

75 45.0

DIE BEGRIFFE „HEILIGER GEIST“ UND „DREIFALTIGKEIT GOTTES“ ANGESICHTS DER AFRIKANISCHEN RELIGIÖSEN ÜBERLIEFERUNG

von Mubabinge Bilolo

1. Einheit und Dreiheit in der altägyptischen Theologie

a) „Der Eine Einzige“ (w^c w^w)

In der Mehrzahl der philosophisch-theologischen Systeme Ägyptens wird Gott (Ntr) als der Eine und der Vielfache zugleich begriffen, als eine Einheit in verschiedenen Formen (Hprw). Die Hymnen lobpreisen ihn als „Sehr großer Gott, Beginn des Werdens“, „Vater der Väter, Mutter der Mütter“, „Schöpfer der Götter (Ntrw) und der Menschen“, als „Derjenige, ohne den nichts existiert“. Er ist das Sein (Nw, Nn, Ntt) und das Nicht-Sein (Jwtt), besser das „Noch-nicht-Sein“. Als Ntt jwtt „das was ist und das was nicht ist“ ist er Totalität (Tm) und Nichts. „Derjenige, der nicht ist, das ist der, der alles ist“, sagt ein Sarkophag-Text aus der Endzeit des Alten Reiches.² Und in bezug auf Amun lesen wir:

„Der zu entstehen begann am Anbeginn, AMUN, der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt! Kein Gott entstand vor ihm, kein anderer Gott war mit ihm zusammen, daß er seine Gestalt verraten könnte. Seine Mutter gab es nicht, ihm einen Namen zu machen, nicht seinen Vater, der ihn erzeugte und spräche: ‚Das bin ich!‘. Der selbst sein Ei formte. Macht, geheim an Geburt, Schöpfer seiner Schönheit, göttlichster Gott, der von selbst entstand, alle Götter entstanden, seitdem er sich begann.“³ Dieser Text bildet keineswegs eine Ausnahme. Amun (Jmn) wird immer wieder in verschiedenen Hymnen als „Der Eine Einzige“ und als Ursprung des Werdens und der Welt betrachtet:

„Du bist der Gott, der zu Anbeginn entstand, da noch kein Gott entstanden, da noch der Name keines Dinges ersonnen war.“⁴ „Herr der unendlichen Zeit, der Eine, der die Götter gebar, der die Menschen gebar, der alles Lebendige gebar! . . . Er ist der Eine, der sich vor seinen Kindern verbarg.“⁵ „Der erlauchte Ba, der am Anfang entstand, der große Gott, der von der Wahrheit lebt . . . Der erste Gott (ntr tpj), der die Urgötter hervorbrachte . . . Der Eine Einzige (w^c w^w), der die Seienden schuf, der die Erde begründete am Anbeginn. Geheim an Geburten, reich an Verkörperungen, dessen Ursprung man nicht kennt . . . aus dessen Gestalt jede Gestalt entstand; der das Werden begann, als niemand war außer ihm, der die Erde hell machte am Anbeginn“⁶, etc.

Mit anderen Worten, vor der Schöpfung (n sđmt.f), das heißt zu dem Zeitpunkt, als noch nichts war, war er allein und einzig: „es habe noch nicht zwei Dinge gegeben“.⁷ In einem Text der Spätzeit kann man lesen: „Ich (Re-Atum) bin es, der als (hprj) Chepra entstand (hpr . . .). Als ich entstanden war, entstanden die Entstandenen. Alle Entstandenen entstanden, nachdem ich entstanden war.“⁸ Die französische Übersetzung von SAUNERON und YOVOTTE ist noch schöner: „Quand je me fus manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence, en la Première Fois. Venu à l'existence sous le

mode d'existence de l'Existant, j'existais donc. Et c'est ainsi que l'existence vint à l'existence, . . .⁹

