

Kirche als Familie Gottes.

Zur Wiederentdeckung eines ekklesialen Modells in Afrika

von Claude Ozankom

Die Wirksamkeit der kirchlichen Botschaft in die Welt hinein hängt in entscheidendem Maße davon ab, wie sehr es der Kirche gelingt, Formen zu entwickeln, in denen der christliche Glaube auch in nicht-europäischen Räumen inkulturiert werden kann. Der damit gegebenen Herausforderung stellt sich der afrikanische Katholizismus, indem er die Kirche aus einem genuin afrikanischen Verständnis heraus als Familie Gottes erklärt hat.¹ Wie dieser ekklesiologische Entwurf theologisch zu würdigen und zu realisieren ist, zeigt der vorliegende Beitrag auf.

1. Die Herausforderung

Zu den wesentlichen Folgen des Übertritts des Christentums in nicht-europäische Kulturräume zählt die Erkenntnis, dass die Verwirklichung der kirchlichen Sendung in engem Zusammenhang damit steht, ob und wie die Kirche bereit ist, auf die neuen Kontexte zu achten. Mit Blick auf die Situation des afrikanischen Kontinents bedeutet dies vor allem: Die Kirche kann ihren Auftrag am ehesten realisieren, wenn sie sich der Herausforderung stellt, die zum einen durch die Situation der Krise gekennzeichnet ist, mit der man die Befindlichkeit des schwarzen Kontinents gegenwärtig umschreiben kann, und zum anderen durch die Kritik, mit der man in Afrika gegenwärtig Lehre und Praxis der Kirche begegnet.

1.1 Eine Situation der Krise

Gegenwärtig wird das Leben der Menschen in Afrika durch die Erfahrung einer als tiefgehend empfundenen Krise bestimmt. Denn im Zuge einer durch Sklavenhandel, Eroberung und Kolonialismus geprägten Begegnung zwischen Afrika und Europa befinden sich die Menschen letztlich in einer Situation, die man plakativ als „Zustand der Orientierungslosigkeit“ bezeichnen kann. Zum einen stellen die herkömmlichen Traditionen nicht länger die alleinige Quelle dar, mit deren Hilfe man den Anforderungen einer modernen

¹ Die lehramtliche Kennzeichnung der Kirche als Familie Gottes erfolgte durch die Afrika-Sondersynode von 1994. Einen Überblick über die Geschichte und die Dokumente dieser Synode bieten u.a. an: Maurice Cheza, Henri Deroitte, René Luneau (Hg.). *Les évêques d'Afrique nous parlent. 1969–1992. Documents pour le synode africain*, Paris 1992; Maurice Cheza (Hg.), *Le synode africain, Histoires et textes*, Paris 1996; René Luneau, *Paroles et silences du synode africain (1989–1995)*, 1997; *L'Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe vom 10. Juni 1994. Gleichwohl muss eingeräumt werden, dass sich die ekklesiologische Konzeption Kirche als Familie Gottes nicht nur der Initiative der Teilnehmer an der Afrika-Sondersynode von 1994, sondern auch der Mitwirkung vieler Gläubiger verdankt, die mehrheitlich, als Antwort auf die *Lineamenta*, das Bild der Kirche als Familie Gottes für die Vermittlung der Ekklesiologie im afrikanischen Kontext befürwortet haben.

Existenz gerecht werden kann. Zum anderen fühlen sich die meisten Afrikaner der neuen Lebensweise euro-amerikanischer Provenienz nicht gänzlich zugehörig.² Präzisierend kann man sagen: Mit einer nicht mehr alles tragenden Tradition „im Rücken“ und angesichts einer importierten, aufoktroyierten neuen Kultur, deren Aneignung nicht in Sicht ist, gibt es so etwas wie ein Nebeneinander nicht integrierter Systeme und Institutionen, die die Organisation des individuellen und des sozialen Lebens in den afrikanischen Gesellschaften seit der Kolonialära bestimmt. Aus dieser Dualität (im Sinne von Gleichzeitigkeit der Systeme europäischer und afrikanischer Herkunft) erwächst eine Situation des „zwischen den Stühlen Sitzens“ (zwischen afrikanischer Überlieferung und euro-amerikanischer Modernität).

Das so umschriebene Klima der Krise wird dadurch verschärft, dass sich der afrikanische Kontinent gegenwärtig vor neue Aufgaben (Naturkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen, Seuchen, Armut, Bevölkerungsexplosion, sozio-ökonomische Misere, Diktatur, Nepotismus usw.) gestellt sieht, deren Bewältigung noch nicht erfolgsversprechend in Gang gekommen ist.

1.2 Die aktuelle Kirchenkritik

In engem Zusammenhang mit dieser Situation der Krise, die zweifelsohne eine ernst zu nehmende Anfrage an die Realisierung der kirchlichen Sendung darstellt, gibt es eine Kirchenkritik, als deren Eckdaten die Verquickung von Kolonialismus und Evangelisierung sowie der Neokolonialismus in Verdacht stehen.³

Für die Behauptung, dass sich Kirche im afrikanischen Raum nicht mehr legitimieren lässt, beruft man sich zunächst auf den engen Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Missionierung. Damit ist die Tatsache gemeint, dass die Kolonialpläne der europäischen Mächte⁴ jene Rahmenbedingungen schufen, in denen sich das Werk der Evangelisierung vollzog⁵. Dazu gehört auch der Umstand, dass in manchen Gegenden die Missionare Aufgaben übernahmen, die den Unterschied zwischen Kirche und Kolonialverwaltung nicht mehr erkennen ließen.⁶ Wesentlich in diesem Zusammenhang aber ist: Bei der vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhebenden Missionierung ging man von einem allgemeinen „zivilisatorischen“ Auftrag aus. Die Menschen in Afrika sollten nicht nur den christlichen Glauben so übernehmen, wie es den Europäern vertraut war,

² Vgl. Claude Ozankom, *Herkunft bleibt Zukunft. Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*, Berlin 1998, 182.

³ Dies bedeutet nicht, dass die übliche Kirchenkritik nicht gilt. Gleichwohl geht es hier darum, das Augenmerk auf die besondere Situation des afrikanischen Kontinents zu lenken.

