

ADÉCHINA SAMSON TAKPÉ

Licht und Schatten der Inkulturation der Liturgie in Benin

Der Verfasser stammt aus der Republik Benin und wurde am 28. Juni 2014 zum Priester geweiht. Zurzeit absolviert er sein Doktoratsstudium an der Vinzenz Pallotti University in Vallerand zum Thema »Inkulturation der Liturgie in Benin«. Zugleich ist er seit dem 15. März 2023 Kooperator in der Pfarrei Hunsrück Idar St. Barbara und im Pastoralen Raum Idar-Oberstein.

EINLEITUNG

Inkulturation ist eine Liebesgeschichte zwischen dem fleischgewordenen Wort und den Kulturen der Menschen. Der vorliegende Artikel befasst sich mit der Liebesgeschichte zwischen dem Wort und den Kulturen in Benin, einem westafrikanischen Land, das zwischen Niger (im Nordosten), Burkina Faso (im Nordwesten), Nigeria (im Osten), Togo (im Westen) und dem Atlantischen Ozean (im Süden) liegt. Das ehemalige Dahomey ist für seinen kulturellen und religiösen Reichtum bekannt, insbesondere durch die traditionelle Religion Afrikas Vodún. Das Evangelium, das dieses Land erobern wollte, hatte keine andere Wahl, als in einen Dialog einzutreten – einen dauerhaften Dialog, dessen Ergebnisse unvorhersehbar waren. Die Inkulturation hat in Benin verschiedene Formen angenommen, von den einfachsten bis zu den komplexesten. Während sie zur Zeit der Missionare und der ersten einheimischen Pastoren noch recht embryonal war, gewinnt sie heutzutage immer mehr an Gestalt. Nach einer historischen und heuristischen Analyse, in der das von den Vätern erhaltene Erbe untersucht wird, legt dieser Beitrag die Grundlagen und setzt Markierungen für einen Neu-

anfang. Wenn Benin die für die Inkulturation erforderlichen Strukturen und Kompetenzen geschaffen und die Theologie der Inkulturation in Benin die Module der kulturellen Bildung, der liturgischen Bildung und der Einführung in das Leben im Geist integriert hat, wird der Morgen einer kirchlichen und kulturellen Erneuerung anbrechen.

Paulus schrieb an die Korinther: »Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber ließ wachsen« (1 Kor 3,6). Nach dem Vorbild von Paulus in Korinth haben Missionare seit dem 17. Jahrhundert den Samen des Evangeliums auf dahomeyischem Boden ausgestreut. Den einheimischen Klerus, der durch ihre Fürsorge und Gottes Gnade entstand, lehrten sie, wie gepflanzt und begossen und Gott überlassen wird, wachsen zu lassen. Die Parallelität zwischen dem Anbau (dem Pflanzen und Gießen) und der Evangelisierung ist auffallend. Nicht alle pflanzen und gießen auf die gleiche Weise. Die Techniken des Pflanzens und Bewässerns variieren je nach Umgebung und verfügbarem Land. Der bodenlose Anbau unterscheidet sich vom Wanderfeldbau auf Brandrodung. Auch das Wachstum hängt von Boden und Klima ab. Inkulturation, ein ständiger Dialog zwischen Glauben und Kulturen, ähnelt der Kunst, unter Berücksichtigung von Boden und Klima zu pflanzen und zu gießen, um ein gutes Wachstum zu gewährleisten und eine reiche Ernte zu haben. Von den ersten Missionaren bis zu den heutigen Arbeitern des Evangeliums in Benin ist der Same des Reiches aufgegangen und streckt seine Wurzeln in den kulturellen Nährboden, der ihn aufgenommen hat. Die zeitgenössischen Aufrufe zur Synodalität laden die Kirche in Benin ein, eine Zwischenbilanz zu ziehen, um zu bewerten, was sie selbst hat, um mit den anderen Teilkirchen »den Weg zu gehen« (*syn-odos*). Zwar hat es nie an Zwischenbilanzen gefehlt, insbesondere bei Jubiläen der Evangelisierung, von denen das 150-jährige Bestehen der Gesellschaft der Afrikamissionen (2006) das bemerkenswerteste war. Doch wurden diese Bilanzen kaum aus der Sicht der Liturgiewissenschaft und ihrer Dynamik gezogen, sondern aus ek-

klesiologischer oder missiologischer Sicht.¹ Der liturgiewissenschaftliche Blick auf die Aufnahme des Wortes innerhalb der beninischen Kulturen stellt daher die Besonderheit dieses Beitrags dar. Konnte der Weg, den wir in den letzten drei Jahrhunderten mit Jesus und seiner Kirche zurückgelegt haben, Männer und Frauen formen, die aus der Quelle der liturgischen Gnaden schöpfen und zu vollkommenen Beninern und Christen geworden sind? Kann die liturgische Inkulturation mit demselben Schwung fortfahren oder muss sie ihre Richtung ändern? Über welche Ressourcen verfügt sie und welche Kompetenzen fehlen ihr? Dies sind die Fragen, die diesem Artikel zugrunde liegen. Ziel ist es, sowohl einen kritischen Blick auf die Inkulturationsbemühungen in Benin zu werfen, als auch neue Wege vorzuschlagen, neu nicht in dem Sinne, dass sie unbekannt sind, sondern in dem Sinne, dass sie vielleicht noch nicht beschrritten werden. Zu diesem Zweck wird der erste Teil des Artikels aus einem historischen Rückblick bestehen: die Inkulturationsbemühungen der Missionare, die Inkulturation mit den ersten einheimischen pastoralen Mitarbeitern und dann die weiter entwickelten Formen, die derzeit in Benin praktiziert werden. Der zweite Teil will aufzeigen, wie der weitere Weg unter Berücksichtigung des aktuellen Kontextes, der für die Inkulturationsarbeit notwendigen Strukturen und Kompetenzen sowie der zu erreichenden Ziele verlaufen kann. Zuvor sind jedoch einige biblische und theologische Überlegungen erforderlich.

VORWORT: BIBLISCH-THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

»Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! [...] Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn« (Gen 1,26. 27). Während nach dem ersten Schöpfungsbericht das Bild Gottes im Menschen ist, ist

¹ Vgl. La Croix du Bénin.

es nach dem zweiten Schöpfungsbericht eher sein Atem: »Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen« (Gen 2,7). In beiden Fällen, ob Bild oder Atem, stellt der Schriftsteller eine ontologische Nähe zwischen Gott und dem Menschen her, obwohl die Entfernung zwischen Schöpfer und Geschöpf unendlich bleibt. Die ontologische Nähe macht die soziale Nähe möglich, als Gott beschließt, mit dem Menschen, den er gerade erschaffen hat, zu kommunizieren: »Gott segnete sie und sprach zu ihnen ...« (Gen 1,28–30). Um von seinem Geschöpf verstanden zu werden, musste Gott eine menschliche Sprache annehmen. Dies ist die ursprüngliche göttliche Akkulturation², die aus der Notwendigkeit der Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen entstand. Das Ziel war, dass der Mensch in den Segensplan Gottes eintritt und in vollkommener Gemeinschaft mit ihm lebt. Die Stimme Gottes, die bei Anbruch des Tages durch den Garten Eden wandert, den Menschen anspricht und seine Antwort hervorruft, macht die Inkulturation zu einem dialogischen Prozess. Gott spricht, fragt den Menschen und dieser antwortet ihm (vgl. Gen 3,8–19). Die Inkulturation als Dialog zwischen Gott und dem Menschen begann im Garten Eden. Ihr Ziel ist es, dem Menschen immer wieder die Möglichkeit zu geben, Gott zu hören, ihn zu verstehen und ihm zu antworten, und zwar nicht nur durch das Wort, sondern auch durch Taten. Die Geschichte des auserwählten Volkes wird sich in diesem dialogischen Prozess abspielen, der letztendlich auch andere Völker miteinbezieht. Tatsächlich wollte Gott durch Israel alle Völker der Erde erreichen und sich ihnen als einer der ihren vorstellen. Die Beziehungen und der Austausch zwischen Israel und den umliegenden Völkern (Mesopotamier, Kanaanäer, Ägypter, Phönizier, Babylonier, Perser, Elamiter usw.) beeinflussten den Glauben und die Riten, die von den Vätern über-

² Vgl. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 104–106.

nommen wurden. So wie Israel kulturelle und religiöse Elemente aus den umliegenden Kulturen entlehnte, so entlehnten auch diese aus Israel.³ Dies lässt eine weitere Achse der Inkulturation erkennen: die Interkulturalität. Shorter schreibt:

The book of Genesis is not comprehensible without reference to the ancient creation myths and epic legends of Mesopotamia. Equally, the laws of the covenant are to be placed in the tradition of the Mesopotamian codes, particularly that of Hammurabi, c. 1700 BC, and the structure of the prophetic oracles of Israel bears a strong resemblance to that of the oracles discovered at Mari, a centre destroyed by the same Hammurabi.⁴

Der größte schriftsprachliche Bereich mit interkulturellem Einfluss scheinen die Psalmen und die Weisheitsliteratur zu sein. »A celebrated example is that of Psalm 104, which bears strong similarities to the hymn of Akhenaton (...). The similarities between the Egyptian hymn and the Jewish psalm are strong enough to suggest a direct borrowing.«⁵ Doch in der Fülle der Zeiten hebt Gott die Inkulturation auf eine andere Ebene, eine Ebene, die sich der Mensch nicht vorstellen konnte. Die ontologische Nähe, die der Schriftsteller durch Bild und Lebensatem zu übersetzen versuchte, wandelt sich in eine Identitätsannahme. Gott wird Mensch: »Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt« (Joh 1,14). Gott wird Mensch und bleibt Gott. Obwohl er zu dem wird, was er nicht war, bleibt er, was er ist. Es ist ein Neuanfang in der Geschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Inkarnation ist die Grundlage

³ Vgl. ebd., 106.