Um die (unsichtbare und sichtbare) Welt zu erschaffen und/oder anzuordnen, hat der Eine Einzige eine Reihe seiner „göttlichen Kräfte“ in Bewegung gesetzt. Der Status dieser „Kräfte“ variiert von einem Text zum anderen. Einige Texte behaupten, daß diese Kräfte von ihm erschaffen sind, denn es existiert ja nichts ohne ihn. Am überzeugendsten ist in dieser Hinsicht der „Philosophische Text von Memphis“, der bekannt ist unter dem Titel: *Inscription des Königs Shabaka*.¹⁰ Dieser Text ist für unsere Studie insofern interessant, als er diese Tendenz erkennen läßt, den göttlichen Ursprung bzw. Urgrund oder das Herz Gottes (ḥtj) und das Wort (mdw) oder die Zunge (nš) zu personalisieren bzw. zu hypostasieren. Andere Texte wiederum behaupten, daß es sich hier um Glieder des Schöpfers handelt.

In der Tat werden der göttliche Atemhauch (šw), seine Verstandeskraft oder Weisheit (šja), seine „Parole“ (mdw) oder Stimme (ḥrw) oder auch Ausspruch (ḥw), sein Auge (jrj), sein Herz (jb oder ḥtj), sein Geist (Ka oder Ba) usw. oft als „autonome Wesen“ betrachtet, die eine eigene Personalität haben (daher ihr Name ntrw oder göttliche Mächte), obgleich sie mit ihrem Ursprung eins sind.

Eine andere Textgruppe stellt sie als Formen, besser als Erscheinungsformen (ḥprw) des einzigen Gottes dar. Zum Beispiel, in einem heliopolitanischen Text sagt der Große Gott nach der Schöpfung des ersten Paares Shu (šw) und Tefnut (Tfnt): „Ich war Einer und ich wurde Drei.“¹¹ Und nach der Schöpfung der Achtheit sagt er: „Ich bin Einer, der zu Zweien geworden ist. Ich bin Zwei, die zu Vieren geworden sind. Ich bin vier, die zu Achten geworden sind, (aber ich bin Einer).“¹²

Diese Bildung der Vielheit aus der Einheit führt unvermeidbar zu theologischen Schwierigkeiten. Um die Dialektik der Einheit und Vielheit erklären zu können, sind die Ägypter schließlich dahin gekommen, von „der komplexen Seele“ bzw. der „gemeinsamen Seele“ zu sprechen, von einem wechselseitigen Innewohnen des einen in dem anderen, vom „gemeinsamen Mund“ usw. Aus einem Text über Osiris-Re lesen wir: „beide zusammen . . . bei allem, was ihr sagt, habt ihr nur einen Mund“.¹³ Oder noch eindeutiger formuliert: „Es ist Osiris, der in Re ruht, und Re ruht in Osiris.“¹⁴ Ein anderer, sehr vieldeutiger Text besagt: „Es ist Re und es ist Osiris.“¹⁵

b) Trinitarische Gottesvorstellungen

Die ägyptische Trinitätslehre bildet einen Aspekt innerhalb der Problematik der Einheit und Vielheit. Diese enthält auch unter anderem die Problematik der Einheit und Zweiheit, Einheit und Vierheit, Einheit und Achtheit oder Neunheit, Einheit und Ganzheit u. ä.

Die erste trinitarische Gottesvorstellung ist die der Re-Schu-Tefnut. Vor der Schöpfung war Re allein und nach der Schöpfung des ersten Paares ist er Drei geworden: „m wn.f w(j), m ḥpr.f m ḥmt“ („when he was One and became Three“), das heißt „als der Einzige war und zu Dreien wurde . . .“¹⁶ Šw und Tfnt sind die Kinder des Re. Manchmal wird Ma't anstelle der Tfnt (Tefnut)

gesetzt. Ma't und Tefnut sind beide weiblich. Diese familienhafte Trinität (Vater-Sohn-Tochter) ist Träger einer wichtigen Idee: „Der Vater wird in seinem Sohn wiedergeboren, der Sohn wird sein eigener Vater.“¹⁷ Zudem wird der Ausgangspunkt unseres Universums in Heliopolis mitunter als Werk der Trinität betrachtet.