⁴ Vgl. zur Aufteilung Afrikas zugunsten der Kolonialpläne der europäischen Mächte, deren Grundstein auf der Berliner Kongo-Konferenz – von November 1884 bis Februar 1885 – gelegt wurde, u.a. Georg Königk, *Die Berliner Kongo-Konferenz 1884–1885. Ein Beitrag zur Kolonialgeschichte Bismarcks*, Essen 1938; Ruth Weiss/Hans Mayer (Hgg.), *Afrika den Europäern! Von der Berliner Kongokonferenz 1884 ins Afrika der neuen Kolonisation*, Wuppertal 1984.

⁵ Dazu zählen: Eine flächendeckend arbeitende Kolonialverwaltung, das Verbot des Sklavenhandels und die Verbesserung der Infrastruktur.

⁶ Vgl. Bénézet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1985, 48ff.

sondern sie sollten auch deren Lebensweise als „way of life“ par excellence adoptieren.⁷ Aufgrund dieses engen Zusammenhangs mit der Europäisierung ist das Werk der Evangelisierung der schärfsten Rechtfertigungsprobe ausgesetzt. Kennzeichnend für diese Kritik am Christentum ist gegenwärtig der Neokolonialismus-Verdacht. Dieser entstammt der Bewegung zum Schutz der afrikanischen Kulturen vor Entfremdung und zunehmender Verwestlichung.⁸ Man verdächtigt die christliche Botschaft als Fremdkörper und Instrument der Europäisierung und sucht daher angesichts einer skeptisch bis ablehnenden Haltung der Europäer gegenüber den afrikanischen Kulturen den Menschen in Afrika zu mehr „Dignität“ zu verhelfen.⁹ Damit geht eine „Back-to-the-roots-Bewegung“ einher, die ein Wiederbeleben der traditionellen afrikanischen Religiosität einschließt, sowie das Bestreben, den Generationen der postkolonialen Ära und der Weltöffentlichkeit das eigene kulturelle Erbe zu erschließen.¹⁰

Demgegenüber erhebt der christliche Glaube den Anspruch, dass das Christentum nicht auf eine bestimmte Kultur reduziert werden könne. Infolgedessen kann es keine schroffe Entgegensetzung zwischen afrikanischen Traditionen und Christentum geben. Für Theologie und Glaube erwächst daraus die Aufgabe, diesen Selbstanspruch im afrikanischen Verstehenshorizont zu begründen und in die Praxis umzusetzen.

Die Lösung liegt m.E. dort, wo ein Reden von der in Jesus erfahrbar gewordenen Nähe und Treue Gottes zu den Menschen gefunden wird, das einen Zugang in afrikanische Denk- und Erfahrungsmuster ermöglicht. Diese Möglichkeit bietet gegenwärtig das Verständnis der Kirche als Familie Gottes an, das die Afrika-Sondersynode von 1994 zum ekklesialen Modell im afrikanischen sozio-kulturellen Kontext erklärt hat. Ein Zweifaches konnte hier deutlich gemacht werden, nämlich zum einen, dass es verschiedene Möglichkeiten des Heimischwerdens des Christentums in den verschiedenen Kulturen gegeben hat und gibt, zum anderen, dass das europäische Verständnis des christlichen Glaubens weder einheitlich noch als einziger Maßstab hingestellt werden kann.¹¹ Am Modell Kirche als Familie Gottes soll nun näherhin gezeigt werden, ob und inwieweit die afrikanische „Anthropozentrik“ die Rolle eines Horizontes erfüllen kann, auf dem sich

⁷ An dieser Stelle sei angemerkt, dass es durchaus Missionare gab, die darum bemüht waren, die Kulturen Afrikas zu würdigen. Hierzu gehört der belgische Franziskaner Placide Tempels, der als Missionar im damaligen Belgisch-Kongo, den entscheidenden Anstoß zur Frage nach einer afrikanischen Philosophie und Theologie gab. Dennoch vermochten er und andere Gleichgesinnte es nicht, den „Eurozentrismus“ entscheidend zu entkräften.

⁸ Zu den Autoren, die die Zerstörung der Kulturen Afrikas durch die christliche Missionierung kritisieren, zählen u.a.: Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris 1956; Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris 1956; Cheik Hamidou Kame, *L'aventure ambiguë*, Paris 1961; Stanlake Samkange, *On trial for my country*, London 1966.

⁹ Die erste namhafte Bewegung, die dieses Ziel verfolgte, ist die „Négritude“, die im Paris der dreißiger Jahre durch Aimé Césaire, Léon Damas und Léopold Sédar Senghor initiiert wurde.

¹⁰ Eine Bewegung, die dem eigenen Selbst- und Weltbild zu mehr Relevanz für das Leben der Menschen im Afrika des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts verhelfen will, ist z.B. die sogenannte „Recours à l'authenticité“, die von Mobutu, dem damaligen Staatspräsident von Zaire (heute: Kongo) initiiert wurde. Aber wie viele „von oben“ verordnete „Ideologien“ erfüllte diese Bewegung die Hoffnung nicht, die sein Verfechter in sie gesetzt hatte.

¹¹ Vgl. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981, 282ff.

christlicher Glaube und afrikanisches Lebensideal fruchtbringend für beide Pole begegnen können.

2. Kirche als Familie Gottes?

Die Afrika-Sondersynode von 1994¹² hat die Kirche als Familie Gottes zu der für den afrikanischen Kulturraum besonders passenden Bestimmung der Kirche erklärt.¹³ Damit dieses ekklesiologische Modell angemessen gewürdigt werden kann, soll nun zunächst nach der Relevanz des Familienbegriffs für das Leben der Menschen im zeitgenössischen Afrika gefragt werden, bevor die theologischen Argumente untersucht und die Konkretisierungsmöglichkeiten skizziert werden können.