⁴ Ebd., 107–108.

⁵ Ebd., 108. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass der literarische Kontakt zwischen den Schriften und die Abhängigkeitsverhältnisse immer schwer nachzuweisen sind. Denn es besteht die Möglichkeit eines gemeinsamen Topos, auf den beide Literaturen zurückgreifen, ohne dass jemand im redaktionellen Prozess den anderen kopieren müsste. Beispielsweise gibt es in der Yoruba-Sprache Fon-Sprichwörter, aber es liegen keine früheren Schriften vor, aus denen hervorgeht, wer wen kopiert hat.

für die Inkulturation im Neuen Bund. Gott nimmt menschliches Fleisch und menschliche Kultur an. Wie Papst Johannes Paul II. in seiner Rede am 15. Mai 1982 an der Universität Coimbra sagte, war die menschliche Inkarnation von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, auch eine kulturelle Inkarnation.⁶ Sie ist das Modell für jede Inkulturation. Und sie ist das Werk des Heiligen Geistes.

Als der Heilige Geist an Pfingsten herabkommt, gibt er jedem die Möglichkeit, die Heilsbotschaft in seiner eigenen Sprache zu hören. Während in Babel die eine Sprache zu Missverständnissen und Zerstreuung führte, bewirkt die Vielzahl der Sprachen an Pfingsten Verständnis und Einheit. So wurde die Kirche unter dem Zeichen der Inkulturation geboren. Deshalb schrieb Mariano Delgado, dass die Inkulturation eine Wesenseigenschaft des Christentums sei.⁷ Der Wind des Geistes trug das Christentum von Palästina zu den heidnischen Nationen. Dadurch eröffneten sich der Inkulturation neue Horizonte. Im Zuge dessen sollte die erste Konzilsversammlung in Jerusalem über die Inkulturation des Glaubens in heidnisch-christlichen Umgebungen diskutieren, um das Zusammenleben in Gemeinden zu fördern, die sowohl aus Juden als auch aus Heiden bestanden (vgl. Apg 15). Die Frage, die sich stellte, ließ sich wie folgt formulieren: Musste man Jude werden, bevor man Christ werden konnte, oder konnte man ein guter Christ sein und gleichzeitig seine nichtjüdische soziokulturelle Identität bewahren? Die Schlussfolgerungen dieses Konzils waren für die Weiterentwicklung des Christentums von entscheidender Bedeutung: Um ein guter Christ zu sein, musste man nicht zuerst kulturell jüdisch werden. Man musste sich nur vor Götzendienst, Unzucht und allem, was dem Leben – symbolisiert durch das Blut – entgegensteht, hüten (vgl. Apg 15,20.29). Dieser Konsens wird im Laufe der Zeit die Inkulturation des christlichen Glau-

⁶ Vgl. La Documentation catholique, 549.

⁷ Vgl. M. DELGADO, Inkulturation, 20–32.

bens in anderen Teilen der Welt begünstigen. Das Beispiel Afrikas und Benins ist im Folgenden von besonderem Interesse.

1. DIE GESCHICHTE DER INKULTURATION IN BENIN

Die Inkulturation ist in der Republik Benin ein hochaktuelles Thema.⁸ Der Neuigkeitseffekt sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Inkulturationsbemühungen bereits mit den Missionsvätern begannen.

1.1 Inkulturation zur Zeit der Missionare

Die Missionare, die nach Afrika kamen, werden oft beschuldigt, *Tabula rasa* mit den Samen des Wortes gemacht zu haben, die in den einheimischen Kulturen vorhanden waren. Dennoch schrieb Bischof Melchior de Marion-Brésillac, der Gründer der Gesellschaft der Afrikamissionen, deren missionarische Tätigkeit entscheidend für die Evangelisierung von Dahomey war: »Man muss seine europäische Brille abnehmen und seine Augen mit einem Glas ausrüsten, das etwas mehr mit der lokalen Farbe harmoniert ... Sorgt dafür, dass ihr nichts gegen den Willen der Völker einführt, sondern bringt das Volk dazu, das zu wünschen, was ihr einführen wollt.«⁹ Sein Nachfolger, Pater Augustin Planque, geht noch weiter: »Wenn ihr reine Schwarze als Kinder habt, lasst sie weiterhin die Tracht ihrer Familie tragen, denn wenn ihr sie wie die Weißen kleidet, deklassiert ihr sie und macht sie für die Zukunft zu Außenseitern ihrer Familie.«¹⁰ Er

⁸ Vgl. Vollversammlung des Beninischen Klerus vom 23. bis 27. Januar 2023 zum Thema der Inkulturation in Dassa-Zoumé.

⁹ M. DE MARION-BRÉSILLAC, *Souvenirs de douze ans de missions*; FV, p. 77, Nr. 54, zitiert nach: J. COMBY, *Formation*, 16. Sämtliche in diesem Beitrag angegebenen französischsprachigen Quellen wurden vom Verfasser übersetzt.

¹⁰ A. Planque an P. Thillier, 19. Mai 1870, in: Cl.-M. ÉCHALLIER, *L'audace*, 342–343.

empfiehlt, den Einheimischen den Glauben anzubieten, sie aber »in ihren angestammten Gewohnheiten zu belassen, in denen sie glücklich sind und sich wohlfühlen«¹¹. Die Bedeutung der lokalen Sprache für die evangelisierende Mission war ihm offensichtlich: »Die einheimische Sprache allein wird die einheimischen Christen machen, sonst würde jede Mission scheitern.«¹² Es geht nicht nur darum, die Sprache der Einheimischen zu lernen, um sie zu verstehen, sondern auch darum, sie in ihrer eigenen Sprache zu unterrichten, den Katechismus in der Sprache des Volkes zu halten:

Es muss Katechismen und Unterweisungen in der Sprache geben, damit man leichter kommen kann, um sie zu hören. Und die Mission soll an den Einheimischen erfolgen: Das ist unser einziges Ziel. Die notwendige Konsequenz ist, dass alle Missionare die einheimischen Sprachen lernen müssen.¹³

Darüber hinaus haben Missionare wie Bischof François Steinmetz den interreligiösen Dialog bis zu einer echten Freundschaft mit den Priestern und Anhängern der traditionellen Religionen geführt. Diese Freundschaft ging so weit, dass beim Bau der Basilika in Ouidah die Christen und die Priester des Vodún, der traditionellen Religion in Südbenin, gemeinsam Sand schaufelten.¹⁴ Der Bischof hatte außerdem einen guten Freund namens Agnilo, der, obwohl er Vodún-Priester war, mit der Mission vertraut war und an den vom Bischof geleiteten Eucharistiefiern teilnahm.¹⁵ Die häufige Teilnahme eines Vodún-

¹¹ Ebd.

¹² A. Planque an P. Courdioux, 19. Dezember 1872, ebd., 345.

¹³ A. Planque an die Mitbrüder, 13. September 1872, ebd., 345–346.

¹⁴ Vgl. J. BONFILS, *La Mission catholique*, 161.

¹⁵ Mgr. François Steinmetz gibt ihm dieses lebendige Zeugnis: »Agnilo war dieses Werkzeug, das Gott benutzte, indem er ihn zunächst in seinem fetischistischen Glauben hielt, um seinen Landsleuten von Ouidah und ihren Gewissensführern das Verständnis unserer Religion näherzubringen.« Ebd., 163.

Priesters an Eucharistiefiern ist ein beredter Ausdruck für das Ausmaß des interreligiösen Dialogs, der zu dieser Zeit stattfand. Darüber hinaus trugen zwei Synoden die Sorge der Missionsväter um die Inkulturation weiter: die Synode von Agoué im Jahr 1898 und die Synode von Lyon im Jahr 1907.

Die Synode in Agoué (16.–18. Januar 1898)

Die Synode der Apostolischen Präfektur Dahomey, die vom 16. bis 18. Januar 1898 in Agoué (Süd-Benin) stattfand, brachte die Sorge um die Inkulturation sowie die Sorge um den interkulturellen und interreligiösen Dialog zum Ausdruck. In diesem Sinne empfahl sie den Missionaren, die einheimischen Sprachen zu lernen und zu sprechen. Die Synodenväter erläutern:

Das Erlernen der einheimischen Sprache ist [...] die erste Pflicht der Missionare. Das Volk wird nicht zu uns kommen, sondern wir müssen zu ihm gehen; dazu müssen wir in der Lage sein, mit ihm zu sprechen. Wenn wir nicht bekannt sind, wenn wir nicht kennen, dann liegt der Grund dafür oft in unserer Unkenntnis der Sprache. Vor allem durch den Besuch der Heiden werden wir sterbende Kinder finden und uns beliebt machen. So können wir auch die Sprache lernen.¹⁶

Übersetzen und Dolmetschen sind vereinfachte Lösungen, deren Grenzen die Synode betont: »Mit einem Dolmetscher kann man nicht immer sagen, was man will, und es ist manchmal schwierig, einen Dolmetscher zu haben, wenn man ihn braucht. Lebende Sprachen lernt man vor allem durch den Gebrauch: Sprecht also ständig mit den Einheimischen in ihrer Sprache.«¹⁷ Die Synodenväter forderten die Missionare schließlich auf, »die örtlichen Bräuche zu respektieren, die nichts offensichtlich Böses oder Abergläubisches enthalten«¹⁸. An dieser Stelle lässt sich

¹⁶ Ebd., 135.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 137.

fragen, woher die häufige Kritik kommt, dass die Missionare die Kulturen der indigenen Völker dämonisiert hätten. Wurde die oben genannte Anweisung nicht befolgt oder haben sich die Missionare bei der Einschätzung der lokalen Werte geirrt, indem sie etwas als böse oder abergläubisch ansahen, was nicht böse oder abergläubisch war? Die Synode von Lyon gibt mehr Aufschluss.