GRIFFITHS schreibt über die historische Bedeutung dieser Trinität:

„We may compare the form of creed which was approved at the council of Chalcedon in 451, according to which both Christ and the Holy Spirit are said to have proceeded from God the father, although a form which became popular in the Western Church, beginning with the Council of Toledo in 447, added the famous *fili o q u e* clause to the description of the Holy Spirit, thus giving the Spirit a double filiation, from Father and Son.“¹⁸

Wir sind der Meinung, daß diese Trinität keine echte Dreiheit bildet, da der Vater der Schöpfer ist und seine beiden Kinder die Geschaffenen. Und wenn der Schöpfer über seine Schöpfung sagt: „Das bin ich“, so besagt das nicht, daß die Kluft zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung geschlossen ist. Selbstverständlich gibt es einige Texte, die Šw als Hypostase des göttlichen Atemhauches und Tfnut bzw. Ma't als Hypostase der Wahrheit Gottes bezeichnen. Sie waren sozusagen immer mit und in ihm, bevor er sie als seine Kinder gebar. Aber diese hypostasierten Eigenschaften gleichen nicht dem Ganzen. Der Schöpfer bleibt die Ganzheit, und seine Kinder sind ein Teil von ihm. Das Gleiche gilt auch für die Triade R'-Sja-Ḥw.

Die zweite trinitarische Gottesvorstellung ist die von MORENZ genannte „modalistische Trinität“ mit Chepre (Ḥprj)-Re-und-Atum (Tm). Auffallend für den Modalismus ist, daß das eine Ich dreifach erscheint in Gestalten oder Modalitäten eines Kindes, eines Jünglings und eines alten Mannes. Chepre (Entstehender) ist die Sonne am Morgen, Re ist die Sonne am Mittag und Atum (Untergehender) am Abend.

Ein Beleg möge dies hier veranschaulichen: „*Ich bin* – sagt der Sonnengott – Chepre in der Frühe, Re beim Mittagstand, Atum am Abend.“¹⁹ Die historische Bedeutung des Modalismus wurde von GRIFFITHS hervorgehoben. Es gab in der Geschichte der christlichen Trinitätslehre Theologen, die die christliche Trinität modalistisch interpretiert haben: „One recalls the tenets of Modalistic or Patripassion Monarchians, who are said to have taught that ‚God was one personal Being, who appeared under three modes or aspects, as Father, Son, and Holy Spirit‘.“²⁰ Außerdem scheint jede moderne Deutung der Trinität, die die hegelianische Geschichtsphilosophie in Kauf nimmt, modalistisch zu sein.

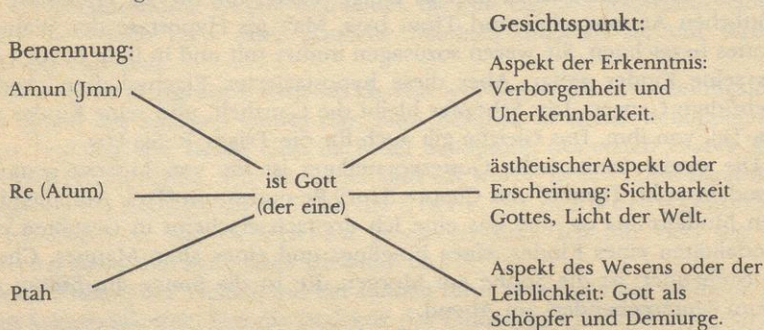
Die dritte trinitarische Gottesvorstellung wurde „tritheistische Trinität“ genannt.²¹ Zu dieser Trinitätsauffassung gehören die Triaden: „Osiris-Isis-Horus“, „Amun-Mut-Khons“, „Ptha-Soka-Osiris“, „Nun-Atum-Ra“, „Amon-Ra-Ptah“ u. ä. ENÉL behauptet, daß die Triade Nun-Atum-Ra die erste in der Weltgeschichte bekannte Trinität sei. Sie „setzt sich zusammen aus Urgrund (Raison), Wort und Substanz des Lebens (Ursubstanz), bleibt aber zugleich der Einzige, in seinen drei Manifestationen betrachtete Tem“.²² Das klassische Beispiel der „tritheistischen Trinität“ aber bleibt zweifelsohne die

