*. (2022). URL: https://www.sefaria.org/Devarim_Rabbah.7.1?lang=bi&with=Translation%20Open&lang2=en [Abruf. 7. 12. 2025].

Gott kommt und Gott ist, da Gott die absolute und endgültige Wahrheit ist. Diese Wahrheit hat sich im fleischgewordenen Wort offenbart und wird zum Ort, an dem alle Geheimnisse im Licht der Inkarnation erhellt werden, zum Ort, an dem alle Wünsche der Menschen erfüllt werden, zum ursprünglichen Ort, an dem sich die Verheißungen Gottes vollziehen. So verbindet sich das *Amin*, *Nitchè* der Ahnen, in Gestalt des *Logos spermatikos*, mit dem ewigen Logos des Vaters und wurzelt in ihm. Die Performativität des Wortes der Alten nimmt ihre Quelle im Logos, im ewigen Ja, in der inkarnierten Wahrheit, im Amen des Vaters.

Die Performativität des Wortes, das im Wort Gottes seinen Ursprung hat, eröffnet dem Menschen den Horizont einer seligen Schau, deren Vorgeschmack hier auf Erden beginnt. Diese Seligkeit wird „Ereignis“ und verpflichtet den Menschen zur „Anerkennung“: *Nitchè*. Diese Seligkeit spiegelt die tiefsten Sehnsüchte des afrikanischen Menschen wider: Freiheit und Befreiung, Würde und Frieden. Und derjenige, in dem das Wort performativ wird, ist derselbe, der in jedem Menschen leidet und schmachtet, in jedem Afrikaner, der unterdrückt, versklavt, kolonisiert, enteignet und erniedrigt wurde. Wenn er das Ja Gottes ist, wenn er der Ort ist, an dem Gott die Erde erreicht und den Menschen befreit, dann findet in ihm auch der Afrikaner den Frieden und begegnet einem Gott und einem Christentum, das rein und gereinigt ist, frei und befreit von allen kolonialistischen und imperialistischen Schlacken. Indem er stirbt und aufersteht, zieht das Wort die Menschheit in sein Licht und heilt auch die historischen Wunden, die mit der schmerzhaften Vergangenheit Afrikas verbunden sind: „Tod-Auferstehung war der entscheidende Transit zum Vater, Transit, der die Selbsthingabe für das Leben der Welt ist und die Öffnung zu jenem Raum des Sinns, in dem Intelligenz und Liebe in Symbiose treten.“²⁰⁵

Wenn sich in Jesus das Ja des Vaters erfüllt, bedeutet dies, dass das Testament des Vaters in Jesus sich im Heute jedes Menschen verwirklicht. Er ist es, der die volle Realisierung des Heilsplans für die Welt verkörpert. Paulus drückt es so aus:

„Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus [...] war nicht ‚Ja und Nein‘; er war nur ‚Ja‘. Und alle Verheißungen Gottes haben in ihm ihr ‚Ja‘ gefunden. Darum sprechen wir durch ihn zu Gott unser ‚Amen‘, unser ‚Ja‘, zu seiner Ehre.“ (2 Kor 1,19–21)

In ihm erreicht das Schicksal und die Zukunft jedes Menschen ihre Fülle, ihre Vollendung, ihre Realisierung, also ihre Performativität. Es ist eine große Neuheit, dass dieses Testament

²⁰⁵ „La dynamique essentielle de l’histoire est la mémoire de la souffrance comme conscience négative d’une liberté à venir et comme conscience stimulante pour agir dans l’horizon de cette liberté en prenant le dessus sur la souffrance. „La Mort-Résurrection a été le transit décisif au Père, transit qui est le don de soi pour la vie du monde et ouverture à cet espace de sens où intelligence et amour entrent en symbiose.“ Vgl. Barthélémy ADOUKONOU, *Le Sillon Noir La théologie africaine comme œuvre de l’intellectuel communautaire*, in: Hans-Urs von BALTHASAR, *La Pauvreté*, *Communio* 11/ 5 (Septembre–Octobre 1986) 86–101, hier 101 [e. Ü.].

des Vaters nicht mehr durch verschiedene und fragmentarische Formen spricht, sondern sein Wort der Welt in der Person seines Sohnes gibt. Die Annahme des Ja Gottes begründet das Ja der Antwort und der Zustimmung des Menschen zu Gott. Benedikt XVI. schreibt:

„In das treue Ja Gottes fügt sich das Amen der Kirche ein, das in allem Handeln der Liturgie widerhallt: »Amen« ist die Antwort des Glaubens, die stets unser persönliches und gemeinschaftliches Gebet beendet und die unser Ja auf Gottes Initiative zum Ausdruck bringt.“²⁰⁶

Im Anschluss an das Geheimnis der Inkarnation wohnt Jesus, das Amen des Vaters, im Amen der Menschen, festigt und stärkt es in der Treue. Mit einem Wort: er macht es performativ. Indem er im Amen des Menschen wohnt, macht er dessen Wort zur „Arche der Begegnung“, in dem Gott sich seinem Volk mitteilt. Sein Amen trägt das Amen der Menschen, die nicht das rechte Wort haben, um sich an Gott zu wenden.

In diesem Sinn sind die „στεναγμοῖς ἀλαλήτοις“ (*stenagmois alalētois*, unaussprechliche Seufzer) zu verstehen, von denen Paulus spricht: „Ebenso kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn wir wissen nicht, wie wir beten sollen; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.“ (Röm 8,26). Darin liest man die Fragilität der menschlichen Sprache, die der Geist transzendiert und mit dem Schrei des Sohnes vereint, in dem der Mensch nun Gott Abba nennen kann. Der Schrei des Menschen wird zum Schrei Gottes, der den Menschen in die Vision Gottes zurückversetzt und ihn herabzieht. Im Herzen seines Ja, im ewigen Amen des immer treuen Gottes, wird die Geschichte des Menschen neu geschrieben und neu erzählt.

4.3.2 Narrative Dimension

Das Leben Jesu ist der Ort, an dem das Drama der menschlichen Existenz geschrieben wird. Darin lassen sich die Ängste und Befürchtungen, die Hoffnungen und Zweifel, die Freuden und Leiden des Menschen erkennen. Der Realismus der Inkarnation liegt in ihrer Auffassung des Menschen als Ganzes, als unsichtbare und unteilbare ontologische Einheit: Leib, Geist und Seele. Irenäus beschreibt dies treffend, wenn er schreibt: „Wir sind ein Leib, der aus der Erde genommen ist, und eine Seele, die von Gott den Geist empfängt: jeder Mensch, wer auch immer, wird dem zustimmen.“²⁰⁷ Der Mensch handelt in der Gegenwart, doch sein Handeln ist mit dem Siegel der Ewigkeit versehen, da er durch dieses Handeln seine

²⁰⁶ BENEDIKT XVI., Generalaudienz. Petersplatz Mittwoch, 30. Mai 2012. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120530.html [Abruf. 7. 12. 2025].

²⁰⁷ IRÉNÉE, Contre les hérésies, III 22, 1.

Begegnung mit dem ganz anderen sicherstellt und dem „Verfall der Weisheit“²⁰⁸ entgeht. In diesem Zusammenhang schreibt Maurice Zundel: „Das Jenseits ist im Innern. Es ist nicht ‚danach‘ [...], es ist hier, jetzt, in einer Gegenwart, die bleibt und die dazu bestimmt ist, für immer zu bleiben.“²⁰⁹ So wird das menschliche Handeln, das sich in den Dienst des Menschen stellt und ihn von allen Ketten der Ungerechtigkeit und Entmenslichung befreit, zur Erfüllung des Willens Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden. Diese Erfüllung befreit den Menschen von allem, was ihn von seinem Schicksal entfernt, das das Leben in Gott ist. Auf diese Weise reinigt sich der christliche Glaube und entfernt sich von jeder Erstarrung und von allem, was ihn zu einer ätherischen Realität macht, die völlig taub gegenüber den Seufzern des Menschen in der Welt ist.²¹⁰

Der Mensch wird in der Welt zur Fortführung der befreienden Barmherzigkeit Gottes, die sich in seinem Sohn Jesus manifestiert. Durch sein Opfer und den eschatologischen Horizont, auf den die menschliche Bestimmung ausgerichtet ist, lässt Jesus, das „fleischgewordene Wort“, das „Schon“ und das „Noch nicht“ ineinander übergehen. So haben die Kämpfe des Menschen in der Gegenwart nicht nur Wirkung für die Gegenwart, sondern auch für die kommende Welt. In der Welt nimmt der Mensch teil an der Verwirklichung des Planes Gottes. Durch seine Vereinigung mit Christus hat er Anteil an der Erlösung der Welt – ein performativer Akt par excellence, in dem der Mensch vollständig in das Ja Jesu zu seinem Vater integriert wird. Der Autor des Hebräerbriefes unterstreicht die Erfüllung dieses Ja durch den freien Willen Jesu:

„Darum spricht Christus, als er in die Welt kommt: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brandopfern und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme – im Buch steht von mir geschrieben –, um deinen Willen, Gott, zu tun.“ (vgl. Hebr 10,5–7)

Der Realismus und die Neuheit des Opfers Christi lassen sich auch am Kreuz betrachten, in seinem Dialog mit dem guten Schächer. Das Wort der Reue des Schächers, im Augenblick gesprochen, trifft auf eine Antwort Jesu ebenfalls im Augenblick, die ihm jedoch eine Wirklichkeit schenkt, die in der Zeit beginnt und in der Ewigkeit gipfelt: „Jesus, denke an mich, wenn du in dein Reich kommst. Jesus antwortete ihm: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“ (Lk 23,42–43) Dieser Dialog macht die Kirche in der

²⁰⁸ Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br., 1990, 83.