Die Synode von Lyon (September 1907)

Die Lyon-Synode, die im September 1907 die Apostolischen Vikare und Präfekten, Mitglieder der Gesellschaft der Afrikamissionen, darunter Bischof François Steinmetz, versammelte, befasste sich unter anderem mit der Frage der Ehe in den Missionsländern, der Feier der Sakramente, dem Katechumenat, dem Ortsklerus, den Beerdigungen und anderen Zeremonien sowie dem Gebrauch von Sakramentalien wie dem Skapulier.

Zum Gebrauch des Skapuliers heißt es in der V. Frage, die von der Synode behandelt wurde:

– Num aliquid cavendum ac discriminandum in scapularium collatione?

1. Erwägungen [sic!]. – Für eine sehr junge Mission scheint es nicht angebracht zu sein, das Skapulier sofort einzuführen. – Die Gefahr, dass das Skapulier zu leicht mit Amuletten gleichgesetzt wird, wäre für Geister zu befürchten, die noch nicht lange und stark genug von christlichen Ideen geprägt sind.

Bei älteren Missionen ist diese Gefahr weitaus geringer und auf jeden Fall so weit abgeschwächt, dass sie kein ausreichender Grund mehr ist, den Christen die spirituellen Vorteile des Skapuliers vorzuenthalten.¹⁹

Zum Thema Beerdigung stellt die Synode in der XII. Frage fest:

– Qua norma fidelis se habere debeant in parentum paganorum funeribus?

¹⁹ Ebd., 190.

1. Es handelt sich um Christen, die an den heidnischen Begräbnissen ihrer heidnischen Verwandten teilnehmen. – Zweifellos können sie alle Pflichten der kindlichen Pietät erfüllen, aber man muss ihnen jeden abergläubischen Ritus oder Fetisch und jede Teilnahme an irgendeiner abergläubischen Zeremonie verbieten. Oftmals plädieren unsere Christen auf mildernde Umstände: »Ich bin nicht allein in meiner Familie«, sagen sie, »und kann nicht tun, was ich will.«²⁰

Die Synodenväter sind der Meinung, dass »die Strömungen der Ideen sich schließlich ändern werden«²¹. Angesichts der Schwierigkeit, zwischen Aberglauben und Nicht-Aberglauben zu unterscheiden, befürworten sie die Einheit aller Missionare in ihrem Handeln.²² Weiterhin erwägen sie die Christianisierung heidnischer Bräuche, »z. B. anstatt Essen auf dem Grab zu opfern, die Verwandten des Verstorbenen zu verpflichten, dieses Essen oder andere Almosen bei der Beerdigung den Armen zu spenden«²³. In Gegenden, in denen »unmittelbar nach dem Herablassen des Sarges Münzen, Stoffstücke usw. in die Grube geworfen werden«²⁴, wonach das Ganze begraben wird, sollte »erreicht werden, dass es durch irgendeine kindliche Respektsbezeugung bzw. irgendeine wohltätige Handlung ersetzt wird«²⁵. In Bezug auf die Kirchenmusik empfahl die Synode, dass »alle Gläubigen so weit wie möglich an den Gesängen der Kirche teilnehmen, nicht nur, wenn es sich um Lieder in der Volkssprache handelt, sondern auch an den liturgischen Gesängen«²⁶, und dass »wenn man die Melodie der Lieder in der einheimischen Sprache von Schwarzen komponieren lassen könnte, es besser wäre, dies zu tun«²⁷.

²⁰ Ebd., 194.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 195.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 196.

²⁷ Ebd.

Zwischen und nach den beiden Synoden sollten die entscheidenden Bemühungen von Pater Francis Aupiais (11. August 1877 – 14. Dezember 1945) beachtet werden. Als er 1919 zum Schulleiter in Porto-Novo ernannt wurde, organisierte er den Unterricht neu und fügte die lokalen Sprachen, die Geschichte und die Kultur des Landes in die Lehrpläne ein. »Man studierte die großen mythischen und historischen Erzählungen von Dahomey und im Werkunterricht wurden bestimmte handwerkliche Gegenstände nachgebaut: »Guèlèdè«-Masken zum Beispiel.«²⁸ Im Jahre 1925 organisierte Aupiais in Porto-Novo Pfarrfeste mit Volksfesten, um illegitime Verbindungen zu legalisieren.²⁹

Im August 1925 gründete er die Zeitschrift »La Reconnaissance africaine«, die von Lehrern und bedeutenden Seminaristen aus Dahomey geleitet wurde. Der berühmteste unter ihnen war Paul Hazoumé (16. April 1890 – 18. April 1980), der später ein bekannter Schriftsteller wurde. Ziel der Zeitschrift war es, bei den Dahomeyern ein Bewusstsein für die »Bedeutung ihrer Geschichte zu wecken, während ihre Kultur durch die Mechanismen des Kolonialsystems untergraben wurde«³⁰, und die Werte, die in bestimmten traditionellen Bräuchen und Religionen steckten, bekannt zu machen. Leider erschien »La Reconnaissance africaine« nur von August 1925 bis Dezember 1927 und brachte es auf insgesamt 45 Ausgaben. Schließlich initiierte Pater Francis Aupiais eine inkulturierte Feier der Erscheinung des Herrn, die auf der Bedeutung von Zeichen der Ehrerbietung in den Ritualen religiöser und ziviler Zeremonien beruhte.

Die Darstellung des Mysteriums der Epiphanie hatte einen unverhofften Erfolg und übte einen entscheidenden Einfluss auf den Geist des Volkes aus. Pater Aupiais selbst schrieb in Zusammenarbeit mit dem König der Gounous das Heft des heiligen Dramas in der Sprache der Einheimischen.³¹

²⁸ E. ADÉ, *L'inculturation expliquée*, 38.

²⁹ Vgl. J. BONFILS, *La Mission catholique*, 202.

³⁰ E. ADÉ, *L'inculturation expliquée*, 39.

³¹ J. BONFILS, *La Mission catholique*, 202.

Laut Edouard Adé »kann man in dieser Theaterinszenierung wahrscheinlich den ersten Ausdruck der Inkulturation für Französisch-Westafrika und Französisch-Äquatorialafrika sehen«³². Die ersten einheimischen Seelsorger schlossen sich dem Kampf der Inkulturation an.

1.2 Die Inkulturation mit den ersten einheimischen Bischöfen

An dieser Stelle soll vor allem die Figur von Robert Sastre (7. Juni 1926 – 16. Januar 2000) erwähnt werden, der von 1972 bis zu seinem Tod Bischof des Bistums Lokossa (Südwest Benins) war. 1956 erschien ein Buch, zu dem schwarze Priester in Afrika und in der Diaspora beigetragen hatten: *Schwarze-Priester melden sich*.³³ Dieses Meisterwerk gilt als das emblematische Werk, das die Fragestellung der Inkulturation des Glaubens im heutigen Afrika ins Rollen brachte. Robert Sastre, der damals noch Priester war, war einer der großen Verfechter der in dem Buch vertretenen Denkrichtung. Er verfasste die Artikel »Liturgie romaine et Négritude« und, in Zusammenarbeit mit Robert Dosseh, »Propagande et Vérité«. Im ersten Artikel versuchte er, eine Antwort auf die Frage zu finden: »Birgt das Christentum, so wie es ist, für den Schwarzen nicht die Gefahr der Entfremdung in sich? Anders ausgedrückt: Kann der Schwarze Christ sein, ohne seine Négritude aufzugeben?«³⁴ Zu dieser Frage, die er unter den verschiedensten Aspekten untersucht, gibt es eine starke Aussage in *Propagande et Vérité*:

Vom Afrikaner zu verlangen, dass er sich der legitimen Liebe und des Respekts vor sich selbst und seinem Land entleert, um ihm als Ausgleich sogar das unvergleichliche Geschenk des Glaubens anzubieten, bedeutet, die Ökonomie der Erlösung Gottes zu verfälschen, der Mensch geworden ist, um uns zu retten.³⁵

³² E. ADÉ, *L'inculturation expliquée*, 39.

³³ Originaltitel: »Des prêtres noirs s'interrogent«, deutsche Übersetzung 1960.

³⁴ R. SASTRE, *Liturgie romaine*, 154.

³⁵ R. DOSSEH/R. SASTRE, *Propagande*, 152.