Trinitätslehre der *Leidener Literarischen Hymnensammlung an Amun I-350*, Hymne 300:

„Drei sind alle Götter: Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt (oder es gibt keinen anderen neben ihnen). Der seinen Namen verbirgt als Amun, er ist Re im Angesicht, sein Leben ist Ptah.“²³

Dieser Beleg zeigt uns, daß die thebanische Theologie bemüht ist, die Problematik der Einheit und Dreiheit Gottes vernunftsmäßig zu begründen. Der Satz „hmt pw ntrw nbw“, das heißt „Drei sind alle Götter“ kann auch folgendermaßen übersetzt werden: „Drei sind Herren-Götter“ oder auf französisch „Trois sont (les) Seigneurs-Dieux“ oder auch auf Englisch „Three are the gods (who are lords)“.²⁴ Der zweite Satz bringt eine entscheidende Präzision mit: Diese drei Götter sind im Grunde genommen drei Dimensionen eines einzigen Wesens. Der Eine Einzige wird unter drei Gesichtspunkten gesehen: Name-Erscheinung-Wesen (Leib). Diese Gesichtspunkte sind auch politisch und geographisch bedingt: Theben-Heliopolis-Memphis.

Schematisch dargestellt:



Dieser Deutungsversuch setzt eine anthropologische bzw. kosmologische Dreiheit voraus:

Vernunft (Herz) – Wort (Zunge) – Wesen (Leben)

Name – Manifestation (hprw) – Form (ijrw)

Gott-Ka-König oder -Vater-Mutter oder -Ka-Sohn (Horus).

Wenn man diese anthropologische bzw. kosmologische Dreidimensionalität in Betracht zieht, wird man bemerken müssen, daß die sogenannte „tritheistische Trinität“ auch modalistisch ist, da es um drei Dimensionen eines einzigen Wesens geht.

Die vierte trinitarische Gottesvorstellung hat keinen Namen gefunden. Sie wurde von JACOBSON hervorgehoben.²⁵ Es handelt sich um die Triade: Gott-Ka-König. Der Schöpfergott zeuge sich selbst als Ka-mwt.f, als „Stier seiner Mutter“, um wiedergeboren zu werden als auf Erden erscheinender „Sohn“ (sa) und eben als „König“ seines Landes. Der älteste Gottessohn auf Erden war Horus, und seitdem wurde jeder König als Stellvertreter des Horus bzw. als Horus angesehen. „Der Kamutef (Ka-mwt.f)“, schreibt JACOBSON, „ist ... die Vereinigung des Ewig-göttlichen ‚Vaters‘ mit dem Ewig-göttlichen

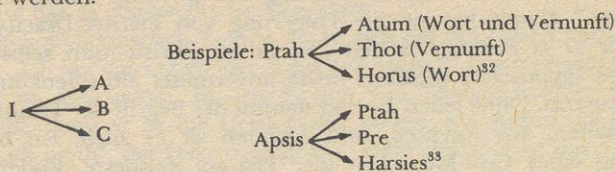
„Sohn“ zu einer einzigen, eben der dritten Gestalt des „dreieinigen“ Gottes der alten Ägypter.“²⁶ Mit anderen Worten, in der Triade Gott-Ka-König ist der Ka das schöpferische Bindeglied zwischen „Vater“ und „Sohn“, zwischen Gott und König. Diese Schöpferkraft des Ka wird durch den König als Mittler je und je dem einzelnen Menschen zuteil.²⁷

Nach einem Vergleich mit der christlichen Trinitätslehre ist JACOBSON zum Schluß gekommen: „Die formale Gleichung, die besteht zwischen der christlichen und der altägyptischen ‚Dreieinigkeit‘ geht außerordentlich weit.“²⁸ Dieser Schluß erweckt eine Reihe von Fragen, die eine theologische Antwort verlangen: „Wie mag es zu einer solchen Analogie der dogmatischen Formen gekommen sein? Wie ist es möglich, daß die Evangelien die jegliches Heidentum aufheben, die einen neuen und wirklich ganz andern Gott verkünden, dennoch zu dogmatischen Formen kommen, die eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen mit der Formung altägyptischer Religion?“²⁹