²⁰⁹ „L’au-delà est au-dedans. Il n’est pas ‚après‘ [...], il est ici, maintenant, dans un présent qui demeure et qui est appelé, normalement, à demeurer à jamais“, in: Maurice ZUNDEL, *Le problème que nous sommes*, Paris 2000, 111 [e. Ü.].

²¹⁰ Vgl. Hans KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 727–728.

Welt der Gegenwart ausdrucksvoller und zugleich gespannt auf ihre Vollendung im Reich Gottes.

4.3.3 Liturgische Dimension

Wenn die Kirche in der Liturgie „Amen“ antwortet, nimmt sie teil an diesem Ja Christi zu seinem Vater. Jedes Amen der betenden Gemeinschaft ist eine Kommunion mit dem ewigen Amen, das Jesus selbst ist. Die Performativität des Wortes in Jesus, Amen, Nitchè, wird als Anerkennung und Lobpreis gelebt. Sie wurzelt in der *Berakah*.

Der Mensch weiß, dass alles Gabe ist: die Welt, sein Leben, seine Umgebung, was er hat, was er ist. Er weiß sich dem ganz anderen verpflichtet, der ihn nicht nur zum Mit-Schöpfer macht, indem er ihm das Werk der Schöpfung zur Fortführung anvertraut, sondern ihn auch verantwortlich macht, indem er ihm sein eigenes Schicksal und das der ganzen Erde überträgt. In diesem Sinn stellt sich der Mensch, um der ihm von Gott geschenkten Vertrauenswürdigkeit ein wenig würdig zu sein, in eine Haltung des Erkennens der Größe der Gabe Gottes für ihn, aber auch der Anerkennung der Nähe dieses Gottes. Jede Erkenntnis verlangt oder impliziert Anerkennung. Und diese Anerkennung projiziert in die Zukunft, eine Zukunft voller Hoffnung. Benedikt XVI schreibt: „Alles ernsthafte und rechte Tun des Menschen ist Hoffnung im Vollzug.“²¹¹

Diese Hoffnung trägt die *Berakah* des Menschen, denn dieser wächst in der Gewissheit, dass sein Horizont nicht verschlossen ist und dass sein Schicksal sich im Licht der Tätigkeit erhellen kann, die er Gott in seinem Lobpreis darbringt, so wie Christus es am Ende seines Lebens getan hat: „So erfüllte sich das Wort, das er gesprochen hatte: Ich habe keinen von denen verloren, die du mir gegeben hast.“ (Joh 18,9) Wenn die Tätigkeiten des Menschen zu Gebet und Ort der Anbetung Gottes werden, wenn das ganze menschliche Leben vom Atem Gottes durchdrungen ist, dann vereint sich die *Berakah*, mehr als ein Lobgesang, innig mit dem Leben des Menschen und macht es zum Ort, an dem Gott mit der Welt kommuniziert. Interessant ist die Feststellung von Frederic Manns, dass die *Berakah* Quelle einer doppelten Freude ist: „Die Freude, sich als Objekt des göttlichen Wohlwollens zu wissen, und die Wahrnehmung der Welt als Parabel von Einheit und Harmonie.“²¹²

Indem der Christ seine Tätigkeiten in die *Berakah*, in Dank und Lobpreis, einbringt, kehrt er wie in einem anamnetischen Aufschwung zu Gott zurück – mit der Unermesslichkeit der Gabe, die ihm gegeben ist, und der Verpflichtung in Form eines moralischen Imperativs,

²¹¹ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 35

²¹² „La joie de se savoir objet de la bienveillance divine et la perception du monde comme parabole d’unité et d’harmonie“, in: Frederic MANN, *La preghiera d’Israele al tempo di Gesù*, Bologna 1996, 6 [e. Ü.].

die daraus folgt: die Erde zu unterwerfen. Der Mensch findet sich unendlich klein vor einer so großen Verantwortung, denn das performative Wort des Nitchè ist ein Wort, das verpflichtet, ein Wort, das in Bewegung setzt, ein Wort, das zum Handeln anspornt. Und jeder qualitative Schritt, den der Mensch tut, jede Errungenschaft einer Tugend wird für ihn nicht nur ein Motiv, sondern auch der Ort, von dem aus er Gott seinen Lob- und Dankgesang darbringt. Dieser Dankgesang wird zum Kult, da er den Menschen in Beziehung zu Gott setzt. Im Wort, das sich erfüllt, erfüllt sich der Mensch selbst, indem er den Kult der Anbetung Gottes vollzieht.

Auch wenn er außerhalb eines formalen rituellen und liturgischen Rahmens geschieht, tritt dieser Kult, den der Mensch Gott darbringt, in seiner Antwort, die Welt besser zu machen, in eine Opferhaltung ein – den anderen Gipfel, den Ort, an dem das Wort performativ wird. So macht der Mensch durch seine verschiedenen Verantwortlichkeiten in der Welt seine Taten zu einer Opfergabe von angenehmem Duft für Gott und schließt mit ihm einen Bund. „Wenn wir mit dem in Beziehung sind, der nicht stirbt, der das Leben selber ist und die Liebe selber, dann sind wir im Leben. Dann leben wir.“²¹³

Der säkulare Kult des Menschen in der Stadt wird von der Liturgie der Kirche getragen, insofern diese in ihrem Opfer alle Menschen der Erde sowie ihre Tätigkeiten mit hineinzieht. Durch das Opfer Jesu, das Kult ist, kann auch das säkulare Leben das Siegel des Kultes erhalten, denn durch seine Inkarnation zieht Christus das Menschengeschlecht in seine Spur hinein. Inkarnation impliziert ein christologisches „*commercium*“²¹⁴ zwischen Jesus und den Menschen, unter denen er sein Zelt aufschlug. Interessant ist, dass Christus, indem er einer von uns wird, im Kult, den er seinem Vater darbringt, um seine heilbringende Sendung zu erfüllen, das Leben der Menschen verwandelt und ihm eine neue Bestimmung und ein neues Gesicht gibt. Hilarius von Poitiers schreibt: „Darum ist das Wort Gottes Fleisch geworden: durch das fleischgewordene Wort konnte das Fleisch zu Gott erhoben werden.“²¹⁵ Der Mensch hat nun Anteil an der göttlichen Natur und wird zum Volk von Priestern, zur heiligen Nation. Als priesterliches Volk ist es ganz selbstverständlich, dass er Gott einen lebendigen Kult darbringt. Und was der Mensch in seinem Opfer und in seiner Liturgie darbringt, sind wiederum seine eigenen Tätigkeiten, sein Leben, das Leben seiner Mitmenschen und auch die Welt, in der er lebt. Der profane Kult vereint sich mit dem heiligen Kult. Mit dem Neuen Testament fällt die Mauer zwischen rein und unrein, profan und heilig. Das Profane trägt das

²¹³ BENEDIKT V XI., *Spe salvi*, 27.

²¹⁴ Es ist ein wunderbarer Austausch, bei dem Gott Mensch wird und den Menschen in seine Göttlichkeit bringt. ATHANASIUS VON ALEXANDRIA schreibt folgendes: „Der Sohn Gottes wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden“, *De incarnatione*, 54,3; PG 25,192.

²¹⁵ SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, IX, 4.