Dennoch geht es bei der Inkulturation nicht darum, das Universelle zu partikularisieren, sondern das Besondere zum Universellen zu erheben.³⁶ Robert Sastre beschränkte sich nicht auf das geschriebene Wort. Er ließ seinen Worten Taten folgen und baute einen ausschließlich einheimischen Klerus und eine ausschließlich einheimische Schwesterngemeinschaft auf, um die Herausforderungen der Inkulturation und Entwicklung zu bewältigen. In Abomey war ein anderer Bischof sein Nacheiferer. Mit Lucien Monsi Agboka (3. Juni 1926 – 27. April 2008), dem Bischof von Abomey, wurden alle Liturgie- und Katechese-Kommissionen zu »Inkulturationskommissionen von großer Vitalität«.³⁷ Er trug wesentlich zur Entstehung des einheimischen Hanye-Chorgesangs und eines neuen Identitätsbewusstseins in der liturgischen Ritualität bei. Ausgehend von den Diözesen im Süden wurden in allen Diözesen Chöre in den Nationalsprachen gegründet, die allgemein als »Mutterchöre« bezeichnet werden. Die große Vielfalt an Rhythmen, Gesängen und Kadenzen schafft eine lebendige Liturgie, die die kulturelle Eigenart des Volkes hervorhebt. Die liturgische Anthropologie, die dieser Entwicklung zugrunde liegt, hebt die Gesten für bestimmte Teile der Eucharistiefeyer wie die Gabenprozession und die feierliche Anamnese hervor. Auch das Ordensgelübde nahm kulturelle Elemente an, die die Selbsthingabe zum Ausdruck bringen. Es wurden große Anstrengungen unternommen, um das Wort Gottes und die liturgischen Texte zu übersetzen. Die Yoruba-Gebiete (insbesondere in den Diözesen Porto-Novo, Dassa-Zoumé, Parakou usw.) hatten in dieser Hinsicht weniger Sorgen, da Nigeria die Bibel und die wichtigsten liturgischen Bücher bereits in Yoruba übersetzt hatte. Die Ewe-Zone (vgl. Diözese Lokossa) profitierte vom Vorsprung Ghanas und Togos, wo die Bibel und einige liturgische Bücher bereits in Ewe übersetzt wurden. Die Übersetzungsbemühungen werden je-

³⁶ Vgl. R. SASTRE, *Liturgie romaine*, 163.

³⁷ B. ADOUKONOU, *Leçon*, 3.

doch insofern fortgesetzt, als es in Benin mehr Mina als Ewé gibt (auch wenn sich die beiden Sprachen ähneln) und die Diözese Lokossa eine Vielzahl von Dialekten aufweist, wobei Adja die Mehrheit stellt. Die am häufigsten gesprochene afrikanische Sprache in Benin ist Fon. Auch hier werden die Übersetzungsbemühungen fortgesetzt, wenn auch langsam. Damit all diese Inkulturationsbemühungen an Fahrt gewinnen konnten, musste in der Zwischenzeit unter der Schirmherrschaft von Bischof Lucien Monsi Agboka eine theologische und missionarische Bewegung für Inkulturation entstehen: der *Sillon Noir*.

1.3 Inkulturation mit dem *Sillon Noir*

Laut dem Gründer der Bewegung, Barthélemy Adoukonou, gehen die fernen Ursprünge des Mèwihwèndò (*Sillon Noir*) auf das erste Auftragstreffen der Seminaristen aus Dahomey in Cana, einer Ortschaft etwa 5 km von Bohicon in Südbenin entfernt, in den Jahren 1958–1959 zurück. Seminaristen waren nämlich »zu zweit in die Klöster gegangen, um Christus zu verkünden und die Vodún-Priester nach der Geschichte ihrer Vodún zu fragen und was ihre soziale Funktion sein sollte«³⁸. Nachdem sie sich alles, was die Anhänger der traditionellen Religion erzählten, notiert hatten, traten sie anschließend in einen Dialog mit ihnen ein. Diese Evangelisierungsmission im Zeichen des interreligiösen Dialogs war ein unerwarteter Erfolg. Am Missionssonntag, dem 19. Oktober 1970, hielt Barthélemy Adoukonou, damals Vikar in der Gemeinde St. Franz von Assisi in Bohicon, eine Predigt, in der er forderte, alles Wahre und Heilige in den kulturellen und religiösen Traditionen Benins zu suchen, um Christus, dem Erben der Nationen, zu huldigen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil gefordert hatte.³⁹ Der Widerstand, der dem Prediger nach dieser Predigt entgegenschlug, machte

³⁸ DERS., *Le Sillon*, 1.

³⁹ Vgl. ebd., 2.

ein klärendes Treffen noch am selben Abend notwendig. Er berichtet:

Der Beschluss am Ende dieses Treffens lautete, noch an diesem Abend eine Kulturforschungsbewegung ins Leben zu rufen, die auf die Christianisierung der Kultur des schwarzen Menschen und den kulturellen Ausdruck des Glaubens abzielte. Das Wort »Inkulturation« war noch nicht geläufig; aber die doppelte Anforderung war uns klar, und das würden wir versuchen umzusetzen. An jenem Abend des 19. Oktober 1970 wurde Mèwihwèndò (*Sillon Noir*) als Suchbewegung für die Christianisierung von Traditionen und die Inkulturation des Glaubens ins Leben gerufen.⁴⁰

Die Akteure waren davon überzeugt, dass »der Glaube die Kultur nicht verzerrt, sondern sie zu ihrer eigenen, von Schlacken gereinigten Wahrheit führt«⁴¹. Nach acht Jahren der Forschung, deren Früchte regelmäßig an den Ortsordinarius geschickt wurden, lud dieser die Protagonisten ein, die unterbreiteten Vorschläge umzusetzen. So machte Mèwihwèndò 1978 in Zogbodome eine Probe inkultrierter Karfreitagsliturgie. Dies war ein Erfolg und ermutigte zu weiteren Inkulturationsinitiativen wie Gründonnerstag, Beerdigungen usw. Es folgten zahlreiche Veröffentlichungen der Bewegung nach der theologischen Doktorarbeit des Gründers, die er selbst als »die erste Frucht der Forschungen des Mèwihwèndò«⁴² bezeichnete. Der Erfolg des *Sillon Noir* hat in der Diözese Dassa-Zoumé eine weitere ähnliche Bewegung ausgelöst: Àsà ibilè fún igbàlà⁴³ (Zur Erlösung Inkultrieren).

1.4 Àsà ibilè fún igbàlà – Inkultrieren zur Erlösung

Àsà ibilè fún igbàlà (Zur Erlösung inkultrieren) ist eine theologische und liturgisch-pastorale Bewegung, die im Jahre 2002

⁴⁰ Ebd., 3.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 4.

⁴³ IPA: /A.ʃa iˈbi.le fũ igbala/.

in der Diözese Dassa-Zoumé in der Republik Benin mit dem Ziel der Evangelisierung der Kulturen und der Inkulturation des Glaubens zum Heil der Menschen entstanden ist. Die Initiative ging von Msgr. Lucien Monsi-Agboka aus, dem damaligen Bischof der Diözese Abomey, in der die ersten Proben des *Sillon Noir* stattfanden. Aufgrund der positiven Reaktion des Gottesvolkes schlug der Bischof vor, eine ähnliche Erfahrung in der Diözese Dassa-Zoumé einzuleiten. Beachtung verdient, dass die beiden Diözesen lange Zeit unter der Jurisdiktion von Bischof Agboka eine einzige Diözese waren. Erst 1995 wurde die Diözese Dassa-Zoumé durch Abtrennung des nördlichen Teils der damaligen großen Diözese Abomey gegründet. Auf Anregung von Bischof Agboka bildete sich 2002 ein Gremium (bestehend aus Gaston Ogui Cossi, Moïse Adéniran Adékambi, Richard Eriolaboni Atchadé usw.), um eine inkulturierte Karfreitagsliturgie in den Yoruba-Kreisen (Ifè, Isha, Idaasha, Shabè) der Diözese Dassa-Zoumé ins Auge zu fassen. Die Wahl des Karfreitags erklärt sich dadurch, dass Àṣà ibílẹ̀ fún ìgbàlà beabsichtigte, in die Fußstapfen des *Sillon Noir* zu treten.

Als kulturelle Grundlage für diese Inkulturation wurde das königliche Begräbnis gewählt, weil am Karfreitag des Todes Christi gedacht wird und Christus König ist. Aber Christus ist nicht nur König. Warum wird er besonders mit diesem Titel bezeichnet? Weil der König in den betreffenden traditionellen Gesellschaften die höchste Persönlichkeit darstellt und seine Begräbnisfeier am ausdrucksstärksten ist. Sie stellt ein wichtiges Ereignis im Leben der Gemeinschaft dar. An dieser Stelle taucht ein theologischer Einwand auf: Christus hatte keine Begräbnisfeier, sondern nur eine Beerdigung, die überdies in aller Eile erfolgte. Wäre es in diesem Zusammenhang theologisch korrekt, ein königliches Begräbnis für Christus zu feiern? Die Antwort auf diesen Einwand lautete, dass der inkulturierte Ritus nicht das Begräbnis Christi feiert. Er hebt seinen Tod anhand der kulturellen Elemente hervor, die die Bedeutung des Todes in den Yoruba-Kulturen am besten verdeutlichen. Und diese Elemente

kommen am deutlichsten zum Ausdruck, wenn es um den Tod des Königs geht. Auch Christus ist ein König. Er stirbt als König der Juden: »Pilatus ließ auch eine Tafel anfertigen und oben am Kreuz befestigen; die Inschrift lautete: Jesus von Nazaret, der König der Juden« (Joh 19,19). Wenn die Bedeutung des Todes hervorgehoben wird, dann geschieht dies, um den Wert des Lebens zu betonen.