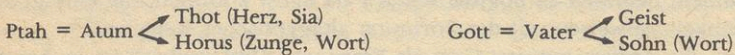
Kurz, die Auffassung von Gott als Einer und Drei zugleich ist in Ägypten sehr häufig anzutreffen. Bei jeder theologischen Richtung ist praktisch die Tendenz festzustellen, ihrem Gott eine trinitarische Form zu geben. Die Texte, die uns die ägyptischen Theologen und Nicht-Theologen hinterlassen haben, sind nicht ohne Mehrdeutigkeiten. Der Versuch, diese Vielfalt der Gesichtspunkte auf ein einziges Konzept zu reduzieren, ist ein unsinniges Unterfangen. Denn PLATON, ARISTOTELES, KANT, HEGEL, MARX, AVERROËS auf einen einzigen Nenner bringen zu wollen, das hieße, deren spezifische Beiträge zu verfehlen.³⁰

Es gibt Texte (wie jene von Memphis und Amarna [Echnaton]), die ihrerseits die Auffassung von dem Einen und Einzigen Gott vertreten und alles übrige als seine Kreatur betrachten; andere Texte sprechen sowohl von seiner Einheit wie von seiner Dreiheit, gliedern jedoch die einzelnen Begriffe hierarchisch auf (A ist größer als B, A und B sind größer als C: Familien-Modell mit Vater-Mutter-Sohn oder Vater-Sohn-Tochter); andere wieder verkünden die Gleichheit der drei Begriffe $A=B=C$, obwohl sie den Unterschied der Funktionen einräumen. Wieder andere verweisen auf das Hervorgehen des Einen aus dem Anderen; B nimmt seinen Ausgang von A, und aus B geht C hervor, oder auch: von A nimmt B seinen Ausgang, und aus A-B geht C hervor. Diese Tradition war am Anfang des Christentums immer noch lebendig. Auf einem Amulett der Zeit um 100 n. Chr., heute im Britischen Museum, kann man lesen – unter Verzicht auf das Versmaß übersetzt –: „Einer ist Bait, eine ist Hathor, eine ist Akori – diesen gehört eine Kraft. Sei gegrüßt, Vater der Welt, sei gegrüßt, dreigestaltiger Gott (Trimorphos).“³¹

Es wäre nicht überflüssig auf eine vernachlässigte trinitarische Gottesvorstellung hinzuweisen. Die Struktur dieser Trinität kann folgendermaßen dargestellt werden:



In dieser Trinitätslehre ist der Eine (I) die Ganzheit, das heißt, das Zentrum von A, B und C. Diese sind Ausdruck, Ausgliederung oder Vermittlung des Ganzen; sie sind seine „Ebenbilder“. Ihre Einheit entsteht durch ihre Rückverbundenheit im Ganzen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß Ptah oder Apis, der sich durch Atum, Thot und Horus vermittelt, nicht in diesen untergeht. Aber das Problem kompliziert sich, wenn man die andere Interpretation zugrunde legt, daß nämlich die Ganzheit in ihrer Totalität in jedem Glied anwesend ist: $I=A=B=C$. Die dritte Interpretationsmöglichkeit identifiziert I und A ($I=A$) und leitet B und C aus $I=A$ ab. Zum Beispiel: Ptah = Atum oder Apis = Ptah, die anderen sind seine Glieder. Schematisch dargestellt:



Aus diesem lakonischen Überblick der altägyptischen trinitarischen Gottesvorstellungen zeigt sich, daß fast alle von Christen in bezug auf die Trinität verfochtenen theologischen und philosophischen Positionen im Grunde eine Wiederaufnahme der im alten Afrika wohlbekannten Auseinandersetzungen sind.