Heilige in sich oder ist zumindest der Ort, an dem das Heilige geschieht. Der Tempelvorhang zerreißt in der Stunde des christlichen Opfers. Das Amen des Vaters offenbart sich in der Nacktheit der gekreuzigten Fragilität. Der ganze Christus, Haupt und Leib, führt das Zeitliche in die Sphäre der Ewigkeit ein. In ihm vollzieht sich die Erlösung der Welt und des ganzen Menschengeschlechts.

Aus dieser Erlösung entspringt ein neues Verständnis des Kultes, den er seinem Vater darbringt – ein kosmischer Kult, der keine Unterscheidung zwischen heilig und profan macht, sondern alles zu seiner Vollendung und zu seiner Krönung in der Herrlichkeit seiner Gottheit führt.²¹⁶ Was dem Glauben Sinn und Bestand gibt und ihn zugleich als Brücke zwischen Gegenwart und Zukunft aufrichtet, sind die Werke (vgl. Jak 2,7). Der Glaube ist Kampf gegen alles, was den Menschen nicht auf die Bahn Gottes bringt. Der Glaube ist Engagement für die Gerechtigkeit:

„Gerechtigkeit ist der große christliche Leitgedanke, von dem aus wir unsern Kampf vollziehen. Der Glaube an Gott ist die Grundlage für den Rechtsschutz des Menschen. Denn er allein gewährleistet, dass es Rechte eines jeden gibt, die ihm keine Gemeinschaft verliehen hat und die ihm daher auch kein Mensch, keine Instanz und keine Gemeinschaft entziehen kann.“²¹⁷

Wenn die Herrlichkeit Gottes der lebendige Mensch ist und das Leben des Menschen die Schau Gottes²¹⁸, dann ist es wichtig festzuhalten, dass die eschatologische Erwartung nicht gleichbedeutend ist mit Untätigkeit angesichts der Ungerechtigkeiten in der Welt. Auch wenn die Gefahr besteht, das christliche Leben auf ein „Syndikat“²¹⁹, zu reduzieren, auf „ein intensiviertes Engagement für den Menschen in der Welt, eine intensivierte Mitmenschlichkeit“²²⁰, muss man darin vielmehr den Hymnus des Dankes sehen, der von der Erde zum Himmel aufsteigt für die befreienden Handlungen, die auf Erden zum Glück der Menschen vollzogen werden. Die Performativität des Wortes ist das eschatologische Siegel, mit dem das Wort den Menschen und sein Handeln auszeichnet.

Die kirchliche Liturgie, getragen von der kosmischen und universalen Liturgie Christi, verleiht dem säkularen Kult eine eschatologische und soteriologische Dimension, insofern der Mensch durch und in dem, was er tut, geheiligt wird. Wenn das ganze Leben Gebet wird und das Gebet eine Liturgie ist, die sich mit dem ewigen Opfer Christi vereint, dann wird das menschliche Handeln zum Ort, an dem die Erlösung des Menschen sich vollzieht. Der

²¹⁶ Vgl. Rudolph SCHNACKENBURG, *Deutet die Zeichen der Zeit*, Freiburg i. Br., 1976, 11.

²¹⁷ Joseph RATZINGER, *Zeitfragen und christlicher Glaube*, Würzburg 1983, 61–62.

²¹⁸ Vgl. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre IV, chap. 20, §7. SC 100.2, Paris 1965.

²¹⁹ Vgl. Harry HOFNAGELS, *Demokratisierung der Kirchlichen Autorität*, Wien 1969, 15.

²²⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. B. 1990, 88.

Mensch, der gerettet wird, ist, wie Schillebeeckx sagt, zugleich „*homo mundanus*“ und „*homo religiosus*“²²¹. Die Liturgie reduziert sich daher nicht auf den Kult des Dankes und der Huldigung, den der Mensch Gott durch seine Tätigkeiten darbringt. Sie wurzelt im ewigen Plan Gottes, das Menschengeschlecht durch den Tod und die Auferstehung Jesu zu retten. Diese Liturgie umfasst jedoch das Universum, weil sie das Gedächtnis der Passion Jesu bewahrt, die aktuell und immer gegenwärtig ist *ex opere operato* in der Feier der Eucharistie, der Danksagung par excellence: „Dies ist mein Leib, nehmt und esst. Dies ist mein Blut, nehmt und trinkt. Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (vgl. 1 Kor 11,23–25). Im „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ führt die Eucharistie die *Berakha* zu ihrer Vollendung und wird zu einem wirksamen Gedächtnis und zu einer inkarnierten Gegenwart. Diese Gedächtnisdimension entspricht analog der dreifachen Mimesis der Hermeneutik Paul Ricoeurs: Präfiguration, Konfiguration und Refiguration.²²² Die dreifache Mimesis erlaubt es, die Eucharistie als lebendiges Gedächtnis zu verstehen. Die Präfiguration verweist auf die bereits im Judentum existierenden Riten: die Mahlzeiten, das Pascha, die *berakoth*, die Gesten des Teilens. Die Eucharistie findet ihren Platz in dieser Welt der Riten, Zeichen und Symbole, die das Verständnis der Geste Jesu ermöglichen. In der Konfiguration, die die Ereignisse in eine Handlung einbindet, schlägt der Bericht über die Einsetzung der Eucharistie – „Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut... Tut dies zu meinem Gedächtnis“ vgl. 1 Kor 11,23–25 – eine Brücke zwischen dem Abendmahl, der Passion und der Auferstehung Christi.

Gestützt auf diese Einsetzung wird jede Eucharistie im Gedächtnis Christi gefeiert als Aktualisierung des Abendmahls, als anamnetisches Ereignis und nicht als bloße Nachahmung. In der Eucharistie handelt man nicht „wie Jesus“, sondern man aktualisiert, was Jesus getan hat, und dies verwirklicht sich hier und jetzt, *ex opere operato*. In der Refiguration lebt der Mensch nicht einen bloßen Erinnerungsmoment, sondern lässt sich von dem verwandeln, was er in der Eucharistie erfahren hat. Er wird zu dem, was er empfangen hat. Er wird ein *alter Christus*, eingegliedert in das *Corpus Christi*, das die Kirche ist, geeint durch die eucharistische Kommunion. Er tritt ein in die christologische *Berakha* und lässt sich neu erschaffen, um seine ursprüngliche Natur als „*Imago Dei*“ wiederzufinden. In der kosmischen Liturgie sagt Christus im Namen aller seiner Brüder seinem Vater Dank und wird zugleich zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der sakrale Sinn der Liturgie liegt nicht einfach darin, dass sie kultische und kulturelle Ausdrucksformen der Menschen

²²¹ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. B. 1990, 95.

²²² Vgl. Paul RICOEUR, *Temps et récit I* (1983). Der Autor legt diese dreifache Struktur in einer systematischen Darstellung auf den Seiten 75 bis 110 dar.

verwendet, in deren Mitte sie stattfindet. Ihr sakraler Sinn kommt vielmehr aus dem grundlegenden anamnetischen und epikletischen Akt, der sie trägt. Durch die Kraft des Heiligen Geistes heiligt Christus alles. Es ist der Atem des Geistes, der jede Performativität vollendet.

Die Anerkennung ist der Akt der Hoffnung par excellence, denn „Danke“ zu sagen – „Nitchè“ – bedeutet zugleich, den Geber zu segnen und darauf zu hoffen, ihn erneut segnen zu können; und um ihn erneut segnen zu können, muss man wieder etwas von ihm empfangen. Den kosmozentrischen Kult gegen den anthropologischen auszuspielen, ist ein Fehler. Beide kulminieren im „*sacramentum mundi*“ oder besser: im Sakrament der „*historia mundi*“²²³. Die Geschichte des Menschen in seiner sterblichen Bedingtheit wird transfiguriert. Ihre Erfüllung geschieht. Sie ist nun in Jesus auf das Eschaton ausgerichtet. Ihr Schicksal erfüllt sich im Schicksal Christi, des Bräutigams des Reiches. Das ganze Leben auf Erden wird so zu einer Pilgerschaft zu diesem Reich Gottes, dem die Kirche dient. Die Kirche und ihre Liturgie geben einen Vorgeschmack auf die ewige Hochzeit, das heißt auf die universale Liturgie Christi, die den ganzen Kosmos und die Menschen umfasst und sie zu ihrer Vollendung führt. Es ist eine interessante Dialektik, die bedeutet, dass die Kirche ein Mittel zur Erlösung ist, ohne die Quelle (die Heilige Dreifaltigkeit) dieser Erlösung zu ersetzen, die bereits in der Geschichte stattgefunden hat und in der Zukunft vollendet werden wird. Die Stunde der Zusammenfassung von allem Geschaffenen ist Christus. Die Kirche ist ein *pars pro toto*²²⁴, ein sichtbarer Teil des Reiches Gottes, den sie weder verschlingt noch von dem sie verschlungen wird.