2.1 Der afrikanische Begriff der Familie

Die Großfamilie ist der normale Lebensraum der meisten Menschen in Afrika. Sie ist die Gemeinschaft von Menschen, die durch ein oft weit verzweigtes Beziehungsgefüge miteinander verwandt sind. Zur Familie gehört man durch Geburt, Heirat, Blutspakt¹⁴ und Adoption. In der Regel umfasst eine afrikanische Familie eine beachtliche Anzahl von Menschen, die auf verschiedenen Ebenen, gleichsam in mehreren konzentrischen Kreisen, miteinander durch einen gemeinsamen Vorfahren verbunden sind. Die Großfamilie ist zweidimensional angelegt. Sie erstreckt sich sowohl auf die Lebenden wie auch auf die Verstorbenen. Zwischen diesen und jenen Mitgliedern der Großfamilie besteht eine wechselseitige Beziehung. Danach kann das Leben der Hinterbliebenen am ehesten gelingen, wenn sie den Verstorbenen die Ehre erweisen und ihr Vermächtnis beherzigen. Ebenso haben die Toten Einfluss auf das Leben der Nachfahren. Ihr Glück ist es, im Ge-

¹² Die Sondersynode für Afrika von 1994 weist eine Vorgeschichte auf. Denn im Anschluss an ein Treffen afrikanischer Studenten in Freiburg (Schweiz) von 1962 und vor allem aber seit dem Kolloquium von Abidjan (Elfenbeinküste) im Jahre 1977, war der Wunsch nach einem „afrikanischen Konzil“ im afrikanischen Katholizismus deutlich zu vernehmen. Vgl. dazu Julius Folo Kafuti, *Konzil oder Synode? Die Spezialversammlung der Bischöfe für Afrika*, Regensburg 1997, 20ff.

¹³ Das Eintreten dieser Synode für das Modell Kirche als Familie Gottes zeichnet sich schon am Anfang der Beratungen ab. Denn schon am ersten Sitzungstag hält Kardinal Hyacinthe Thiandoum (Erzbischof von Dakar/Senegal) fest: „Ein besonders treffendes und bezeichnendes Bild von dem, was Evangelisierung bedeutet, ergibt sich dann, wenn man sie als Auferbauung der Familie Gottes auf Erden betrachtet. Dieser Begriff, der oft in den Antworten auf die *lineamenta* erwähnt wird, hat tiefe Wurzeln in unserer afrikanischen Kultur. Er beinhaltet auch die tiefen christlichen und afrikanischen Werte wie Gemeinschaft, Brüderlichkeit, Solidarität und Frieden. In einer echten afrikanischen Familie teilt man ja Freuden, Schwierigkeiten und Prüfungen in vertrauensvollem Gespräch miteinander. Da die ganze Menschheit zusammen eine Art Familie Gottes bildet, weitet dieses Bild auch die Evangelisierung aus auf ihre universalen Dimensionen: Alle Völker und alle Menschen sollen als bewußte Mitglieder oder vom Heiligen Geist bewegt in den Schoß dieser Großfamilie aufgenommen werden. Dies zusammenfassend möchte ich noch einmal sagen, daß Gott durch das Evangelium seine Familie aufbaut, denn die Evangelisierung lädt die Menschheit ein, am Leben der Dreifaltigkeit teilzunehmen, es ruft sie auf, durch den Sohn im Heiligen Geist zum Vater zurückzukehren, ‚damit Gott herrscht über alles und in allem‘ (1 Kor 15,28).“ Kardinal Hyacinthe Thiandoum, *Einführungsbericht „Relatio ante disceptationem“*. In: *L'Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe vom 27. Mai 1994, Nr. 3.

¹⁴ Vgl. hierzu, Vincent Mulago, *Le pacte du sang et la communion alimentaire, pierres d'attente de la communion eucharistique*. In: Alioune. Diop (Hg.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, 171–187.

dächtnis der noch auf Erden Weilenden „präsent“ und damit in einem gewissen Sinne „lebendig“ zu sein.

Die Frage drängt sich auf: Hat dieser Familienbegriff für das Leben der Menschen im zeitgenössischen Afrika noch Relevanz?

Erstens ist darauf hinzuweisen, dass das traditionelle Familienverständnis seit der Begegnung mit Europa tiefgreifende Veränderungen erfahren hat und noch erfährt. So kann z.B. im Zuge von Verstärkung, verbunden mit der Einführung neuer Organisationsweisen des sozio-ökonomischen Lebens, die Solidarität unter den Mitgliedern der Großfamilie nicht mehr in der herkömmlichen Art und Weise praktiziert werden. Genauer: Aufgrund der Wohnverhältnisse in den Städten und des monetären Wirtschaftssystems verfügen viele Menschen nicht mehr über den notwendigen Spielraum, um sich um ihre Angehörigen zu kümmern. Infolgedessen müssen für die Praxis der Solidarität neue Formen gefunden und erprobt werden.

Zweitens ist auf die Stellung des Individuums innerhalb der afrikanischen Großfamilie einzugehen, die nicht unproblematisch ist. Denn geht man davon aus, dass der einzelne Mensch nach traditioneller afrikanischer Auffassung nur innerhalb der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen kann, so ist ein Übergewicht des sozialen Gefüges gegenüber den einzelnen Menschen unverkennbar. In engem Zusammenhang damit stehen die überlieferten Institutionen, die tendenziell zum Erstarren neigen und die ursächlich dafür sind, dass v.a. junge Menschen, auf der Suche nach mehr Freiheit und Selbstverwirklichung, ihr traditionelles Lebensmilieu verlassen. Mit J. M. Ela kann man resümieren: „Zu den Gründen, die den Zustrom der Jugend in die Städte begünstigen, muß man das Gewicht mancher Traditionen zählen [...]. Der Druck einer ‚Greise-Gesellschaft‘, in der sich einige traditionelle und administrative Autoritäten als blutrünstige Tyrannen aufführen, ruft das Bedürfnis nach Eigeninitiative und Autonomie in einem sozialen Umfeld hervor, das eigene Kriterien hat. Die Ablehnung von Veränderungen seitens der älteren Generationen begünstigt Konflikte mit den Jüngeren, die dem Wandel gegenüber aufgeschlossen sind. Ebenso veranlassen einige Glaubenspraktiken, die den kritischen Geist hemmen und eine Bremse für den Fortschritt sind, junge Menschen dazu, ihre Dörfer zu verlassen.“¹⁵