Die Frage von JACOBSON über die Ähnlichkeit der christlichen Dogmatik mit der der Ägypter kann teilweise historisch beantwortet werden. Die Bedeutung der koptischen Kirche in der Geschichte des Christentums ist noch nicht zutreffend untersucht worden. Die Leute, die in Ägypten aufgewachsen waren und die dort ausgebildet worden waren, wußten mehr über die alte ägyptische Religion, als wir vermuten können. Die Väter der Kirche, die in Ägypten ausgebildet wurden, bildeten die Brücke zwischen ägyptischer Tradition und Christentum. Die Benennung des ATHANASIOS (295–373) als „Pharao auf dem Kirchenstuhl“³⁴ ist erwähnenswert.

Der Kopte, schreibt BRUNNER-TRAUT, „erfährt den neuen Glauben durch den Filter seines Glaubens, seiner Weltsicht und seiner Erlösungsbedürftigkeit. Er übernimmt das ihm Gemäße, wählt aus, verschiebt die Akzente und besetzt die leergewordenen Stellen des aufgegebenen Glaubens neu, so daß die Kontinuität ägyptischen Denkens bis in die Zeit des Christentums oft weniger in der Form ungebrochener Tradierung der alten Vorstellungen erscheint als in der dem eigenen Charakter entsprechenden Adaptation (jüdisch-)christlicher Gehalte“.³⁵ Als Belege der Rückbindung des Koptentums an pharaonisches Erbe zitiert BRUNNER-TRAUT die altägyptische Konzeption der Trinität, die Gottessohnschaft, die Umschreibung des *pneuma theou*, des Geistes Gottes usw.³⁶ Damit hat sie die Folgerung von PHILIPPE DERCHAIN in der *Encyclopédie de la Pléiade* bestätigt: „Es ist im Christentum selbst, wo der Einfluß des ägyptischen Denkens heute unvermutet am offenkundigsten in Erscheinung tritt. Ohne jeden Zweifel stammt der Begriff der Trinität, wie wir gesehen haben, aus Ägypten, und Ägypten ist es auch, wo bereits die Vorstellung eines Gott-Menschen (der Pharao) existierte. Zudem gibt es

bestimmte Rituale und Zeremonien, die noch heute praktiziert werden, deren Ursprungsland ebenfalls Ägypten ist.⁴³⁷

c) Gott als Wind-Leben-und-Geist im alten Ägypten

Die formale Angleichung zwischen altägyptischer Theologie und biblischer Theologie, sagten wir, geht außerordentlich weit. So scheint auch die Konzeption des „Geistes Gottes“ ägyptisch zu sein. Manche ägyptische Theologen dachten das Wesen Gottes als etwas Geistiges. Um die Auswirkung, die Eigenschaften des Geistes veranschaulichen zu können, bedienten sie sich der Eigenschaften des Windes, des Lebenshauches und der Luft (šw).

Der Wind-Gott stellt die belebende und befruchtende Kraft dar. Er spendet Leben und beschützt die Bedürftigen: „Ich komme als . . . Wind, ich komme, um dein Schutz zu sein, ich gebe Wind in deine Nase, Nordwind, der aus Atum hervorkam.“⁴³⁸ Der aus Atum kommende Wind oder Odem beschützt den Menschen, der ihn empfängt.

Amun (Jmn), das höchste Wesen von Theben, wurde vom Ende des Mittleren Reiches an und vor allem während des Neuen Reiches vorwiegend als Wind oder Odem betrachtet. Er war Tw oder Taw. Amun ist „Der Lebensodem für alle Dinge.“ Er ist der Retter jener, die sich in Not befinden. Er ist es, den die Frauen in der Stunde ihrer Niederkunft anrufen. Er ist der Befreier. Ein Text sagt dazu: „Du bist Amun, du bist Schu (Šw) . . . man hört seine Stimme, aber er wird nicht gesehen, während er alle Kehlen atmen läßt, . . . der das Herz der Schwangeren stärkt beim Gebären . . . das Leben, durch das man lebt, immerdar.“⁴³⁹