Die kirchliche Liturgie ist ihrem Wesen nach nicht nur auf die Kirche bezogen. Sie erlangt auch eine kosmische Dimension durch ihre Bindung an Christus, den konkreten Universalen, der in sich das ganze Kosmos rekapituliert. Sie überschreitet die Schranken und kulturellen Grenzen und macht die ganze Erde zum Ort, an dem das Wort sich erfüllt zum Heil des ganzen Menschengeschlechts. Die universale und kosmische Dimension des Heils Christi zieht die Liturgie in ihren Schwung hinein. So wird die Liturgie nicht mehr verstanden als der Kult, den der Mensch Gott darbringt, sondern sie kulminiert in der universalen Opfergabe Christi, der alle Menschen der Erde mit sich vereint und sie Gott darbringt in einem einzigen Akt: dem Opfer von Golgotha. In seiner Opfergabe vereint er

²²³ Edward SCHILLEBEECKX, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br., 1990, 95.

²²⁴ Die Idee des „*pars pro toto*“ wurde ausführlich von Joseph Ratzinger und Yves Congar verteidigt. Sie argumentieren, dass der Gott wollte, dass die Kirche für die Welt eintritt und die Welt Gott präsentiert. Das ist die Theorie der Fürbitte-Repräsentation. (Vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, französische Übersetzung, Aubier, Paris 1971, 140-141 und 169-170.) J. Ratzinger bezieht sich oft auf Y. Congar, Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut, Éditions Témoignage chrétien, Paris 1966⁴, 22–23.

sich mit allen Menschen, bringt sie Gott dar, opfert sich für sie und vereint sich auch mit ihrer Opfergabe, die er heiligt. Das bedeutet, dass er diese Opfergaben vom profanen Bereich trennt und sie heilig macht. Er wird so zum Sakrament par excellence, zum Zeichen, das eine göttliche Gnade gegenwärtig macht: das Heil. Und in ihm durchdringen sich Gegenwart und Eschaton so sehr, dass der Mensch, obwohl er noch im Fleisch in dieser vergänglichen Welt lebt, tatsächlich ein eschatologisches Ereignis erfährt.

Die Einsichten von Roguet helfen, die Beziehung zwischen Jesus-Sakrament und der universalen Liturgie, in der der säkulare Kult transfiguriert wird, besser zu verstehen:

„Das Sakrament par excellence ist Jesus Christus. In ihm finden wir die vollkommene Verbindung von Sakralem und Heiligem. Er ist sakral als Gott-Mensch, Mittler, Zeichen des Göttlichen, Beziehung zum Göttlichen. Aber er ist zugleich heilig, weil er Gott ist, weil er der Heilige Gottes ist.“²²⁵

4.4 Zusammenfassung

Jesus ist das Amen, das Ja des Vaters: in ihm werden alle göttlichen Verheißungen besiegelt, und das Kreuz wird zum universalen Palaverbaum, an dem die trinitarische Treue der menschlichen Fragilität begegnet. Es ist die profane Geschichte, die Jesus in das Reich Gottes hineinführt für die himmlische Liturgie. Die Rekapitulation ist zugleich die Einführung der Kirche und der Kämpfe des Menschen für eine bessere Welt in die Ewigkeit des Reiches Gottes. Die Geschichte erfüllt sich, wenn Christus alles in allem sein wird.

Es ist der ganze Christus, der durch seine intime Vereinigung mit unserer Menschheit den säkularen Kult, die sozialen Kämpfe, die vom Siegel der Liebe und der Caritas geprägt sind, in die kosmische Liturgie hineinführt. In dieser kosmischen Liturgie vereint er sich mit den Menschen, die ihr Opfer darbringen. So wird er derjenige, durch den das Opfer dargebracht wird, und derjenige, der, weil er Gott ist, das Opfer empfängt. Und all dies geschieht durch sein ewiges Priestertum, das die ganze Welt rettet. In diesem Sinn scheint auch Thomas von Aquin die Transformation der Sakralität durch das Pascha Christi zu verstehen, wenn er sagt: „Der ganze Ritus der christlichen Religion kommt aus dem Priestertum Christi.“²²⁶ Somit wird die Liturgie der Kirche von Christus getragen, „dem Hohenpriester der zukünftigen Güter“, der die ganze Schöpfung zum Reich Gottes hinzieht. In ihm erfahren der Kult der Welt und die Liturgie der Kirche im „Schon“ die Wonnen des

²²⁵ „Le sacrement par excellence, c'est Jésus-Christ. En lui nous trouvons la conjonction parfaite du sacré et du saint. Il est sacré en tant qu'homme-Dieu, médiateur, signe du divin, relation avec le divin. Mais il est saint en même temps parce qu'il est Dieu, parce qu'il est le Saint de Dieu“. Vgl. Aimon-Marie ROGUET, „Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises, in: La Maison-Dieu, 96 (1968) 5–31, hier 22 [e. Ü.].

²²⁶ THOMAS VON AQUIN, S. Th, IIIa, qu, 63, a. 3.

„Noch nicht“ und setzen ihre Pilgerschaft zu ihrer Vollendung fort. Denn gemäß der Lehre der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* „gehört es der christlichen Liturgie eigentümlich, zugleich menschlich und göttlich, sichtbar und reich an unsichtbaren Wirklichkeiten, eifrig im Handeln und hingegeben an die Betrachtung, gegenwärtig in der Welt und doch fremd“²²⁷.

²²⁷ Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, 2.

Schlussfolgerung

Das Interesse an der Studie der Performativität des Wortes im theologischen Diskurs des Palaverbaums besteht darin, herauszufinden, wie eine solche Performativität zustande kommt. Dieses Interesse liegt auch darin, zu verstehen, worauf sich „Amin, Nitchè“ bezieht. Wenn wir dieses Amin, Nitchè mit dem „Amen“, dem Alpha und dem Omega, Jesus Christus, zusammenfallen lassen können, dann kann man theologisch rückblickend die Hypothese aufstellen, dass der Knotenpunkt des theologischen Diskurses des Palaverbaums dieser Jesus sein könnte, den die Ältesten nicht kannten, der aber in ihrer Rede präsent ist. Die Performativität des Wortes in der Theologie des Palaverbaums macht sich eins mit Christus, der Mensch wird und sein Leben hingibt. Es ist dieser Christus, der die Befreiungswünsche trägt, die der Theologie des Palaverbaums eigen sind.

Durch seine Inkarnation solidarisiert er sich mit der menschlichen Natur, nimmt so die Vorstellung von *Ubuntu* auf und sitzt unter dem Palaverbaum wie der Älteste, der im Gespräch mit dem Schöpfer für die versammelte Gemeinschaft eintritt, um das „Wort des Jenseits“ zu hören. Er ist es, der den Schrei des afrikanischen Menschen und aller Menschen aufnimmt und trägt. Er macht daraus einen neuen Weg zu gewagten Horizonten, die nur Mut und Glaube erschließen können. Er verleiht dem Schrei des afrikanischen Menschen seine ganze Performativität, damit er nicht ein untätiger Schrei bleibt, sondern ein Same des Lebens für ein Wiederaufstehen, eine Auferstehung, eine Erhöhung. Es zeigt sich, dass die Performativität des Wortes in der Theologie des Palaverbaums wie ein Ruf klingt: „Erweitere den Raum deines Zeltes“; „Nimm deine Bahre und geh.“ Sie klingt wie ein christlicher Existentialismus, der die Form eines tiefen Bewusstwerdens annimmt. Die Performativität des Wortes in der Theologie des Palaverbaums ist eine Erneuerung des Denkens und des Geistes, um die theologische Materie im Licht der Zeichen der gegenwärtigen Zeit neu zu bedenken. Diese Performativität ist eine Mission: „Jesus, den Befreier, dem Menschen in Afrika heute zu verkünden“²²⁸. Die Theologie in Freiheit und Verantwortung ist der Ort der Performativität des Wortes Gottes, das in die Welt gekommen ist, um einen Raum des Dialogs zwischen Menschen und Gott zu schaffen.