2.2 Zum Begriff Kirche als Familie Gottes

Wenn die Afrika-Sondersynode Kirche als Familie Gottes umschreibt, erfindet sie damit nicht etwas Neues, sondern nimmt mit Entschiedenheit ein theologisches Gedanken-gut auf, dessen Wurzeln bis ins NT zurückreichen.¹⁶ Gleichwohl wird der Begriff „Familie“ erst in der Väterzeit explizit zum Topos ekklesiologischer Reflexion. So begegnet u.a. in den Homilien von Johannes Chrysostomos eine „Spiritualität“ der Familie als Hauskirche; Augustinus stellt die Rolle des *pater familias* insofern in die Nähe des

¹⁵ Jean-Marc Ela, *La ville en Afrique noire*, Paris 1983, 38–39. (Übers. Claude Ozankom). Vgl. dazu auch Achille Mbembe, *Les jeunes et l’ordre politique en Afrique*, Paris 1985, 20ff.

¹⁶ Vgl. 1 Tim 3, 15.

Dienstes des Bischofs, als es beiden obliegt, über die Gewährleistung des rechten Glaubens in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich zu achten.¹⁷

Auffällig ist nun, dass die Sprechweise von Kirche als Familie Gottes danach keine Rolle mehr spielt und erst durch das Zweite Vatikanische Konzil rezipiert wird, wo sie in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ (Art. 6; 28; 51), in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“ (Art. 32; 40), im Dekret über den Ökumenismus „*Unitatis Redintegratio*“ (Art. 2; 4), im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „*Ad Gentes*“ (Art. 1) und im Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum Ordinis*“ (Art. 6) zur Anwendung kommt.¹⁸

Aufs Ganze gesehen muss aber festgehalten werden, dass im Gegensatz zu den anderen ekklesialen Modellen wie Volk-Gottes, *Communio*, Sakrament usw. der Gedanke der Kirche als Familie Gottes sowohl in der kirchlichen Weltöffentlichkeit wie auch in der nachkonziliaren Theologie eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat. Im Unterschied dazu lässt sich im afrikanischen Raum (besonders ab den sechziger Jahren) ein Suchen beobachten, das vom Bemühen geleitet war, die Praxis und die Lehre von Kirche ganz vom Bild der Kirche als Familie Gottes her zu sehen. Dazu seien einige Daten angeführt.

Schon im Jahre 1962 tritt P. Tempels für die „Jamaa“ (=Familie) als die Grundstruktur ein, die für die Pfarrgemeinde im afrikanischen sozio-kulturellen Kontext am besten geeignet ist.¹⁹ In diesem Sinne zählen auch die Bischöfe von Burkina-Faso (früher: Ober-Volta) in ihrer Osterbotschaft vom April 1977 zu den Prioritäten ihrer Kirchen die Notwendigkeit, „auf jeder Ebene die Strukturen der Kirche als Familie Gottes“²⁰ in diesem Land zu verwirklichen.²¹ Ähnlich heißt es im sogenannten „*Instrumentum laboris*“ von 1993: „Unter den Bildern, die in der dogmatischen Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* aufgezählt werden, ist das Bild der Kirche als Familie (=Haus) Gottes ... für Afrika am besten geeignet [...]. Die Afrikaner könnten das Mysterium der Kirche als *Communio* leben und leicht konkrete Erfahrungen damit machen, wenn man die afrikanischen Familienkonzepte mehr zur Geltung bringen würde...“²² Diese Äußerung ist insofern bedeutsam, als sie den anthropologischen Hintergrund für den besonderen Stellenwert des Verständnisses der Kirche als Familie in Afrika klar benennt. Denn die Menschen in Afrika sind,

¹⁷ Vgl. Joseph Konde Ntedika, *L'Eglise-famille chez les Pères de l'Eglise*. In: *Eglise-famille; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales (Actes de la XXè Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995)*, Kinshasa 1997, 223–237; Norbert Mette, *Die Familie in der kirchenamtlichen Lehrverkündigung*. In: *Conc(D)* 31 (1995) 339–346; Michael A. Fahey, *Die christliche Familie als Hauskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil*. In: *Conc(D)* 31 (1995) 346–351.

¹⁸ Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang auch die Aussage Papst Paul VI, wonach sich in jeder christlichen Familie die verschiedenen Aspekte der Kirche wiederfinden sollen. Denn die christliche Familie und die Kirche sind der Ort, an dem das Evangelium verkündet wird. Vgl. *Evangelii nuntiandi*, 71.

¹⁹ Vgl. Placide Tempels, *Notre Rencontre. „Afin que tous soient UN“* Jn 17, Léopoldville 1962, 26.; Albert Josef Smet, *La Jamaa dans l'oeuvre du Père Placide Tempels*. In: *Religions africaines et christianisme*, Bd. 1, Kinshasa 1979, 265–269.

²⁰ Zitiert nach B. Roamba, *Pour une ecclésiologie de l'Eglise-Famille*. In: *Telema* 89–90 (1997) 43–68; hier: 48 (Übers. Claude Ozankom).

²¹ Wie sehr in der afrikanischen Theologie die Kirche als Familie Gottes als das angemessene Kirchenverständnis im afrikanischen Kulturraum betrachtet wurde, deutete auch Tharcisse Tshibangu im Jahre 1987 an. Vgl. Tharcisse Tshibangu, *La théologie africaine*, Kinshasa 1987, 69.

²² *Instrumentum laboris*, 25 (Übers. C. Ozankom).

wie oben aufzuzeigen versucht wurde, von ihrer sozio-kulturellen Prägung her sensibel für die Familie (im Sinne von Großfamilie). D. Nothomb ist daher zuzustimmen, wenn er festhält: „Im afrikanischen Kulturraum wird man sofort der Unterschiede zwischen den Begriffen Volk Gottes und Familie Gottes gewahr. Der Terminus Volk ist in diesem Kontext eher anonym und verschwommen. Der Begriff Familie hingegen, vor allem in seinem weiten Sinne, der in Afrika üblich ist, ruft bei jedem Afrikaner ursprüngliche zwischenmenschliche Beziehungen von Anerkennung, Intimität, Solidarität und Einheit hervor.“²³ Es ist daher nicht verwunderlich, dass Kirche als Familie Gottes durch die Afrika-Sondersynode zum Schlüsselbegriff afrikanischer Ekklesiologie erklärt wurde.