Der Wind-Gott ist auch der Arzt ohnegleichen: „(Er ist es), der die Leiden löst (sefeh), der die Krankheiten vertreibt, der Arzt, der das Auge heilt, ohne daß er Arzneien braucht, der die Augen öffnet, der das Schielen beseitigt. . . ; er errettet, wen er will, wenn er auch schon in der Duat (Unterwelt) ist; der von dem Verhängnis befreit, wie sein Herz es ihm eingibt. . . . Er ist es, der die Lebenszeit verlängert und sie verkürzt. Er ist es, der (Leben) gibt hinaus (!) über das Verhängnis (den Tod), wie er es will.“⁴⁴⁰ Amun kann im Herzen dessen wohnen, der ihn liebt. Er ist der Reichtum schlechthin, den man in seinem Herzen haben muß: „(Er ist) der Retter des Ermatteten, der freundliche Gott, vortrefflich an Rat. Er ist es, an den man den Rücken lehnen muß, wenn man in seiner Zeit (der Not) ist. Wertvoll ist er mehr als Millionen (. . .) für den, der ihn in sein Herz setzt. Ein einzelner Mann ist durch seinen (des Amon) Namen stark mehr als Hunderttausende. Ein guter Beschützer in Wahrhaftigkeit, der Vortreffliche, der sein (des Gläubigen) Los zur Erfüllung bringt, ohne das es abgewehrt werden kann. . . .“⁴⁴¹

In den heliopolitanischen Texten nennt sich Šw das Leben und den Sohn von Atum: „Ich bin das Leben, der Sohn des Atum.“⁴⁴² Denn er geht aus Atum hervor. Er ist sein Odem. In den Texten von Theben wird er mit Atum gleichgestellt, denn er ist die Gestalt, das Wesen von Amun. Er ist Amun. Amun ist „nb nḥnḥ“, der Herr des Lebens. Mehr noch, er ist das Leben (nḥ) selbst: „Leben, das alles, was ist, am Leben erhält“, oder auch: „du bist das

Leben, durch das man lebt, es läßt jede Kehle atmen“.⁴³ Er ist die „Pforte des Lebens“ und alles lebt aus seinem Leben. Amun ist allgegenwärtig, er ist in allem und mit allem. Er ist der Wind (iwn oder pneuma), der in allen Dingen bleibt.

Die Bezeichnung „mn ih.t nb.t“ („bleibend in bezug auf alle Dinge“)⁴⁴ kommt in manchen Hymnen der 18. Dynastie vor. Sethe zitiert in seinem Buch über Amun eine Reihe von Sätzen, die diese Bezeichnung anwenden. Unter anderem: „Der Gott, der Vater der Menschen, Amun, der bleibt in bezug auf alle Dinge“;⁴⁵ „das ist der Hauch, der in allen Dingen bleibt, in seinem großen Namen Amun“;⁴⁶ „du bist Amun, der in allen Dingen bleibt, in deinem Namen Amun“;⁴⁷ „die Luft, die alle Dinge erfüllt, auch die scheinbar leeren“.⁴⁸

d) Amun als Geist oder Seele (Ka und Ba)

Die Geistigkeit des thebanischen Gottes wird schon durch seinen Namen Jmn „der Verborgene“, der „Unsichtbare“ und durch seine Bezeichnung als Wind und Leben ausgedrückt. Das heißt, der Übergang von *anemos* zu *animus*, von *psychikon pneuma* zu *psychē* findet in der Assoziation des Windes mit dem Leben statt. Mit anderen Worten: „Schon in seinem Namen Amun, d. i. Verborgener und Jmn-m-f, ‚der seinen Namen verbirgt‘, als deus invisibilis und ineffabilis bezeichnet, erfüllte der thebanische Welterschöpfer und -regierer Amun in seinem eigentlichen Wesen als Gott der Luft und des Windes, des Bewegung und Leben in die Welt bringenden Lufthauches, von vornherein alle Vorbedingungen für die Entwicklung zu einer geistigen Gottesvorstellung, wie sie sich bei dem offenbar ganz ähnlich konstituierten Jahwe der Hebräer vollzogen hat, von dem diese Vorstellung in die auf der jüdischen Religion fußenden monotheistischen Religionen des Christentums und des Islams übergegangen ist.“⁴⁹