Daraufhin wurden bei den Isha, Ifè, Idaasha und Shabè, die den Yoruba-Kulturraum der Diözese bilden, soziologische Untersuchungen über die Beerdigung von Königen durchgeführt. Nach diesen Voruntersuchungen wurde am Seminar Saint Gall in Ouidah, wo Gaston Ogui als Lehrer tätig war, eine Kampagne zur Sensibilisierung für die Inkulturation durchgeführt. Die durch die soziologischen Untersuchungen gewonnenen Informationen dienten als Grundlage für Workshops, in denen das Thema reflektiert wurde. Die Studenten beteiligten sich aktiv und freudig an den Debatten. Die Protokolle der Workshops führten zur Erstellung eines Arbeitspapiers. Auf der Grundlage des Arbeitsdokuments wurden dem Ortsordinarius, Bischof Antoine Ganyé von Dassa-Zoumé, Vorschläge für das Experimentum einer inkulturierten Feier unterbreitet. Nach seiner Genehmigung fand die erste Erprobung am Karfreitag, dem 18. April 2003, in Dassa-Zoumé statt. Dieser erste Versuch war, wie jeder erste innovative Schritt, von Zögern und Ausprobieren geprägt. Die zweite Erprobung fand am Karfreitag, dem 9. April 2004, in Savè statt; die dritte am Karfreitag, dem 25. März 2005, in Pira. Diese Erprobung war offiziell die letzte. Denn am 16. April 2006 hielt Kardinal Bernardin Gantin am Strand von Ouidah anlässlich der 150-Jahr-Feier der Gesellschaft der Afrikamissionen eine Rede, die alle Inkulturationsbemühungen in Benin bremsen sollte.⁴⁴ Erst die Feier des 50-jährigen Jubiläums der Union du Clergé Béninois im Jahr 2019, anlässlich derer ein Observatorium für Inkulturation eingerichtet

⁴⁴ Vgl. B. GANTIN, Dieu a ouvert.

wurde, führte zu einer erneuten kräftigen Rückwendung hin zur Inkulturation. Diese wirft jedoch immer wieder Fragen auf und stößt auf Schwierigkeiten. Daher ist ein Neuanfang dringend erforderlich.

2. ÜBERLEGUNGEN FÜR EINEN BESSEREN NEUSTART

Die *IV. Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium Nr. 37–40, Varietates legitimae*, betonte nachdrücklich, dass die verschiedenen kulturellen Kontexte und kirchlichen Situationen gut untersucht werden müssen, bevor auf die Inkulturation eingegangen wird.⁴⁵ Im Fall von Benin verdient zunächst die Dekulturation und Transkulturalität unsere Aufmerksamkeit.

2.1 Ein von Dekulturation und Transkulturalität geprägter sozialer Kontext

Von Dekulturation wird gesprochen, wenn ein Volk allmählich an kultureller Identität verliert. Kolonialherren setzten diese Strategie ein, um ihre Hegemonie zu sichern. Heute ist sie auch ein Aspekt von Globalisierung und technischer Zivilisation, die Materialismus und Nachahmung mit sich bringen. Praktisches Ergebnis der Dekulturation: Die neue Generation, die im Zeitalter der sozialen Netzwerke und der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien geboren wurde, fühlt sich nicht wirklich von der Inkulturation betroffen. Sie hat vielmehr den Eindruck, dass diese nur ihre Eltern angeht. Zuweilen hat das, was als kulturelles Erbe präsentiert wird und was aufzuwerten ist, wenig Relevanz für ihr Leben. Dies ist eine Sachlage, auf die

⁴⁵ Vgl. VL 7. 8. 29. 49. 58.

die Akteure der Inkulturation zunehmend aufmerksam werden müssen. Andernfalls kann die Inkulturation genauso gut zu einer kulturellen Entfremdung führen wie die einfache Übernahme des Römischen Ritus.

Das Problem lässt sich mit dem einer Amphibie⁴⁶ vergleichen, die sich lange Zeit nur in einem ihrer beiden natürlichen Lebensräume aufgehalten und ihre Fähigkeiten für diesen Lebensraum weiterentwickelt hat. Wenn sie in den zweiten Lebensraum zurückgebracht wird, wird sie zunächst verwirrt sein und eine Selbsterziehung benötigen. Diese Tatsache erklärt den Sachverhalt, dass junge Forscher zunehmend den dynamischen Charakter der Kultur und Kulturen betonen. Inkulturation im Kontext von Dekulturation erfordert eine vorherige kulturelle Erziehung bzw. Bildung. Sonst wird sie als ein Werk der Archäologie und des Antiquariats gesehen, eine Beschäftigung von Menschen, die in der Vergangenheit nach althergebrachten Werten graben, um sie als Normen für die Gegenwart zu etablieren. Ein Geschäft, das Forschungen mit dem Ziel betreibt, in eine vermeintlich gute alte Zeit zurückzukehren. Wenn die kulturelle Identität unbewusst als Fossil und die Kultur als Museum verstanden wird, richtet sich Inkulturation an die Toten und nicht an die Lebenden. Kulturelle Bildung muss daher die gegenwärtige Dynamik der Kulturen berücksichtigen. Ein Aspekt dieser Dynamik ist die kulturelle Hybridisierung.

Kulturelle Hybridisierung bezeichnet den Prozess, bei dem sich zwei Kulturen vermischen und in einem Individuum oder einer bestimmten Bevölkerung zu einer einzigen werden. Während die Dekulturation grundsätzlich schlecht ist, weil sie Menschen von ihrer Kultur entfremdet, kann die kulturelle Hybridität hingegen ein Vorteil sein, wenn sie richtig angenommen wird. Es ist unvermeidlich, dass kulturelle Vermischungen neue Lebens- und Ausdrucksformen schaffen, in denen die vorherigen

⁴⁶ Tier, das im Lebens- und Jahresverlauf sowohl aquatische wie terrestrische Lebensräume bewohnt.

Formen umgewandelt und neu interpretiert werden. In diesem Sinne hat die Geschichte einigen Völkern wahrscheinlich keine Wahl gelassen. Die kolonisierten Völker sind kulturelle Mischlinge. Aber mehr noch als die Kolonialisierung hat die Globalisierung multikulturelle Subjekte geschaffen. Wolfgang Welsch spricht von transkulturellen Subjekten.⁴⁷ Er verortet die Transkulturalität auf drei Ebenen: 1. Auf dem Makroniveau (globale Ebene) internationalisieren sich die Kulturen. Elemente, die für einen bestimmten Kulturraum typisch sind, können sich in einem anderen Kontinent am anderen Ende der Welt wiederfinden. Auf globaler Ebene findet also eine kulturelle Verflechtung statt, die durch Verkehr, Tourismus, soziale Netzwerke und Informations- und Kommunikationstechnologien vorangetrieben wird. In Afrika finden sich französische Kulturzentren wie auch chinesische Schulen. 2. Auf der Mesoebene (nationale Ebene) kommt es zu einer immer deutlicheren »Entkoppelung von kultureller und nationaler Identität«⁴⁸. Diese Mesoebene hatte sich in Afrika bereits mit der Balkanisierung zum Gesetz erhoben (vgl. Berliner Konferenz 1884–1885). Die gleichen Völker und Kulturen finden sich in mehreren angrenzenden Nationen. Die Ewe leben in Ghana, Togo und Benin, die Yoruba in Nigeria, Benin, Ghana, Togo, Burkina Faso, der Elfenbeinküste, den USA, Kuba und Brasilien. Infolgedessen wird die nationale Identität zu einem »kulturellen Patchwork«. 3. Auf der Mikroebene (individuelle Ebene) verbinden Forscher, Migranten, Touristen, Arbeiter in internationalen Unternehmen und Bewohner kosmopolitischer Gebiete zu ihrer kulturellen Identitätsbildung mühelos mehrere kulturelle Elemente unterschiedlicher Herkunft. Sie exportieren ihre eigene Kultur in die Kreise, in die sie gehen, und es kommt zu einer wechselseitigen kulturellen Beeinflussung. Dieses Phänomen der Transkulturalität fordert die Inkulturation auf, nicht nur eine kulturelle,

⁴⁷ Vgl. W. WELSCH, *Immer nur der Mensch?*, 298–308.

⁴⁸ Ebd., 305–308.

sondern auch eine inter- und transkulturelle Erziehung zu integrieren. Denn das Gesicht der liturgischen Versammlungen ist zunehmend multikulturell. Die großflächige Vermischung aufgrund des sozialen Wandels zwingt zu mehr Offenheit bei der Inkulturation. Sie erfordert, dass der Schwerpunkt auf die Verständlichkeit der Riten gelegt wird und die universellsten Gesten gefördert werden. Die Annahme einer monokulturellen Gemeinde kann die Inkulturation für manche Beteiligten undurchsichtig machen. In jedem Fall ist die Inkulturation eine anspruchsvolle Aufgabe, die viele spezialisierte Strukturen und interdisziplinäre Kompetenzen erfordert. In Benin scheinen diese unzureichend zu sein.

2.2 Unzureichende Strukturen und Kompetenzen für die Inkulturation

Vorhandene Strukturen und verfügbare Kompetenzen

In Benin gibt es in fast jeder Diözese eine liturgische Kommission. Die diözesanen Liturgiekommissionen organisieren in Zusammenarbeit mit dem Ortsordinarius das liturgische Leben, insbesondere die feierlichen Hochämter. In diesen Kommissionen sind jedoch nur wenige Experten für Liturgiewissenschaft und Inkulturation vertreten. Die meisten Beauftragten haben sich autodidaktisch weitergebildet, um als guter Zeremoniar zu handeln, oder sind in ihrem Liturgiestudium beim kanonischen Bachelor stehen geblieben. Im Bereich der Kirchenmusik verfügt Benin über viel Potenzial und zahlreiche Ressourcen, sowohl was den gregorianischen Gesang (siehe die zahlreichen Cäcilien-Chöre) als auch die moderne Musik in lebendigen Sprachen (siehe die zahlreichen Mutterchöre sowie Jugend- und Kinderchöre) betrifft. In jeder Diözese gibt es eine Seelsorge für Kirchenmusik, deren Aufgabe es ist, Chöre zu unterstützen, sie auf Großveranstaltungen oder Aufführungen vorzubereiten, neue Kompositionen von Rhythmen und Liedern zu bewerten und diejenigen auszuwählen, die es wert sind, in der Liturgie

eingesetzt zu werden. Zusammen mit dem *Sillon Noir* entstand die Gruppe der »Intellectuels Communautaires« zur Wertschätzung der Kulturwerte. In einigen Diözesen werden liturgische Übersetzungskommissionen gebildet, die sich aus Seminaristen, Priestern und Laien zusammensetzen, die die Landessprachen gut beherrschen. Doch es mangelt an vielen Fähigkeiten.