Wenn die menschliche Unvollkommenheit und die Geschichte des Menschen im Lauf der Jahrhunderte *loci theologici* sind, dann bedeutet die Formulierung eines theologischen Diskurses einfach, das Wort Gottes im inneren Raum des menschlichen Wortes sprechen zu

²²⁸ „Annoncer Jésus libérateur à l’homme en Afrique aujourd’hui.“ Vgl. Isidore, DE SOUZA, Annoncer Jésus-Christ et libérer l’homme en Afrique et authenticité africaine, in: Bulletin de l’Entraide Missionnaire 17/4, (1976) 163–188. URL: <https://pressbooks.pub/entraidemissionnaire/chapter/annoncer-jesus-christ-et-liberer-lhomme-en-afrique/> [Abruf. 7. 12. 2025].

lassen, um neue Horizonte zu eröffnen, in denen sich jeder Gemeinschaftsintellektuelle an Christus anfügt wie die Reben am Weinstock. Nur Gott kann genau sagen, wer Gott ist, und dem Menschen ermöglichen zu sagen, wer Gott ist. Durch den Glauben an den fleischgewordenen Logos wird jede Situation des Menschen und seiner Geschichte zum bevorzugten Ort der Formulierung eines Diskurses, den Gott befruchtet, weil er den inneren Raum jedes Wortes bewohnt und ihn zu den Horizonten des Flüsterns des Geistes erweitert, der zu den Kirchen spricht. Davon zeugen die Worte von Jean-Marc Ela: „Wir müssen uns also auf eine Erfahrung des Glaubens in einer historischen Situation ausrichten, im Konkreten der Situation des Menschen in Afrika.“²²⁹ Diese Theologie entsteht im Licht des Kreuzes, das alles verwandelt. Das Kreuz ist nicht mehr Zeichen der Schande, sondern wird zum Ort der Auferstehung und der Erhöhung. Das Kreuz wird zum Ort der Formulierung eines Diskurses, der den Menschen in die Gegenwart Gottes stellt, nicht als Opfer von Leid und Sünde, sondern als Aktualisierung des verlorenen Sohnes, der den barmherzigen Vater mit einem neuen Blick anschaut – einem Blick voller Glauben, Vertrauen und vor allem Hoffnung.

Das Kreuz gibt dem theologischen Diskurs die Gewissheit zurück, dass Gott die Worte der Menschen bewohnt und dass er, weil er im Herzen der Worte der Menschen gegenwärtig ist, ihnen lehren kann, wie man Gott sagt – ausgehend von den Worten der Menschen, die von Gott verwandelt sind. Hier entsteht das, was Karl Rahner „Theologie in Freiheit und Verantwortung“²³⁰ nennt.

Dei Verbum hebt hervor, dass Christus die Offenbarung in sich ist:

„Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als ‚Mensch zu den Menschen‘ gesandt (3), ‚redet die Worte Gottes‘ (*Joh* 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. *Joh* 5,36; 17,4). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. *Joh* 14,9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 *Tim* 6,14 und *Tit* 2,13).“²³¹

Am Kreuz vollzieht sich die endgültige Liturgie, die Protologie und Eschatologie vereint: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was

²²⁹ Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980, 108. Die Übersetzung mit Deepl aus dem französischen Original: „Il nous faut donc nous orienter vers une expérience de la foi dans une situation historique, dans le concret de la situation de l'homme d'Afrique.“

²³⁰ Karl RAHNER – Fries HEINRICH (Hrsgs), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Kösel 1981.

²³¹ *Dei Verbum*, 4.

wir betrachtet und was unsere Hände vom Wort des Lebens berührt haben, das verkünden wir euch. Ja, das Leben ist offenbar geworden, wir haben es gesehen und geben Zeugnis: Wir verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.“ (1 Joh 1,1–2) Dieses Wort, das Leben schenkt, ist der Ort, an dem sich alle Prophezeiungen erfüllen. Der Hauptmann erkennt dieses offenbar gewordene Leben, als er die Seite Christi durchbohrt (vgl. Joh 19,34) und spricht: „Dieser Mensch war wirklich Gottes Sohn.“ (Mk 15,39) Eine Glaubenswahrheit par excellence, Akklamation und Bekenntnis zur Gottheit Christi, dessen Sendung es ist, das Wort Gottes zur Erfüllung zu führen. Hier vollzieht sich der liturgische Akt, in dem der Tod – mehr noch, das Schweigen des Todes Christi – das Geheimnis der Gottheit des ewigen Wortes verkündet. Die Augen des Kosmos öffnen sich, und in der Unscheinbarkeit des Leibes Christi und im Skandal des Kreuzes betrachten sie die Erfüllung der Prophezeiung Jesajas: „Das Wort, das aus meinem Mund hervorgeht, kehrt nicht leer zu mir zurück.“ (Jes 55,11) Diese Offenbarung des Lebens ist Performativität des Wortes. Es ist das Wort, das aufbricht und seinen Keim offenlegt.

Das Wort, das aufbricht, damit die Menschheit seinen Grund schaue – das ist die Wahrheit: *Nyanwo*. Wenn die Liturgie des Kreuzes Öffnung auf die Universalität des Heils Gottes ist, dann erlangt durch die Augen des römischen Hauptmanns – eines Heiden, eines Fremden – die ganze Welt Zugang zur Betrachtung der Wahrheit, *Nyanwo*, des aufgebrochenen Wortes, *Xojoxo*, des fruchtbaren Wortes, des Wortes, das Leben trägt und schenkt. Die Liturgie des Kreuzes wird zum Ort der Erzählung und Neuerzählung des Geheimnisses des Heils, zum Ort, an dem der theologische Diskurs sich als Amen, als neuer Horizont des Lebens und der Erhöhung der Zerbrechlichkeit im Schweigen des Gekreuzigten formt.

Die Performativität wird zur Apokalypse – nicht zur Katastrophe, sondern zur Enthüllung: „Apo kalypsis heißt Enthüllung, heißt also soviel wie Offenbarung: revelatio. Offen liegt aber das Außen, verschleiert das Innen. Seele ist dieses Innen.“²³² Wenn die Liturgie des Kreuzes die Universalität des Heils öffnet, dann gelangt durch die Augen des Hauptmanns – Heide, Fremder – die ganze Welt zur Betrachtung der Wahrheit, *Nyanwo*, des aufgebrochenen Wortes, *Xojoxo*, des fruchtbaren Wortes, des Wortes, das Leben trägt und schenkt. Die Gestalten des Hauptmanns und Christi könnten zwei Mächte im Konflikt evozieren: das römische Reich, das über das Reich der Wahrheit triumphiert. Doch das Bekenntnis des Hauptmanns markiert im Gegenteil den freiwilligen Gehorsam der Welt gegenüber der ewigen Wahrheit: Jesus Christus.

²³² VON BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele, 3.

Das Wort, das sich im johanneischen *tetelestai* erfüllt, wird zum Ort der universalen Geschwisterlichkeit zwischen Gott und seiner Kreatur: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.“ (Joh 15,15) Helmut Jakob Deibl formuliert es treffend: „Was sich in Christus als Tiefendimension der Welt offenbart, ist gerade nicht ein Fahrplan einander kriegerisch ablösender Weltreiche, sondern die Dimension universaler Gastfreundschaft und die Überwindung feindlicher Trennung.“²³³ So wird die Liturgie des Kreuzes zum Ort der Erzählung und Neuerzählung des Geheimnisses des Heils. Christus, der intellektuelle Gemeinschaftsarbeiter par excellence, ist die letztgültige hermeneutische Achse, durch die die Schöpfung sich offenbart und erklärt, wie er gesagt hat: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6) Er trägt in sich die kosmische Anerkennung, in seinem ewigen *beraka*: Nitchè, Lobpreis der Herrlichkeit des Christus *totus, caput et corpus*²³⁴, des Hauptes und der Glieder, des Pleroma (vgl. Kol 1,19; 2,9). „Es ist vollbracht.“ (Joh 19,30) Das *tetelestai* wird zu Maranatha, eschatologischer Anruf – „Amen, komm, Herr“ (Offb 22,20) – und zu maran atha, Anruf der Gegenwart – „Der Herr ist da.“ (1 Kor 16,22) Im Amen durchdringen sich Alpha und Omega: Protologie und Eschatologie finden ihre Vollendung in Christus, wo das Schon und das Noch-nicht, die Gegenwart und die Zukunft des Universums sich begegnen.

Im Amen des Vaters erfüllt Gott sein Wort, dem Schicksal des Menschen nahe zu sein: Emmanuel, Gott-mit-uns, gegenwärtig im Herzen der existenziellen Zerbrechlichkeit des Menschen auf dem Weg zu seiner Vollendung, seinem *telos*, seinem letzten Horizont. Im fleischgewordenen Wort, Quelle und Gipfel jeder Vollendung, findet das Schicksal des Menschen Sinn und entkommt der doppelten Diktatur der Endlichkeit und des anomischen Todes, dieses Todes ohne Logos, geprägt von der Lüge: *Nuvu*, die kleine Sache, das unfruchtbare Wort, das nichtige Wort. Im Amen rekapituliert Gott die menschliche Geschichte und schreibt sie richtig herum, indem er das vollzieht, was Vattimo einen *Universalismus der Beobachtung zur Gastfreundschaft*²³⁵ nennt, das heißt einen Universalismus, der nicht auf Herrschaft gründet, sondern auf der Gastfreundschaft der Wahrheit, des Wortes, das aufbricht, damit es im Herzen der Menschheitsgeschichte unaufhörlich Tag werde.