2.3 Zur theologischen Begründung

Der theologischen Reflexion der Kirche als Familie Gottes stehen zusammenfassend zwei ineinander verwobene Argumente zur Verfügung: Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes und die Gründung der Kirche durch Jesus Christus.

2.3.1 Der Ursprung der Kirche ist der dreifaltige Gott

Die Kirche verdankt sich der Initiative des heilstiftenden Gottes: Gott, der Vater, hat seinen Sohn in die Welt gesandt, um die Menschen mit ihm und untereinander in eine Familie zusammenzuführen, und den Heiligen Geist gesandt, um dieses Werk fortzuführen und zu vollenden. In Anlehnung an die Afrika-Sondersynode kann man dies wie folgt ausdrücken: Die Kirche als Familie Gottes hat Gott Vater in seiner Vorsehung von Anfang an im Blick gehabt, als er Adam erschuf; Christus, der neue Adam und Erbe der Nationen, hat sie „durch das Opfer seines Leibes und Blutes ins Leben gerufen, sie ist es, die vor aller Welt den Geist offenbart, den der Sohn vom Vater gesandt hat, damit alle eins seien.“²⁴ Die Kirche kann infolgedessen als Ikone der Dreifaltigkeit bezeichnet werden, die insofern eine Familie ist, als Gott eine relationale Gemeinschaft (Communio) dreier Personen ist, die ihre je eigene Identität in der Einheit haben.²⁵

Damit wird deutlich ausgesagt, dass Familie Gottes keine Qualität ist, die der Kirche von sich aus zukommt. Sie ist vielmehr Ereignis der Verwirklichung von Gottes Heilswillen; sie entspringt dem Erlösungswerk Jesu Christi und der Sendung des Heiligen Geistes, da die „Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“²⁶ Kurz: Durch den Heilsplan Gottes werden die Menschen zu seinen Töchtern und Söhnen. Die Afrika-Sondersynode resümiert daher: „Christus ist gekommen, um eine geeinte Welt zu errichten, eine Menschheitsfamilie, die nach dem Bild der dreieinigen Familie gestaltet ist. Wir alle sind Mitglieder der Familie Gottes: Das ist die Botschaft! In unseren Adern fließt das

²³ Dominique Nothomb, *L’Eglise-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l’afrique*. In: NRT 17 (1995) 44–64; hier: 48, Anm. 28 (Übers. Claude Ozankom).

²⁴ Nr. 24. Das Schlussdokument der Afrika-Sondersynode spricht insgesamt an 17 Stellen von der Kirche als Familie Gottes. Als besonders wichtige Stellen gelten die Nummern 3, 20, 24, 25, 27, 28.

²⁵ Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*, 100; Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 373.

²⁶ DV 2. Vgl. dazu GS 40: „Hervorgegangen aus der Liebe des ewigen Vaters, in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser, geeint im Heiligen Geist.“

gleiche Blut, das Blut Christi; es ist der gleiche Geist, der Heilige Geist, der uns beseelt, die grenzenlose Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe“ (Nr. 25). Die Glaubenden sind somit eine Einheit in der Vielfalt, die ihr Vorbild und ihren Ursprung im dreifaltigen Gott hat.²⁷

2.3.2 Die Stiftung durch Jesus Christus

Von der Stiftung der Familie Gottes durch Jesus Christus ist im bisher Gesagten insofern schon die Rede gewesen, als der Ursprung der Kirche im trinitarischen Gott das Wirken der zweiten Person der göttlichen *Communio* beinhaltet.

Dies vorausgeschickt, kann man im Lichte der afrikanischen Anthropologie die Gründung der Kirche als Familie Gottes durch den historischen Jesus folgendermaßen skizzieren: Die Großfamilie ist die Gemeinschaft all jener, die ihr Leben auf einen gemeinsamen (historischen oder mythischen) Vorfahren zurückführen können. Dieser nimmt, so die allgemeine Überzeugung, weiterhin Anteil am Schicksal der Hinterbliebenen und steht in einem vitalen Austausch mit der ganzen Familie. In Analogie auf die Stiftung der Kirche durch den historischen Jesus ergibt sich Folgendes: So wie das Leben eines gemeinsamen Ahns an die Mitglieder der Großfamilie weitergegeben wird, so haben auch alle Christen Anteil am Leben Jesu Christi, der gekommen ist, damit die Menschen das Leben in Fülle haben können (vgl. Joh 10, 1–18). Durch das Erlösungswerk erhalten die Gläubigen nicht nur Gemeinschaft mit Jesus Christus, sondern sie werden zugleich zu einer Gemeinschaft untereinander verbunden. Kennzeichnend für diese Gemeinschaft ist, dass sie nicht auf der Blutsverwandtschaft beruht: Die Schranken von biologischer Verwandtschaft, Kulturen, Hautfarben usw. werden auf eine Einheit hin überwunden, die das Leben der ersten Christen derart prägte, dass der Titel „Bruder/Schwester“ zur typischen Anrede für und unter Christen wurde. Genauer: Durch Taufe, Eucharistie und Pfingstereignis ist für die Urgemeinden die Grundlage für das Band der Liebe zu Gott und der Glaubenden untereinander gelegt, das die Christen zu Töchtern und Söhnen Gottes, zu Schwestern und Brüdern Jesu Christi und damit zu Geschwistern untereinander, ja zu einer Familie Gottes erhebt.²⁸ Diese Familie ist eine Familie *sui generis*, bei der sich die Praxis der Werte von

²⁷ Vgl. hierzu die Analogie „zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Kinder Gottes in der Wahrheit und in der Liebe“, die das Zweite Vatikanische Konzil (GS 24) formuliert hat.