Fehlende Strukturen und Ressourcen

Das Werk der Inkulturation erfordert »ein Pastoralliturgisches Institut, (...) das sich aus sachverständigen Mitgliedern, gegebenenfalls auch Laien, zusammensetzt.«⁴⁹ Bis heute gibt es das in Benin nicht, weder auf diözesaner Ebene noch auf interdiözesaner oder nationaler Ebene. Die Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, sowie die Fünfte Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« (zu Art. 36 der Konstitution), *Liturgiam Authenticam*, empfehlen, dass jede Diözese eine Kommission für sakrale Kunst einrichtet.⁵⁰ Bisher hat keine beninische Diözese eine solche eingeführt. Es handelt sich jedoch um eine der notwendigen Kommissionen – nicht zuletzt – für die Inkulturationsarbeit. Darüber hinaus benötigen liturgische Kommissionen Fachleute für Liturgiewissenschaft und liturgische Inkulturation. Benin verfügt derzeit meines Wissens nur über zwei Doktoren der Liturgiewissenschaft, und beide sind in derselben Diözese tätig. Dieser Zustand ist unbefriedigend. Jede Diözese sollte sich darum bemühen, zwei Liturgiewissenschaftler zu haben. Die Seelsorgestellen für Kirchenmusik sind nicht immer mit Experten für Musikwissenschaft oder Kirchenmusik besetzt. Sie werden oft von Priestern geleitet, die sich mit Musiktheorie auskennen und während ihrer Ausbildung am Priesterseminar Gesangs-

⁴⁹ SC 44.

⁵⁰ Vgl. SC 46 und LA 99.

oder Kapellmeister waren. Leider vermittelt dieser Kurs nicht alle Fähigkeiten, um eine Kommission für Kirchenmusik zu leiten, wie in den Lehrdokumenten zur Inkulturation vorgesehen.⁵¹ Die Konzilsverfassung spricht überdies von »höheren Kirchenmusik-Instituten«⁵². Auf der Ebene der liturgischen Übersetzung sind die für kirchliche Dokumente erforderlichen Qualitäten und Fähigkeiten bei weitem nicht vorhanden. Die Übersetzungen basieren auf verschiedenen vorhandenen französischen Übersetzungen (Jerusalem-Bibel, Ökumenische Bibelübersetzung, Liturgische Übersetzung usw.). Laut der Instruktion *Liturgiam Authenticam* über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie ist es grundsätzlich nicht gestattet, Übersetzungen aus bereits vorhandenen Übersetzungen in andere Sprachen zu erstellen. Denn diese muss man unmittelbar aus den Originaltexten nehmen: liturgische Texte der kirchlichen Tradition aus dem Latein, Texte der Heiligen Schrift je nachdem aus dem Hebräischen, dem Aramäischen oder dem Griechischen.⁵³

Nachdem die Übersetzung aus den Ausgangstexten angefertigt wurde, muss die Bischofskonferenz sich mit vertrauenswürdigen Experten zusammensetzen, um die Authentizität der Übersetzung zu beurteilen und zu bestätigen.⁵⁴ Anschließend erlässt sie ein Dekret, das bestimmte Gültigkeitskriterien berücksichtigt.⁵⁵ »Die Approbation liturgischer Texte, sei sie endgültig, »ad interim« oder »ad experimentum«, muss durch Dekret geschehen.«⁵⁶ Auch wenn die Bischofskonferenz ihr Approbationsdekret erlassen hat, ist der Prozess noch nicht abgeschlossen. Vor der Einführung der neuen Übersetzungen in die Liturgie müsste eine *recognitio* des Dikasteriums für den Gottesdienst und die

⁵¹ Vgl. SC 112–121; VL 40.

⁵² SC 115.

⁵³ LA 24.

⁵⁴ Vgl. LA 86.

⁵⁵ Vgl. LA 79a.

⁵⁶ LA 79.

Sakramentenordnung eingeholt werden, andernfalls »hat der Beschluss der Bischofskonferenz keine Gesetzeskraft«⁵⁷. Um diese *recognitio* zu erhalten, muss die Bischofskonferenz unter anderem in einem spezifischen Bericht weitere Informationen geben, besonders »das bei der Übersetzung eingehaltene Verfahren bzw. die Kriterien; eine Liste der Personen, die an den einzelnen Arbeitsschritten beteiligt waren, zusammen mit einer kurzen Bemerkung über die Qualität der Fähigkeit und die Sachkenntnis eines jeden von ihnen«⁵⁸. Schaut man sich diese Anforderungen an, ist zu erkennen, dass der vorgeschriebene Prozess der liturgischen Übersetzung – die auch zur Inkulturation gehört – in Benin noch nicht befolgt wird. Interdisziplinäre Kommissionen für historische, anthropologische, exegetische und theologische Forschung⁵⁹ wurden noch nicht ordnungsgemäß gebildet. Hinzu kommen die Kommissionen von Weisen zur Bewertung der örtlichen kulturellen Werte.⁶⁰ In diesem Sinne sollten die Bemühungen der »Intellectuels Communautaires« des *Sillon Noir* gefördert werden und andere Diözesen sollten diesem Beispiel folgen. Aber all diese Bemühungen werden ohne liturgische Bildung kaum Früchte tragen.

2.3 Inkulturation und liturgische Bildung

Es ist paradox, dass der Eifer für die Inkulturation in Benin nicht von einem gleichen Eifer für die liturgische Bildung begleitet wird. Das Paradoxon hängt möglicherweise damit zusammen, dass der Zusammenhang zwischen beiden nicht deutlich wahrgenommen wird. Diese Verbindung besteht jedoch auf mehreren Ebenen: Zunächst die Verbindung zwischen der römischen Liturgie und der liturgischen Bildung, die das Verständnis im Hinblick auf eine gläubige Inkulturation vermittelt,

⁵⁷ LA 80.

⁵⁸ LA 79.

⁵⁹ Vgl. VL 30.

⁶⁰ Vgl. ebd.

dann die Verbindung zwischen dem inkulturierten Ritus und der liturgischen Bildung, die das Verständnis für eine gute Aneignung vermittelt und fruchtbare Umsetzung im Leben einer Teilkirche bewirkt.

Römische Liturgie – liturgische Bildung – Inkulturation

Die liturgische Bildung ist der fortlaufende Prozess, durch den die Gläubigen das Verständnis der heiligen Riten erwerben, um mit ihrem ganzen Wesen und erfüllt vom liturgischen Geist voll und ganz, bewusst und tätig an der Feier der heiligen Geheimnisse teilnehmen zu können, sodass ihr ganzes Leben vom Geist der Liturgie geprägt und von ihrer Tugend durchdrungen ist.⁶¹ Nachdem die Gläubigen eine liturgische Bildung zum geistlichen Leben erworben haben und immer besser verstehen, was in den heiligen Riten geschieht, nehmen sie auch an anderen Frömmigkeitsübungen teil, bei denen die liturgischen Gnaden wie ein überfluteter Fluss fließen und von jedem Teilnehmer entsprechend seinen spirituellen Bedürfnissen genutzt werden. Ohne eine liturgische Bildung, die ein gutes Verständnis der römischen Liturgie vermittelt, kann Inkulturation zum Verrat werden, wie die Auslegung oder Übersetzung einer unverständlichen Nachricht, die den Inhalt verschleiert, verrät oder ihm widerspricht.

Inkulturiertes Ritus – liturgische Bildung – inkulturiertes christliches Leben

Jeder inkulturierte Ritus ist eine neue Welt, die es zu erforschen gilt, ein neues Universum, das es zu entschlüsseln gilt. Ohne eine vernünftige Einführung können inkulturierte Riten unter dem »Syndrom des vergrabenen Talents« leiden. Der Diener, der ein einziges Talent empfing, ging hin, um es in der Erde zu vergraben, anstatt es wertzuschätzen (Mt 25,14–30). Dies ist der Fall bei der Inkulturation, die nicht von einer liturgischen Aus-

⁶¹ Vgl. SC 14–19.

bildung begleitet wird. Die inkulturierten Riten werden nicht gut verstanden und die Menschen haben Schwierigkeiten, sie sich anzueignen, sie fühlen sich verwirrt und verlegen. In diesem Sinne können auch die Beweggründe der oben erwähnten Rede von Kardinal Gantin verstanden werden: »Immer mehr Menschen, ob Christen oder nicht, stellen sich selbst Fragen und befragen uns zu diesen sogenannten kulturellen Praktiken, die sie gelinde gesagt seltsam finden. Dies führt zu Verwirrung und Unordnung. Ich selbst bin der Erste, der überrascht ist.«⁶² Ja, ohne angemessene liturgische Bildung können inkulturierte Riten seltsam erscheinen und geradezu »Verwirrung und Unordnung« verursachen. Anstatt zu einer Begegnung mit dem fleischgewordenen Wort und zu einer wahren Bekehrung zu führen, erzeugt Inkulturation in diesem Zusammenhang das illusorische Gefühl einer erneuerten kulturellen Identität. Dies ist die Kritik, die Marie-Jeanne Muende Mampuya in Bezug auf den kongolesischen Ritus in ihrer Dissertation *Contexte historique du christianisme et inculturation de la liturgie catholique : de la liturgie orientale aux rites africains* (Université Nancy 2, 2009) formuliert. Bereits im Vorwort äußerte sie sich überrascht, »dass die Hauptakteure des zairischen Ritus, also die Hierarchie und die Priester, ihn vernachlässigen und nur von Zeit zu Zeit in diesem Ritus zelebrieren, während er regelmäßig angewendet werden sollte, um üblich zu werden«⁶³. Diese Tatsache erlaubt es den Gläubigen nicht, »den Ritus zu verstehen und ihn sich als Ausdruck ihrer Eigenart, als Aufwertung der Kulturwerte und der nicht reduzierbaren Persönlichkeit ihres Volkes anzueignen«⁶⁴. Anschließend führte sie Untersuchungen durch und befragte die Priester, um das Phänomen zu verstehen. Auf die Frage »warum der zairische Ritus nicht oft angewendet wird«, antwortet einer der Interviewpartner, Pater Augustin Kanku Lukusa:

⁶² B. GANTIN, *Dieu a ouvert*, 11.