²³³ Helmut Jakob DEIBL, *Menschwerdung und Schwächung. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*; 27.

²³⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2, in *Corpus Christianorum Series Latina* 39, Turnhout, Brepols 1956, 1265.

²³⁵ Vgl. VATTIMO, *Jenseits des Christentums*, München 2004, 138.

Abkürzungsverzeichnis

ABC	Éditions ABC (Paris)
Bd.	Band
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CILF	Conseil International de la Langue Française
EDICEF	Éditions du Centre International d'Études Francophones
e. Ü.	Eigene Übersetzung
JRAT	Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1965.
LThK ³	Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Walter Kasper u. a., Freiburg i. Br., 1993– 2001.
NEI	Nouvelle Éditions Ivoiriennes
NRT	Nouvelle Revue Théologique
PG	Patrologia Graeca
SC	Sources Chrétiennes

Bibliographie

- ADE, Édouard (Hg.), *Une expérience africaine d'inculturation*, vol. II, Cotonou 1991.
- , *Au-delà des idéologies, une christologie pour l'Afrique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 1/141 (2019), 45–65.
- , *Le Christ Héritier. Une esquisse africaine de christologie*, in: *Communio* 262–263/2 (2019), 173–183.
- ADOUKONOU, Barthélemy, *Conscience historique et développement*, Cotonou 1990.
- , *La question anthropologique dans la théologie africaine aujourd'hui*. (2.3.2017). URL: http://www.theologia.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/NotreDame_23032_017.pdf [Abruf: 7. 12. 2025].
- , *Le Sillon Noir. La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire*, in: VON BALTHASAR, Hans Urs (Hg.), *La Pauvreté*, *Communio* 1/5 (1986), 86–110.
- AGUESSY, Honorat, *Conflit des rationalités. Destinée et destination des recherches africanistes*, in: *Diogène* 202/2 (2003), 110–125.
- AITKEN, Anne-Marie, *L'inculturation, la diversité culturelle et la catéchèse*, in: *Lumen Vitae* 68/1 (2013), 75–86.
- AMBROISE, Bruno, *Les pouvoirs du langage. La contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*. (Sciences de l'Homme et Société). Université de Nanterre – Paris X, 2005.
- ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion. Fides quaerens intellectum*, in: *S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, Bd. I, hrsg. von F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1968 (Nachdruck der Ausgabe Seckau 1938).
- ASSMANN, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, 17–23.
- ASSOGBA, Yao, Jean-Marc Ela. *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999.
- ATHANASIUS VON ALEXANDRIA, *De incarnatione*, 54,3; PG 25,192.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2, in *Corpus Christianorum Series Latina* 39, Turnhout 1956.
- AUSTIN, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.
- BA, Amadou Hampâté, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris. *Présence Africaine*, 1972.
- , *Njeddo Dewal, la mère de la calamité*, Abidjan 1985.
- , *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Arles 1998.
- BAHR, Hans-Dieter, *Landschaft. Das Freie und seine Horizonte*, Freiburg i. Br., /München 2016.
- BATTLE, Michael, *The ubuntu theology of Desmond Tutu*, in: HULLEY, Leonard, u.a. (Hgg), *Archbishop Tutu. Prophetic witness in South Africa*. Cape Town 1996, 93–105.
- BAYART, Jean-François, *Entretien avec Jean-Marc Ela*, in: *Ders*, (Discours populistes, mouvements populaires), *Politique Africaine* 8 (1982), 113–118.
- BENEDIKT XVI, *Africae Munus*, Vatikan 2011.
- , *Deus Caritas est*, Rome 2005.

- , Generalaudienz, 30 mai 2012. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120530.html [Abruf: 7. 12. 2025].
- , *Spe salvi*, Vatikan 2007.
- , *Verbum Domini*, Vatikan 2010.
- BOFF, Leonardo, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985.
- BOBIN, Florence, Histoire africaine et acculturation. Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso), in: *Hypothèses* 13 (2000), 159–167.
- BOGNIAHO, Ascension, Littérature orale au Bénin. Essai de classification endogène des types de parole littéraire. In: *Éthiopiques* (Revue négro-africaine de culture et de philosophie) 46–47/4 (1987), 53–64.
- BOHLER, Dieter, „Ecce homo!“ (Joh 19,5) – ein Zitat aus dem Alten Testament. in: *Biblische Zeitschrift* 39/1 (1995), 104–108.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris 1982.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, Rôle de la parole dans l’adaptation au milieu, in: *Présence Africaine* 94 (1975), 84–105.
- CESAIRE, Aimé, *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris 1939.
- , *Lettre à Maurice Thorez*. Paris 1956.
- CHENU, Marie-Dominique, Les signes des temps, in: Karl RAHNER u.a., *L’Église dans le monde de ce temps. Constitution „Gaudium et spes“*. Commentaires du schéma XIII, Paris 1967, 96–116.
- CHILTON, Bruce, Amen, in: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, New Haven 1992.
- CIARCIA, Gaetano – NORET, Joël, Rhétoriques et pratiques de l’inculturation. Une généalogie morale des mémoires de l’esclavage au Bénin, in: *Gradhiva* (Revue d’anthropologie et d’histoire des arts) 8 (2008), 28–47.
- CONGAR, Yves, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris 1966⁴.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, éd. Bally & Sechehaye, Lausanne/Paris 1916.
- DE SOUZA, Isidore, Annoncer Jésus-Christ et libérer l’homme en Afrique et authenticité africaine, in: *Bulletin de l’Entraide Missionnaire* 4/17 (Décembre 1976), 163–188.
- DEIBL, Jakob Helmut, *Menschwerdung und Schwächung. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Wien 2008.
- , Interpretation und Bündnis. Anregungen von Klaus Heinrich und Gianni Vattimo für eine nicht fundamentalistische Re-Interpretation des christlichen Narrativs, in: *Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (JRAT) 2/2 (2016), 107–130.
- DERRIDA, Jacques, Signature, événement, contexte, in: *Ders* (Marge de la philosophie), Paris 1972, 365–393.
- DJOBOSSE, Abdou Maman, Mécanismes didactiques en tradition orale. Aspects de la chanson baatonu, *Mémoire de Maîtrise de Linguistique*, Cotonou 1992, 91–92.
- DOBRE, Dan – IFTIME, Alina, Les théories des actes de langage d’Austin et de Searle. Fondements pour une analyse. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewById/602614> [Abruf: 7. 12. 2025].

- DOMCHE, Étienne, Pour une théologie sous l'arbre, in: Études théologiques et religieuses 1 (1983), 5–8.
- DUMONT, Fernand, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien. Montréal 1987.
- BOULAGA, E. Fabien, La Crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie, Paris 1977.
- ÉGLISE DE MONGO, Les Communautés Ecclésiales de Base. URL: <https://eglisemongo.org/les-communautes-ecclesiales-de-base/> [Abruf: 7. 12. 2025].
- ELA, Jean-Marc, Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003.
- , Le cri de l'homme africain, Paris 1980.
- , Ma foi d'Africain, Paris 1985.
- , Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003.
- EZE, C. Emmanuel, The Problem of Knowledge, in AFRICAN PHILOSOPHY. AN ANTHOLOGY, The Example of Ifa“. Oxford 1998, 173–175.
- FANON, Frantz, Les damnés de la terre, Paris 1961.
- FOUCAULT, Michel, Dits et écrits. La fonction politique de l'intellectuel, Paris 1976, 109.
- FRANZISKUS, Evangelii Gaudium, Vatikan 2013.
- , Fratelli Tutti, Vatikan 2020.
- FUNDACIÓ VIVARIUM RAIMON PANIKKAR, Homeomorphic Equivalencies, (2025). URL: https://raimon-panikkar.org/?page_id=2365 [Abruf: 7. 12. 2025].
- GATES JR L, Henry, The Signifying Monkey. A Theory of African American Literary Criticism, New York 1988.
- GBEDJINOU, Rodrigue, La culture est de l'homme. L'homme est de Dieu. Hommage à Mgr Barthélemy Adoukonou (3. 11. 2025). URL: <https://www.beninintelligent.com/2025/11/03/la-culture-est-de-lhomme-lhomme-est-de-dieu-hommage-a-arthelemy-adoukonou/> [Abruf: 7. 12. 2025].
- GBOGBOU, Abraham, Pouvoir, efficacité et symbolisation de la parole incantatoire dans Le printemps de la liberté de Camara Nangala, in: Revue Hybrides (2024), 392–404.
- GERARDIN-LAVERGE, Mona, Performativité du langage et empowerment féministe, in: Publications de la Sorbonne. Philonsorbonne 11 (2016–2017), 93–193.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, Faust, London: Macmillan and Company, 1893.
- GUEDOU, Georges, Xó et gbè, langage et culture chez les Fon (Bénin), Société d'études linguistiques et anthropologiques, 1985.
- GUILLOT, Marie, Wittgenstein, Freud, Austin: voix thérapeutique et parole performative, in: Revue de Métaphysique et de Morale 2 (2004), 259–277.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Leçons sur la philosophie de l'histoire (1837). Übersetzung von GIBELIN, Julien. Bd.3 (aus der Mitarbeit von GILSON, Etienne). Paris 1998.
- HEINRICH, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel/Frankfurt am Main 1992.
- HOEFNAGELS, Harry, Demokratisierung der Kirchlichen Autorität, Wien 1969.