²⁸ Damit greift das Modell Kirche als Familie Gottes die *Communio*-Ekklesiologie auf und zeigt, wie das darin enthaltene Potential mit Blick auf die Situation Afrikas genutzt werden kann. Im Horizont der Leitidee der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Communio*) ist die Kirche als Familie Gottes die Gemeinschaft von eucharistisch begründeten Familien Gottes vor Ort (Ortskirchen). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die Beziehungen sowohl innerhalb der eigenen Eucharistiegemeinschaft wie auch mit den anderen Eucharistiegemeinschaften präzise zu formulieren. *Erstens*: Innerhalb der Familie Gottes vor Ort sind alle Töchter und Söhne Gottes und damit Schwestern und Brüder. Denn vor aller Differenzierung von Ämtern, Diensten, Charismen usw. sind alle Gläubigen durch den erhöhten Herrn und im Heiligen Geist zu einer Familie Gottes, d.h. zu einer personalen Gemeinschaft mit Gott und untereinander vereint. Damit einher geht die Praxis von Umgangsformen, die ein echtes Miteinander-Familie-Gottes-sein verwirklichen hilft. *Zweitens*: Zwischen den Familien Gottes vor Ort gibt es eine Einheit in der Vielfalt auf der Grundlage des Bekenntnisses des einen Glaubens, der Feier der Sakramente und der Anerkennung der Ämter. Von hier aus eröffnet sich *drittens* eine Perspektive für Ökumene und ökumenisches Engagement. Denn das Verständnis von Kirche als Familie Gottes macht es möglich zu unterscheiden zwischen jenen Familien Gottes, die volle Gemeinschaft untereinander haben, und den anderen, zu denen die volle Gemeinschaft noch nicht gegeben ist. Vgl. W. Kasper, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Franz Kardinal König (Hg.),

Solidarität, Geborgenheit, Dialog, Mitverantwortung usw. nicht mehr an der Blutsverwandtschaft orientiert.²⁹

3. Zur Konkretisierung dieses ekklesialen Modells

3.1 Die kleinen christlichen Gemeinschaften

Die in der Weltkirche übliche Organisation der Christen in Sprengeln hat in Afrika oft zu flächenmäßig großen Gemeinden geführt, in denen das Zusammenleben anonym und unpersönlich zu werden drohte. Um dieser Gefahr zu begegnen und das Miteinander-Kirche-sein zu fördern, entschied man sich daher schon in den sechziger Jahren für überschaubare, kleine christliche Gemeinschaften³⁰, die nach dem Votum der Afrika-Sondersynode einen für den afrikanischen Kontext besonders geeigneten Weg der Kirche als Familie Gottes darstellen: „Die Kirche als Familie Gottes setzt die Bildung kleiner Gemeinschaften von Menschen voraus, lebendige kirchliche Gemeinschaften oder kirchliche Basisgemeinschaften“ (Nr. 28).

Wie es ihr Name nahelegt, zeichnen sich die kleinen christlichen Gemeinschaften dadurch aus, dass sie überschaubare Gruppen sind, in denen zwischenmenschliche Beziehungen verhältnismäßig leicht entstehen und gepflegt werden können.³¹ Damit werden die herkömmlichen Pfarrstrukturen keineswegs in Frage gestellt. Diese werden vielmehr als jener Boden vorausgesetzt, auf dem die „Einheit in der Vielfalt“ Wirklichkeit werden kann.³² Für die herkömmlichen Gemeinden bedeuten die kleinen Gemeinschaften indes vor allem Öffnung und Bereitschaft, neue Formen kirchlichen Lebens anzunehmen, auszuprobieren und zu fördern, die den überlieferten Strukturen neues Leben einhauchen können.

In den kleinen christlichen Gemeinschaften kommen Menschen aller sozialen Schichten zusammen.³³ In diesen verhältnismäßig überschaubaren Entitäten geht es darum, afrikanische Werte wie Solidarität oder Geschwisterlichkeit auf der Grundlage des christlichen Glaubens zu praktizieren. Ausgehend von dieser Praxis auf der Ebene der jeweili-

Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 62–84; Heinrich Döring, Die *Communio*-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie. In: Ders., *Ökumene vor dem Ziel*, Neuried 1998, 257–301.

²⁹ Im französischsprachigen Afrika hat sich u.a. Médawale-Jacob Agossou der Aufgabe einer inhaltlichen Füllung der christlichen Gemeinschaft angenommen, deren Basis nicht Blut oder Verwandtschaft herkömmlicher Art, sondern der Glaube an den durch Jesus Christus geoffenbarten Gott und die daraus erwachsende Praxis der Liebe sind. Vgl. Médawale-Jacob Agossou, *Christianisme africain, une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris 1987.

³⁰ Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Gründung (oder Einführung) der kleinen christlichen Gemeinschaften nicht „von unten“, sondern „von oben“, d.h. durch die Initiative von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten usw. geschah.

³¹ Vgl. Hans Janssen, *Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika*. In: *StdZ* 203 (1985) 465–476; Bernard Uguéux, *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses?*, Paris 1988.

³² Die Rückbindung an die Pfarrstrukturen soll dazu beitragen, dass die kleinen Gemeinschaften nicht zu esoterischen, geschlossenen Gruppen verkommen. Vgl. *Instrumentum laboris* Nr. 45.

³³ Damit ist zugleich gesagt: Die kleinen christlichen Gemeinschaften sind nicht nur für die Armen da: diese gehören aber selbstverständlich dazu.

gen kleinen Gemeinschaften soll auch den größeren Einheiten (Pfarrei, Diözesen usw.) zu mehr Leben verholfen werden. Das Schlussdokument der Afrika-Sondersynode hält daher fest: „In solchen Gemeinschaften, den Keimzellen der kirchlichen Familie, wird darauf vorbereitet, auf konkrete und authentische Weise die Erfahrung der Brüderlichkeit zu leben. Hier sind Unentgeltlichkeit, Solidarität, ein gemeinsames Schicksal maßgebend“ (Nr. 28).