⁶³ M.-J. MUENDE MAMPUYA, *Contexte historique*, iii.

⁶⁴ Ebd.

Er wurde schlecht rezipiert. Es scheint, dass die kirchlichen Autoritäten seine Bedeutung nicht verstanden haben. Die Verantwortlichen haben es nicht systematisiert, seine regelmäßige Anwendung nicht organisiert und feiern ihn selbst nicht regelmäßig. Auch an Orten der Priesterausbildung (Seminaren, katholischen Universitäten usw.) wird der Ritus nicht oft angewendet. Der Liturgiekurs, der oft von ausländischen Lehrern unterrichtet wird, vertieft nicht die Wissens Elemente dieses Ritus (seine Geschichte, sein Inhalt usw.).⁶⁵

Gläubige, die über den zairischen Ritus befragt wurden, geben zu,

nie eine Einführung in diesen Ritus erhalten zu haben, um den Unterschied zu einem römischen Ritus zu kennen, der in den lokalen Sprachen gefeiert wird. Inkulturation erfassen sie nur durch Sprache, Symbole und Redestil, insbesondere die Alten, die die Steifheit (Trockenheit) lateinischer Zeremonien kannten.⁶⁶

Beim Lesen des Buches »L'inculturation expliquée« des beninischen Theologen Edouard Adé, eines Protagonisten des *Sillon Noir*, fällt auf, dass hinter dem Gedankengang Missverständnisse stecken, die auf das Fehlen einer formellen Einführung in die inkulturierten Riten von Mèwihwèndò (*Sillon Noir*) oder einer öffentlichen und kontinuierlichen Katechese im Hinblick auf deren Rezeption zurückzuführen sind.⁶⁷ Was Àsà ibilè fún igbàlà (Zur Erlösung inkulturieren) betrifft, der nicht einmal die Zeit hatte, eine interne Bewertung seiner drei offiziellen Erprobungen vorzunehmen, so ist es offensichtlich, dass er auch nicht in der Lage war, eine liturgische Bildung zur Inkulturation durchzuführen. Dies ist ein Defizit für die Inkulturationsarbeit in Benin. Die Frage der Harmonie zwischen Inkulturation und Leben im Geiste ist nicht weniger besorgniserregend.

⁶⁵ Ebd., 554.

⁶⁶ Ebd., 555.

⁶⁷ Vgl. E. ADÉ, *L'inculturation expliquée*, 73–74.

2.4 Inkulturation und Leben im Geiste

In Benin fehlt die Verbindung zwischen Inkulturation, Kerygma und Leben im Geist. Die kerygmatische Verkündigung und das Leben im Geist sind entscheidende Elemente im Prozess der Evangelisierung.⁶⁸ Die apostolische Tradition hat das Evangelium mit Betonung der kerygmatischen Verkündigung weitergegeben. Diese fördert eine echte Begegnung mit Christus. Das Leben im Geist ist das Hauptmerkmal eines jeden christlichen Lebens. Die katholische charismatische Erneuerung, die 1977 von Jean Pliya in Benin eingeführt wurde, hat sich in allen Diözesen und fast allen Gemeinden ausgebreitet. Sie macht das Kerygma und das Leben im Geist zu ihren eisernen Speeren.

⁶⁸ In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt entwickelt Papst Franziskus ausführlich den zentralen Charakter des Kerygmas im Leben der Kirche. »Wir haben von neuem entdeckt, dass auch in der Katechese die Erstverkündigung bzw. das Kerygma eine wesentliche Rolle spielt. Es muss die Mitte der Evangelisierungstätigkeit und jedes Bemühens um kirchliche Erneuerung bilden. Das Kerygma hat trinitarischen Charakter. Es ist das Feuer des Geistes, der sich in der Gestalt von Zungen schenkt und uns an Christus glauben lässt, der uns durch seinen Tod und seine Auferstehung die unendliche Barmherzigkeit des Vaters offenbart und mitteilt« (EG 164). Dann erklärt der Papst, warum das Kerygma Erstverkündigung genannt wird. »Wenn diese Verkündigung die ›erste‹ genannt wird, dann nicht, weil sie am Anfang steht und dann vergessen oder durch andere Inhalte, die sie übertreffen, ersetzt wird. Sie ist die ›erste‹ im qualitativen Sinn, denn sie ist die hauptsächliche Verkündigung, die man immer wieder auf verschiedene Weisen neu hören muss und die man in der einen oder anderen Form im Lauf der Katechese auf allen ihren Etappen und in allen ihren Momenten immer wieder verkünden muss« (EG 164). Von hier aus stellt er die Verbindung zwischen Kerygma und Katechese her: »Man darf nicht meinen, dass das Kerygma in der Katechese später zugunsten einer angeblich ›solideren‹ Bildung aufgegeben wird. Es gibt nichts Solideres, nichts Tieferes, nichts Sichereres, nichts Dichteres und nichts Weiseres als diese Verkündigung. Die ganze christliche Bildung ist in erster Linie Vertiefung des Kerygmas, das immer mehr und besser assimiliert wird, das nie aufhört, das katechetische Wirken zu erhellen, und das hilft, jedes Thema, das in der Katechese entfaltet wird, angemessen zu begreifen. Diese Verkündigung entspricht dem Verlangen nach dem Unendlichen, das es in jedem menschlichen Herzen gibt« (EG 165).

Die Theologie der Inkulturation widerlegt weder das Kerygma noch das Leben im Geiste, die die Säulen der charismatischen Erneuerung sind. Und sowohl Theologen als auch charismatische Gläubige bedauern die Tatsache, dass die erste Evangelisierung des Kontinents nicht kerygmatisch war. Für den Theologen René Luneau ist es gewiss, »dass der eher bescheidene Platz, den im Denken einiger Christen die Person Jesu Christi des Herrn einnimmt, weitgehend den Versäumnissen der Erstverkündigung zuzuschreiben ist.«⁶⁹ Am Beispiel Burkina Fasos meint ein Befragter: »In der Tat war es nicht Jesus Christus, der im Mittelpunkt der missionarischen Erstverkündigung in Mogo gestanden hat. Das war kein *Kerygma* nach Art der ersten Missionare, die nach Pfingsten von Jerusalem auszogen.«⁷⁰ Wenn es kein Kerygma war, was war es dann?

Ist die Frohbotschaft, die wir erhalten haben, fragt Robert Ouédraogo, nicht ganz einfach die gute Nachricht einer weiterentwickelten, nachdenklicheren, konzeptionelleren, logischeren Religion mit einer bewundernswert programmierten und geordneten Anbetung Gottes mit deren üppiger Entfaltung mit Kirchen mit Triumphoren und Türmen?⁷¹

Alle, Theologen und Charismatiker, wären daher für eine Neuevangelisierung, die mehr Gewicht auf das Kerygma legt. Die Theologie der Inkulturation betont aber auch die Notwendigkeit des gegenseitigen Respekts und die Bedeutung des Dialogs, wie Edouard Adé erklärt:

Die kerygmatische Verkündigung, die im Mittelpunkt jedes authentischen Inkulturationswerks stehen muss, reicht aus, um die Klarheit des Angebots von Jesus Christus, das innerhalb der großen afrikanischen Familie gemacht werden soll, eloquent zum Ausdruck zu bringen. Diese Klarheit wäre niemals ein Vorwand, andere auf ihrem Weg des religiösen Bewusstseins zu verachten.⁷²

⁶⁹ R. LUNEAU, Und ihr, was sagt ihr von Jesus Christus?, 12.

⁷⁰ Ebd., 11–12.

⁷¹ DERS., Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ ?, 28.

⁷² E. ADÉ, L'inculturation expliquée, 19.