- HORNUNG, Erik, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971, 101–105
- HOUNTONDJI, Paulin J. (Hg), Démarginaliser, in: Ders., Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche, Paris 1994.
- , Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie, Paris 1977.
- , Des "Socrate" par milliers?, in: Diogène 283–284 (2023), 174–180.
- INOUE, Sylvia, Je rêve d'une théologie sous l'arbre. Une pédagogie de l'écoute et de l'action. in: MONGA, Célestin (Hg), Jean-Marc Ela. Une éthique de la transgression. Paris 2022, 157–170.
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, Sensus Fidei und Sensus Fidelium im Leben der Kirche, Bonn 2015.
- IRENÉE DE LYON, Trésors du Christianisme, Paris 2007.
- , Contre les hérésies, Livre IV, in: Sources Chrétiennes SC 100.2, Paris 1965.
- JOANNES PAULUS II, Ansprache beim Treffen mit den Bischöfen Kenias, (7. 5. 1980) URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800507_vescovi-kenya.html [Abruf: 7. 12. 2025].
- , Ecclesia in Africa, Vatikan 1995.
- , Redemptoris Missio, Vatican 1990.
- JUSTIN MARTYR, Apologia I, 44–46, nach der Ausgabe und Übersetzung von Charles Munier, Freiburg i. Br., 1995.
- KAKPO, Mahougnon, Entre mythes et modernité. Aspects de la poésie négro-africaine d'expression française, Paris Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- , L'Iroko. L'Arbre de vie dans la mystique Vodun, Cotonou 2017.
- KANE, Cheikh Amidou, L'aventure ambiguë, Paris 1961.
- , Les gardiens du temple, Paris 1996.
- KASPER, Walter, Gottes Zeit für Menschen. Besinnungen zum Kirchenjahr, Freiburg i. Br. 1978.
- KAUFMAN, Angela, What Does Saying Ase or Ashe Signify Spiritually? (àṣẹ Yoruba), DigestFromExperts, (8 octobre 2024). URL: <https://digestfromexperts.com/3579/ase-spiritual-meaning-what-does-saying-ase-or-ashe-mean-spiritually-a%e1%b9%a3e-yoruba/> [Abruf: 7. 12. 2025].
- KERN, Walter u.a. (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie (4. Traktat theologische Erkenntnislehre), Freiburg i. Br. u.a. 1988.
- KOEHLER, Ludwig, u. a., Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Leiden: Brill, 2000), 64; Bruce Chilton, „Amen”, in The Anchor Yale Bible Dictionary. Bd.1. New Haven 1992.
- KÜNG, Hans, Christ sein, München 1974.
- LABATUT, Roger, La parole à travers quelques proverbes peuls du Fouladou (Sénégal), in: Journal des Africanistes 57/1–2 (1987), 67–75.
- LADO, Ludovic, Cultures hybrides, identités multiples. Repenser l'inculturation en Afrique, in: Études 404/4 (2006), 452–462.

- LEVINAS, Emmanuel, *Totality and Infinity. An essay on exteriority*, Pittsburgh 1969.
- LISAPO, Ya Kama, L'origine africaine du terme « Amen ». URL: <https://lisapoyakama.org/dou-vient-le-terme-amen-des-religions-dites-revelees/> [Abruf: 7. 12. 2025].
- LOMBARDI, Riccardo, *Kirche hat Zukunft. Das Konzil leben. Übungskurs für die christliche Gemeinschaft*, Rottweil 1972.
- MAGER, Robert, L'évangile au risque des cultures. La réponse chrétienne, in: *Laval théologique et philosophique* 62/1 (février 2006), 45–65.
- MAGUREANU, Anca, *La structure dialogique du discours*, Bucarest 2008.
- MALIKI, Angelo, *Bonheur et souffrance chez les Peuls*, Paris 1984, 37–38.
- MANA, Ka, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris u.a 1994.
- MANNIS, Frederic, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, Bologna 1996.
- MANOUVRIER, Marine, *La controverse Derrida/Searle autour de la théorie des actes de langage*, Bruxelles 2010.
- MATORY, J. Lorand, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro Brazilian Candomblé*, Princeton 2005.
- MBITI S. John, *African Religions and Philosophy*, London 1969.
- MENDO ZE, Gervais, *La prose romanesque de Ferdinand Oyono. Essai de stylistique textuelle et d'analyse ethno-structurale*, Paris 1984.
- MERMOUD, Mathieu, *La Parole magique. Étude sur la performativité*, Lausanne 2003.
- MERSCH, Dieter, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2002.
- MESSI, M. Engelbert, *L'Indifférence religieuse dans certaines sociétés négro-africaines d'hier et d'aujourd'hui. Étude ethno-sociologique et théologique*, (thèse de doctorat). Paris 1990, 165–166.
- , *Le christianisme peut-il mourir en Afrique?* Paris 1997.
- METZ, Johann Baptist, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris 1979.
- MEWIKWENDO, *Le Vodun en débat. Propositions pour un dialogue*, Cotonou 1992.
- MOLTMANN, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- MUKA, Jean R., Être ou ne pas être. Le combat pour la vie du père Engelbert Mveng (4. 5. 2020). URL: <https://www.adista.it/articolo/63449> [Abruf: 7. 12. 2025].
- MULAGO, Vincent, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, in: *Des prêtres noirs s'interrogent*, 1956.
- MUSOPERO, Overson, *Care Democracy in Social Work Practice: The Novel Contribution of Ubuntu*, in: MAYAKA, Bernard u.a. (Hg.), *The Ubuntu Practitioner: Social Work Perspectives*, Rheinfelden 2023, 31–55.
- MVENG, Engelbert (Hg.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris 1987.
- , *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris 1985.
- NYAMITI, Charles, *Studies in African Christian Theology*, Eldoret 1994.

- OKAMBA, Emmanuel, Le processus d'acculturation en Afrique. Les vertus de la palabre focale au service de l'entreprise. in: Cahiers des Sciences Humaines 30/4 (1994), 731–748.
- OSEI, O. Kwame, u.a, The Origin of the Word Amen: Ancient Knowledge the Bible has Never Told, Accra 2020.
- PAULME, Denise, La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains, Paris 1976.
- PAULUS VI, Célébration eucharistique en conclusion du symposium des évêques d'Afrique. Homélie du Saint-Père Paul VI, 31 juillet 1969. URL: https://www.vatican.va/content/paulvi/fr/homilies/1969/documents/hf_pvi_hom_19690731.html [Abruf: 7. 12. 2025].
- , Populorum Progressio, Vatican 1967.
- PAVANELLO, Mariano, L'événement et la parole. La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines. Le cas des Nzema, in: Cahiers d'Études Africaines 18/3 (1971), 461–481.
- PENOUKOU, Efoe-Julien, Églises d'Afrique: propositions pour l'avenir, Paris 1984.
- RAHNER, Karl, Gegenwart des Christentums, Einsiedeln 1963.
- , Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br., 1972.
- , Vom Glauben inmitten der Welt, Freiburg i. Br., 1961.
- RAHNER, Karl – FRIES, Heinrich (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung, München 1981.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (Hgg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br., 2002.
- RATZINGER, Joseph, Das neue Volk Gottes, Paris 1971.
- , Licht, das uns leuchtet. Besinnungen zu Advent und Weihnachten, Freiburg i. Br., 1978.
- , Zeitfragen und christlicher Glaube, Würzburg 1983, 61–62.
- ROGUET, Aimon-Marie, Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises, La Maison-Dieu 96 (1968), 7–24.
- SACHNINE, Michka, Ifá sait la parole, l'histoire, les proverbes, in: Journal des Africanistes 57/1–2 (1987), 161–173.
- SADJI, Abdoulaye, Maïmouna, Paris 1958.
- SCHILLEBEECKX, Edward, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Bilthoven 1971.
- , Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br., 1990.
- SCHNACKENBURG, Rudolph, Deutet die Zeichen der Zeit, Freiburg i. Br., 1976.
- SEARLE, John R., A Classification of Illocutionary Acts, in: Language in Society 5/1 (1976), 1–23. URL: <http://www.jstor.org/stable/4166848> [Abruf: 25. 12. 2025].
- SCHMIDT, E. Bettina, Axé as the cornerstone of Candomblé philosophy and its significance for an understanding of well-being (bem estar), in Religious Studies 61 (2025) 453–465.
- SENGHOR, Léopold Sédar, L'Esthétique Négro-africaine, in: Diogène 16 (1956), 23–43.