Wie kann man sich das Leben in diesen kleinen christlichen Gemeinschaften vorstellen? Kennzeichnend hierfür ist die Spiritualität, die sich aus Gebet und gemeinsamem Lesen der Heiligen Schrift speist. Daraus entspringt das tätige Engagement für die Belange der Gemeinschaft. Verantwortlich dafür sind in der Regel Laien.³⁴ Sie tragen Verantwortung für die gottesdienstlichen Feiern ohne Geistliche, für den Dienst an den Kranken, Einsamen, Witwen, Armen und für die Unterweisung in Glaubensfragen. Auf diese Weise wird es allen (oder zumindest den meisten) Mitgliedern der Gemeinschaft konkret möglich, an der Sendung der Kirche mitzuwirken und somit die eigenen Begabungen zum Wohle der Gemeinschaften einzusetzen.

Gleichwohl beschränkt sich die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, nicht auf den kirchlichen Binnenraum. Vielmehr wird in den kleinen christlichen Gemeinschaften auch über politisch-gesellschaftliche Themen im Lichte des Glaubens nachgedacht, mit dem Ziel, auch hier einen Beitrag dazu zu leisten, dass das Leben insgesamt möglich wird oder bleibt. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn Christen im gesellschaftlich-politischen Bereich Verantwortung tragen und dadurch christliche Werte „mächtiger sprechen“ lassen können.

3.2 Kommunikation im Selbstvollzug der Kirche

Neben dem bisher Gesagten ist die Realisierung der mit dem Modell von Kirche als Familie gegebenen Vision von Kirche im afrikanischen Kontext auch davon abhängig, wie Kommunikation unter den Christen sowohl nach innen wie auch nach außen funktioniert. Genauer: Da die Kirche ihr Dasein dem Wort Gottes verdankt, kann dies die Menschen in Afrika zu mehr Leben und Freiheit führen, je effektiver die Funktion des Wortes nicht schlichtweg vertikal, d.h. von oben nach unten, sondern gemeinschaftlich ausgeübt wird. Ein solches Vorgehen ist m.E. in der afrikanischen Institution des Palavers vorgebildet. Ihre angemessene Aneignung kann den Kirchen Afrikas daher zu dem allenthalben erwünschten dialogischen, einheitsstiftenden Umgang der Christen miteinander und mit ihrer Umwelt führen.

Leicht verallgemeinernd kann gesagt werden, dass Palaver Volksversammlungen sind, in denen alles zur Sprache kommt, was für das Leben der Afrikaner von Bedeutung ist.³⁵ Näherhin findet ein Palaver aus verschiedenen Anlässen statt, die entweder das Leben der einzelnen Menschen oder das Wohl der ganzen Gemeinschaft angehen. So wird ein Palaver einberufen nicht nur wenn eine Gesetzesübertretung vorliegt, sondern auch wenn eine für das Schicksal der Gemeinschaft wichtige Entscheidung ansteht.

³⁴ Vgl., zur Ausbildung dieser Laien, René LunEAU, *Laisse aller mon peuple! Eglises africaines au-delà des modèles?*, Paris 1987, 37ff.

³⁵ Vgl. Albert Hermann Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg-Leipzig 1887, 79.

Ungeachtet dessen besteht der tiefste Sinn des Palavers darin, durch Teilnahme möglichst aller sowohl die Harmonie auf individueller und gesellschaftlicher Ebene wie auch das Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft zu fördern. Das Palaver ist daher, genauer genommen, ein System, das durch Kooperation und Kommunikation den sozialen Frieden fördert, das Leben des Individuums und das Gemeinwohl schützt. O. Ndjimbi bringt es wie folgt auf den Punkt: „Der Friede kommt vor allem von der Versöhnung und Ausöhnung, von der Teilnahme an denselben Interessen sowie von der gemeinsamen Übernahme der Verantwortung für das gemeinschaftliche Leben.“³⁶

Formal gesehen ist das Palaver insofern ein gemeinschaftliches Kommunikationssystem, als zu seiner Abhaltung die Einladung und Teilnahme möglichst aller Beteiligten und Interessierten vorausgesetzt werden. Auf diese Weise können alle in einen Prozess gemeinsamen Suchens nach Wegen zur Entscheidung einbezogen werden. Ausschlaggebend im diesem Zusammenhang ist nicht so sehr das juristische Fachwissen einiger Weniger – obwohl dies unabdingbar ist –, sondern die Weisheit im Sinne von Lebenserfahrung, welche die Kenntnis der eigenen Tradition gleichsam selbstverständlich einbezieht.

Als Plattform, auf der gemeinsam nach Konsens gesucht wird, erweist sich das Palaver des Weiteren als ein System der Kooperation³⁷, mit dessen Hilfe die Menschen nicht nur gemeinsam nach Lösungen für anstehende Probleme suchen, sondern zugleich praktisch lernen können, in wichtigen Fragen miteinander zusammenzuarbeiten. P. Kanoute fasst daher zusammen: „Das genuin afrikanische Palaver ist eine Weise des Zusammenseins; es ist ein Stil persönlichen und sozialen Lebens. Es ist Toleranz, Respekt und Annahme der Mitmenschen.... Es ist eine gemeinsame Suche nach der Wahrheit und nach der besten Haltung angesichts eines Zieles von allgemeinem Interesse. Es ist die Bejahung der gegenseitigen Ergänzung der Bürger, die das Recht haben zu wissen, wohin, warum und wie sie sich bewegen. Es ist Dialog und Demokratie.“³⁸

Während die mit dem Palaver gegebene Praxis gemeinsamer Konfliktlösung und Suche nach Konsens in den kleinen christlichen Gemeinschaften Einzug gehalten hat, steht ihre Ausübung auf Pfarr- und Diözesanebene noch aus. M.E. wird eine echte Umsetzung des ekklesialen Modells „Kirche als Familie Gottes“ auch auf diesen Ebenen auf die Palaverpraxis, wie oben beschrieben, als Instrument und Struktur von Kommunikation und Partizipation zurückgreifen müssen, damit im afrikanischen Raum eine aktivere Mitwirkung aller bei den Belangen der Ortskirchen möglich und Realität wird. Dahinter steckt die Grundeinsicht, dass – bei aller Letztverantwortlichkeit der Amtsträger – die Gläubigen keine passiven Adressaten der Weisungen „von oben“, sondern aktive Mitgestalter des kirchlichen Lebens sind. Durch eine aktivere Mitwirkung bei der Gestaltung kirchlichen

³⁶ Olivier Ndjimbi,-Tshiende, *Réciprocité-Coopération et le système palabrique africain. Tradition et Herméneutique dans les Théories du Développement de la Conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas*. St. Otilien 1992, 235 (Übers. Claude Ozankom).