Ja, diese Verkündigung ist erforderlich. Aber ist sie wirklich erfolgt? Wenn alle inkulturierten Riten in Benin und Afrika betrachtet werden,⁷³ so ist nirgends die Erwähnung einer »kerygmatischen Verkündigung« oder einer »Verkündigung des Kerygmas« zu finden. Es sei denn, die Akteure oder Theologen der Inkulturation verwechseln das Kerygma – das eine Verkündigung ist (vgl. Apg 2,14–40, 3,12–26, 4,9–12, 13,17–41) – mit theologischer Unterscheidung, die etwas ganz anderes ist, auch wenn sie ebenfalls Teil des Inkulturationsprozesses ist.⁷⁴ Auch nirgendwo im Prozess der Inkulturation wird von der »Einführung in das Leben im Geiste« gesprochen. Die Theologie der Inkulturation scheint also grundsätzlich übereinstimmend zu sein, auf der Ebene der Praxis ist dies jedoch nicht der Fall. Andererseits kritisieren diejenigen, die sich mit der Inkulturation befassen, die charismatische Bewegung für ihren mangelnden Respekt vor den Samen des Wortes Gottes, die in Kulturen und religiösen Traditionen vorhanden sind, welche sich vom Christentum unterscheiden. Unter dem Vorwand eines »prophetischen Bruchs mit der Tradition«⁷⁵ riskieren charismatische Bewegungen, »das Volk Gottes in eine Sackgasse zu führen: indem sie die Gläubigen individuell in eine Form des Märtyrertums drängen, die in Wirklichkeit nur ›Selbstmord aus Verachtung‹ wäre, indem der kollektiven Vorstellungskraft einer Kulturgruppe Gewalt angetan wird, indem die Bande menschlicher Solidarität und kindlicher Frömmigkeit zerrissen werden, welche die Kultur geknüpft hat und die in keiner Weise im Wider-

⁷³ Vgl. Die inkulturierte Messe von Ndzong-Melen (1968) und der Ritus des Ossili Awu (für den Karfreitag) in Kamerun aus dem Impuls der kamerunischen Priester Englebert Mveng, Prosper Abega, Pie-Claude Ngumu und Jean-Marc Éla; Die malawische Liturgie (für die Messfeier und das Stundengebet), die aus den Überlegungen und Arbeiten der Klarissenschwestern von Lilongwe hervorgegangen ist; Die Liturgie von Tshikapa-Kele (Bistum Luebo, Zaire); Die Sankt-Merry-Messe (Paris, November 1981) – Vorschlag einer Synthese für eine typische afrikanische Liturgie.

⁷⁴ Vgl. VL 5, 20, 38, 58.

⁷⁵ E. AdÉ, *L'inculturation expliquée*, 44.

spruch zum katholischen Glauben stehen.«⁷⁶ Diese Kritik von Edouard Adé ist relevant. Diese Stellungnahme etlicher Mitglieder der charismatischen Erneuerung – die Verallgemeinerung also meiden! – zur Inkulturation hängt damit zusammen, dass die Bewegung aus pfingstlichen Milieus mit einem gewissen charakteristischen Extremismus stammt. Die Anstrengung der katholischen charismatischen Erneuerung sollte daher darin bestehen, auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den interreligiösen Dialog – verstanden als Heilsdialog – zu achten.

So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten. Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.⁷⁷

Die katholische charismatische Erneuerung sollte diese Aussagen ernster nehmen. Die Inkulturation hindert nicht daran, das Kerygma freimütig zu verkünden. Aber Freimut ist nicht gleichbedeutend mit Aggressivität. Um den Geist nicht auszulöschen, sollten die inkulturierten Riten ihrerseits die Verkündigung des Kerygmas miteinbeziehen und zu einem besseren Leben im Geiste führen. Andernfalls würde die soziologische oder anthropologische Dimension der Inkulturation zu Lasten ihrer theologischen Natur priorisiert.⁷⁸ Allerdings kann Inkulturation für den Glauben nur dann selbstmörderisch sein, wenn sie

⁷⁶ Ebd., 45.

⁷⁷ NA 2.

⁷⁸ Allerdings »ist Inkulturation nicht in erster Linie eine kulturelle Arbeit, sondern eine theologische Arbeit im Dienste des christlichen Glaubens, der christlichen Hoffnung und der Nächstenliebe«. Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest, Vademecum, 28.

ohne explizite Verkündigung der Person Jesu zu überstürzten Anpassungen führt.

SCHLUSS

Die Inkulturation in Benin hat von den ersten Missionaren bis heute einen langen Weg zurückgelegt. Das Verdienst der Missionare besteht darin, unbekannte Wege eröffnet zu haben. Mgr. François Steinmetz und Pater Francis Aupiais bleiben die Pioniere der Inkulturation in Benin. Durch das Erlernen indigener Sprachen, den interreligiösen Dialog, die Übersetzungen, den katholischen Unterricht und die Anleitungen zur Christianisierung von Bestattungen versuchten die Missionare im Rahmen ihrer Möglichkeiten, die Brücke zwischen indigenen Kulturen und Evangelium zu bauen. Mit den ersten einheimischen Seelsorgern, insbesondere Mgr. Sastre und Mgr. Agboka, wurde die Inkulturation zu einem Verbündeten der Panafrikanismus- und Négritude-Bewegungen. Sie führte aber auch zu konkreten Unternehmungen wie der Entstehung eines örtlichen Klerus, der Gründung lokaler Fraueninstitute und der Förderung von Chören in beninischen Sprachen. Ein entscheidender Schritt wurde 1978 mit der Gründung von *Sillon Noir* durch Mgr. Barthélemy Adoukonou unternommen, einer theologischen, pastoralen und missionarischen Bewegung im Süden Benins, die sich ausschließlich der Inkulturation widmet. Die Werke des *Sillon Noir* sprechen für sich. In seine Fußstapfen trat die »Zur Erlösung Inkulturieren«-Bewegung, die im Zentrum des Landes unter der Führung von Gaston Ogui entstand. Dies bedeutet, dass die Inkulturation in Benin trotz der Schwierigkeiten, die seine Geschichte kennzeichnen, in zunehmend formalem und strukturiertem Rahmen weitergeht. In einem Umfeld, in dem die überwiegend junge Bevölkerung kulturell kaum verwurzelt ist, kann Inkulturation jedoch zu Desorientierung und Missverständnissen führen, wenn ihr nicht eine kulturelle Erziehung, eine Ausbildung in Interkulturalität und die Förderung transkultureller

Kompetenzen vorausgehen. Die liturgische Bildung dient der Inkulturation wie der Sauerteig, der den ganzen Teig aufgehen lässt. Ohne sie können inkulturierte Riten ihre Relevanz nicht unter Beweis stellen. Sie erreicht ihr edelstes Ziel, wenn es gelingt, die Inkulturation in den Dienst des Lebens im Geiste zu stellen. Denn das Ziel ist nicht die Inkulturation, sondern die Erlösung. Der Geist, der die Nationen am Pfingsttag in Jerusalem versammelte und durch das Kerygma des Petrus zu jedem in seiner Muttersprache sprach, eröffnete das Zeitalter der Erlösung durch Inkulturation, eine Inkulturation, deren Herz das Kerygma von Jesus, dem Messias, Erlöser und Herrn, bleibt. Die harmonische Verbindung von Kerygma, Inkulturation und Leben im Heiligen Geist kann in der Kirche noch immer die Früchte des göttlichen Lobes, der Gunst bei dem Volk und des Wachstums hervorbringen, die sich in der Apostelgeschichte zeigen: »Sie lobten Gott und fanden Gunst beim ganzen Volk. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten« (Apg 2,47).

LITERATUR

- ADÉ, Edouard: *L'inculturation expliquée. Critères théologiques et enjeux pastoraux*, Cotonou 2017.
- ADOUKONOU, Barthélemy: *Le Sillon a quarante ans*, Rome 2010.
- DERS.: *Leçon inaugurale pour le lancement de l'ISSR-NDI*, Cotonou 2018.
- BONFILS, Jean: *La Mission catholique en République du Bénin. Des origines à 1945*, Paris 1999.
- COMBY, Jean: *Formation, esprit et méthodes missionnaires de la société des missions africaines de sa fondation à 1914*, in: *Histoire et missions chrétiennes* 2 (2007) 11–29.
- Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest: *Vademecum pour l'Inculturation en Liturgie*, Abidjan 2003.
- DELGADO, Mariano: *Inculturation als Wesenseigenschaft des Christentums*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Inculturation*. Got-

- tes Gegenwart in den Kulturen (ThEW12), Freiburg i. Br. 2017, 20–32.
- DOSSEH, Robert/SASTRE, Robert: Propagande et vérité, in: *Présence Africaine* (Hg.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, 137–152.
- ÉCHALLIER, Claude-Marie: *L'audace et la foi d'un apôtre: Augustin Planque (1826–1907), cofondateur et premier supérieur général de la Société des Missions Africaines, fondateur des Sœurs de Notre-Dame des Apôtres*, Paris 1995.
- FRANZISKUS: *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24. November 2013: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194*, Bonn 2013 (zitiert als: EG).
- GANTIN, Bernardin, *Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi*, in: *La Croix du Bénin* 881 (2006) 6, 10–11.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Varietates Legitimae. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium Nr. 37–40*, 25. Januar 1994: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 114*, Bonn 1994 (zitiert als: VL).
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Liturgiam Authenticam. Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« (zu Art. 36 der Konstitution)*, 28. März 2001: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 154*, Bonn 2001 (zitiert als: LA).
- La Croix du Bénin* 881 (2006).
- La Documentation catholique* 79 (1982).
- LUNEAU, René: *Und ihr, was sagt ihr von Jesus Christus?*, in: MIS (Hg.), *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie* (ThDW 12), Freiburg i. Br. 1989, 7–20.
- DERS.: *Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ?*, in: François KABASELE/Joseph DORÉ/René LUNEAU (Hg.), *Chemins de la christologie africaine* (JJC 25), Paris 2001, 21–40.

- MUENDE MAMPUYA, Marie-Jeanne: Contexte historique du christianisme et inculturation de la liturgie catholique : de la liturgie orientale aux rites africains, Dissertation an der Universität Nancy 2, 2009.
- SASTRE Robert: Liturgie romaine et Négritude, in: *Présence Africaine* (Hg.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, 153–169.
- SHORTER, Aylward: *Toward a Theology of Inculturation*, Eugene, Oregon 2006.
- WELSCH, Wolfgang: *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer neuen Anthropologie*, Berlin 2011.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg im Breisgau 2004, 3–56 (zitiert als: SC).
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg im Breisgau 2004, 355–362 (zitiert als: NA).