- , Vorwort, in: DIOP, Birago, Les nouveaux contes d'Amadou Coumba, Paris 1958.
- SOYINKA, Wole Myth, Literature and the African World, Cambridge 1976.
- SYNODE EXTRAORDINAIRE POUR LE VINGTIEME ANNIVERSAIRE DE LA CLOTURE DU CONCILE VATICAN II, Rapport final voté par les Pères, 7 décembre 1985, in: La Documentation catholique 83 (1986).
- TABARD, René, Religions et cultures traditionnelles africaines. Un défi à la formation théologique, in: Théologies africaines 84/2 (2010). URL: <https://journals.openedition.org/rst/346> [Abruf: 25. April 2025].
- THEODOR, Micha– ALBECK, Chanoch (Hgg.), Midrasch Devarim Rabba. Wahrman Books, Jerusalem 1966.
- TCHONANG, Gabriel, Brève histoire de la théologie africaine, in: Théologies africaines 84/2 (2010). URL: <https://journals.openedition.org/rst/346> [Abruf: 7. 12. 2025].
- THOMAS VON AQUIN, Commentary on the Gospel of St. John, Übers. WEISHEIPL A. James. (Kap. 1–7) –Fabian R. LARCHER (KAP. 8–21). Lect. 1, nn. 35–37. Albany, N.Y.: Magi Books, 1998. URL: <https://www.fisheaters.Com/srpdf/aquinas-commentaryonthe-gospelofstjohn.pdf> [Abruf: 7. 12. 2025].
- TRIMIJOPILOS, Dimitrios, Amen... the creation of the Creator, Academia.edu, 2014, 3. URL: https://www.academia.edu/7189733/_Amen_the_creation_of_the_Creator [Abruf: 7. 12. 2025].
- VATTIMO, Gianni, Die transparente Gesellschaft, Wien 1992.
- , Jenseits des Christentums Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004.
- VIGNONDE, Jean-Norbert, Roger Gbégnonvi?! Mais jusques à quand?, (26. 6. 2024). URL: <https://lanationbenin.bj/societe/roger-gbegnonvi-mais-jusques-a-quand> [Abruf: 7. 12. 2025].
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1982.
- , Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1982.
- , Theodramatik II/2, Freiburg i. Br., 1988.
- , Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Band 1. Der deutsche Idealismus, Freiburg i. Br., ³1998.
- WIEDENHOFER, Siegfried, Theologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK³), Bd. 9, 1435–1444.
- YAO, P. Konan, Le conte africain, une voie de socialisation par les interdits, in: Akofena 9/2 (September 2023), 259–268.
- ZACKA, Jimi, Anthropologie de la parole dans deux figures de rhétorique : oralité africaine et discours de Milet en Actes 20.17-37. Approche d'une analyse comparative. URL: https://www.academia.edu/30099965/Anthropologie_de_la_Parole_dans_deux_figures_de_rh%C3%A9torique_Oralit%C3%A9_Africaine_et_Discours_de_Milet_en_Actes_20_17_37 [Abruf: 7. 12. 2025].
- ZOLA, Émile, J'accuse, in: L'Aurore, 1898.
- ZUNDEL, Maurice, Le problème que nous sommes, Paris 2000.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, in: Karl RAHNER– Herbert VORGRIMLER, (Hgg.), Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg i. Br., 1996.

Abstrakt

Diese Forschung untersucht die Performativität des Wortes in der afrikanischen Tradition des Palaverbaums als hermeneutischen Rahmen für eine kontextualisierte Neubetrachtung der johanneischen Christologie. Sie ist in der Theologie des Palaverbaums verankert, die Jean-Marc Ela als den „Schrei des afrikanischen Menschen“ beschreibt – eine kontextuelle Theologie, die auf Leid, Hoffnungen und Würdekämpfe achtet. In dieser Perspektive werden das Wort, die Gemeinschaft und die Vermittlung des Gemeinschaftsintellektuellen zu theologischen Orten. Die Studie gliedert sich um folgende Frage: Wie eröffnet die Performativität des Wortes, wie sie sich im afrikanischen rituellen Universum und in der Vermittlung des Gemeinschaftsintellektuellen entfaltet, eine christologische Hermeneutik, in der Christus als Erfüllung des performativen Wortes erscheint – vom afrikanischen Amin/Nitchè/Amen bis zum johanneischen *tetelestai*, „Es ist vollbracht“ (Joh 19, 30)?

In der afrikanischen Tradition ist das Wort die Matrix der Person, schöpferischer Akt und zeugende Kraft. Aus dieser zeugenden Kraft bezieht es seine Performativität, insofern das Gesagte Wirklichkeit wird und Gestalt annimmt. Getragen vom Gemeinschaftsintellektuellen übernimmt es eine Funktion der Regulierung, des Gedächtnisses und der Sinnstiftung und verortet Individuum und Gemeinschaft in einem gemeinsamen Bedeutungsraum. Im Dialog mit dieser Anthropologie des Wortes als zeugende Kraft analysiert die Studie die Dynamik des fleischgewordenen Wortes im Johannesevangelium, in dem Jesus das Wort ist, das sich im heilshaften Ereignis verwirklicht.

Die zentrale Hypothese lautet, dass die Konvergenz dieser beiden Performativitätsregime ermöglicht, das *tetelestai* als endgültige Erfüllung des performativen Wortes zu verstehen. Durch die Verbindung der afrikanischen Vokabeln Amin/Nitchè/Amen mit der johanneischen Vollzugsformel zeigt diese Forschung eine kontextualisierte Christologie auf, die in der Theologie des Palaverbaums verwurzelt ist — wo sich die Solidarität Christi als die Übernahme des Schreis des afrikanischen Menschen und der menschlichen Geschichte manifestiert — und in der Performativität des Wortes sowie in der Dynamik der Erfüllung gründet.

Abstract

This research examines the performativity of the word in the African tradition of the palaver tree as a hermeneutical framework for a contextualized rereading of Johannine Christology. It is grounded in the theology of the palaver tree, which Jean-Marc Ela describes as the “cry of the African person,” a contextual theology attentive to suffering, aspirations, and struggles for dignity. In this perspective, the word, the community, and the mediation of the community intellectual become theological loci. The study is structured around the following question: how does the performativity of the word, as it unfolds within the African ritual universe and through the mediation of the community intellectual, open a christological hermeneutic in which Christ appears as the fulfillment of the performative Word—from the African Amin/Nitchè/Amen to the Johannine *tetelestai*, “It is accomplished” (Jn 19, 30)?

In the African tradition, the word is the matrix of the person, a creative act and a generative power. From this generative power it derives its performance, in the sense that what is spoken becomes real and takes form. Carried by the community intellectual, it assumes a function of regulation, memory, and meaning-making, inscribing both the individual and the community within a shared horizon of significance. In dialogue with this anthropology of the word as generative power, the study analyzes the dynamics of the incarnate Word in the Gospel of John, where Jesus is the Word that realizes itself in the salvific event.

The central hypothesis is that the convergence between these two regimes of performativity makes it possible to understand the *tetelestai* as the ultimate fulfillment of the performative Word. By linking the African vocables Amin/Nitchè/Amen to the Johannine gesture of fulfillment, this research highlights a contextualized Christology rooted in the theology of the palaver tree — where the solidarity of Christ is manifested as the assumption of the cry of the African person and of human history — and grounded in the performativity of the word and the dynamics of fulfillment.