³⁷ Das große Gewicht, das dem kooperativen Handeln in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften zugeschrieben wird, kommt u.a. dadurch zum Ausdruck, dass möglichst alle d.h. nicht nur Erwachsene (Männer und Frauen), sondern auch Kinder (Buben und Mädchen) zu den Verhandlungen eingeladen werden. Vgl. Carl Meinhof, *Afrikanische Rechtsgebräuche*. Berlin 1914, 83.

³⁸ Pierre Kanoute, *Seul la palabre peut sauver l’Afrique*. In: *Documents pour l’action* 30 (1965) 226-230; hier: 229 (Übers. Claude Ozankom)

Lebens wird es möglich, dass die Menschen Kirche tatsächlich als „ihre“ Gemeinschaft, als „ihre“ Familie und nicht als „Sache“ der Leitungsinstanzen verstehen und erleben.

4. Resümee

Im postsynodalen Schreiben „Ecclesia in Afrika“ hält Papst Johannes Paul II. fest: „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.“³⁹

Die Frage, die sich abschließend aufdrängt, lautet: Welchen Wert hat die Begründung von Kirche als Familie Gottes? Auf welche Grenzen muss man dabei möglicherweise hinweisen?

4.1 Begründungswert

Nach dem bisher Entwickelten lässt sich dies klar benennen:

Die Kirche stellt nach allgemeiner christlicher Überzeugung jenen Raum dar, in dem Gottes Nähe und Treue zu den Menschen und zur Schöpfung greifbar wird. Infolgedessen kann die Rede von Gottes Heilswillen im afrikanischen Kontext am ehesten gelingen, wenn die Kirche als jener Ort aufgewiesen werden kann, an dem die Liebe Gottes zu den Menschen konkret erfahrbar wird. Mit Blick auf die sozio-kulturelle Verfasstheit Afrikas ist die Konzeption der Kirche auf diesem Erdteil ausgehend vom Familienbegriff nahelegend. Dieses Modell hat den Vorteil, genuin patristisches Gedankengut mit der Aktualität und Vitalität der Institution der Familie in Afrika zu verbinden. Theologisch bedeutsam ist aber, dass Kirche als Familie Gottes keinen Ausdruck von Selbstbezogenheit bezeichnet, denn sie entspringt dem Erlösungswillen Gottes. Damit wird die Kirche rein funktional gesehen: Sie ist Familie, insofern sie von Gott her als Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und zugleich als Gemeinschaft der Menschen untereinander ins Dasein gerufen wurde (vgl. LG 1).

4.2 Die Grenzen dieses ekklesialen Modells

Wie oben aufgezeigt, kann die Familie, bei aller Lebendigkeit und Bedeutung im heutigen Afrika nicht als fehlerfrei aufgefasst werden. Der Versuch, ein afrikanisches Verständnis von Kirche ausgehend vom Familienbegriff zu entwickeln, wird daher die Schattenseiten der Familie in Afrika (Nepotismus, Autoritarismus, Diktatur der Greisen, Tribalismus usw.) im Auge behalten und aufzeigen müssen, dass dieses Kirchenverständnis bei allen Anklängen an die herkömmliche Familie in Afrika, eine radikal andere Gemein-

³⁹ Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa*, Nachsynodales Schreiben an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle Gläubigen über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1995, 63.

schaft meint, die nicht auf Blutsverwandtschaft beruht. Zu ihr gehören daher alle, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens und die Feier der Sakramente von Gott zu seinen Töchtern und Söhnen und dadurch zu Schwestern und Brüdern Jesu und untereinander erhoben worden sind.

Im Grunde genommen wird man hier auf den „archimedischen“ Punkt der Inkulturation verwiesen: Sie ist ein Prozess, der im Zusammenspiel von Assimilation und Dissimilation neuartige Objektivationen des christlichen Glaubens in anderen Kulturräumen im Allgemeinen, in Afrika im Besonderen, hervorbringen kann.

Insgesamt aber legt die Afrika-Sondersynode mit Kirche als Familie Gottes ein ekklesiales Modell vor, mit dem nicht nur die Wiederentdeckung einer fast vergessenen Auffassung von Kirche und die Möglichkeit, die ekklesiologische Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils neu zu buchstabieren, gefördert werden, sondern das zugleich neue Impulse für das theologische Denken über Lehre und Praxis von Kirche in Afrika geben könnte.⁴⁰

Claude Ozankom, Church understood as the Family of God. On the Rediscovery of an Ecclesial Model in Africa

How effective the Church's message can be in the world, strongly depends on the degree to which the Church can succeed in developing forms by which Christian faith can also be enculturated in non-European areas. This challenge is taken up by African Catholicism, describing the Church as the Family of God according to genuine African understanding.⁴¹ How this conception should be acknowledged and carried out theologically shows this essay.

⁴⁰ Inwieweit dieses ekklesiale Modell über Afrika hinaus bedeutsam sein könnte, muss hier dahingestellt bleiben.

⁴¹ The official characterization of the Church as the Family of God was effected by the Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops in 1994. Among others the following writings offer a broad view of the history and the documents connected to this synod: Maurice Cheza, Henri Deroitte, René Luneau (Ed.). *Les évêques d'Afrique nous parlent. 1969-1992. Documents pour le synode africain*. Paris 1992; Maurice Cheza (Ed.). *Le synode africain, Histoires et textes*, Paris 1996; René Luneau, *Paroles et silences du synode africain (1989-1995)*, 1997; *L'Osservatore Romano*, the German issue from June 10th 1994. Nevertheless, it must be conceded that the ecclesiological conception of the Universal Church as the Family of God must not be own to the initiative of the participants of the African Synod of 1994 alone, but also to the participation of many of the faithful who, in response to the *Lineamenta*, in the majority advocated the conception of the Church being the family of God in order to convey ecclesiology in an African context.