Der Ba wird meistens mit Seele übersetzt. Aber er besagt mehr und ist komplizierter als die Seele. „Der Ba ist . . . Geist, Licht, Bewußtsein, sich spiegelnd in der Erscheinung, daher auch seine Gleichsetzung mit Manifestation.“⁵⁰ ZAKBAR, einer der bedeutendsten Spezialisten dieses Begriffs Ba, definiert ihn als Manifestation Gottes: „the Ba can best be explained as the manifestation of power of that deity . . . (God) communicates himself to other beings (. . .), and manifests himself in them.“⁵¹ Aber er ist nicht nur äußeres Abbild, sondern er verkörpert auch das Wesen seines Besitzers. Er ist der Andere, das spirituelle Doppelstück von Mensch und Gott und folglich ein Freund oder Feind, ein Gefährte, mit dem man diskutieren und Zwiesprache halten kann.

Der *Dialog eines Lebensmüden mit seinem Ba*⁵² hat diesem Thema ein bleibendes Denkmal gesetzt, gefolgt von Kapitel XXX aus dem *Totenbuch*. Der Ba verfügt über die Erfahrung und das Wissen seines Besitzers. „Daher“, schreibt der berühmte Münchner Ägyptologe W. BARTA, „wird ihm besonders das jb-Herz zugewiesen: denn man spricht vom jb-Herzen des Ba (. . .) oder man konstatiert, daß das jb-Herz erst dann existiert, wenn der Ba existiert.“⁵³ Da der Ba mit dem Herzen identifiziert ist, wird es selbstverständlich sein, wenn das Herz (jb oder ḥatj) an Stelle des Ba tritt.

Beispielsweise können wir drei Stellen aus dem Buch von A. PIANKOFF anführen: „Heil dir, mein Herz (ib). Heil dir, mein Herz (hatj) . . . Spreche gut (über mich) zu Râ.“⁵⁴ „Mein Herz . . . lehne dich nicht auf gegen mich, lege nicht Zeugnis ab gegen mich, stelle dich nicht wider mich vor dem (göttlichen) Gericht.“⁵⁵ Und schließlich aus einem Bericht eines Einsiedlers: „Ich verbrachte drei Tage, da mein Herz (ib) mir war ein Gefährte.“⁵⁶ Mit ihm konnte er eine Zwiesprache halten: „Komm, mein Herz, auf daß ich zu dir spreche und du auf meine Worte Antwort gebest und mir erklarest, was (sich zuträgt) ringsum im Lande.“⁵⁷

Von daher folgert PIANKOFF: „Die Ägypter dachten, daß das Herz oder auch die Seele des Menschen ein vom Individuum gewissermaßen getrenntes Person-Sein darstellt. Dieses Wesen, dieser Gefährte, der die meiste Zeit über ein Freund und Führer war, konnte in bestimmten Fällen zu einer gegnerischen Macht werden, sich dem Menschen entgegenstellen und vor dem Höchsten Gericht zum Zeugen seines Verhaltens werden.“⁵⁸ So ist also der Mensch oder Gott ganz und gar Einer und Zwei. Er kann seinen Geist (Ba) senden als Beauftragten, mit ihm Zwiesprache halten, mit ihm streiten, in seiner Begleitung bleiben. Dieses „Double“ ist nicht anders als ich, es ist nur mein anderes Selbst; ein Selbst, das mit mir durchaus auch uneins sein kann! Dies ist ein Grundproblem in der gesamten Pneumatologie: kann man sich mit der Behauptung, daß der Geist Gottes eine Person für sich ist, auf die biblischen Texte stützen, die vom Geist Gottes sprechen als von einer von Gott verschiedenen Person, da Gott ihn ja häufig aussendet? Dies ist eine schwierige Frage, weil die Ägyptologen über den Status von Ba oder Ka noch nicht zu einem Konsens gelangt sind.⁵⁹

Bisher haben wir über Ba als Synonym von Ka gesprochen. Aber streng genommen ist Ba keineswegs Synonym des Ka. Der Ba ist die „Seele“, „âme“, „soul“, „muntu mwine“ (Luba) d. h. „der wahre Mensch“ (homme véritable) und Ka ist der Geist, „Esprit“, „Spirit“ oder „Moyo“, „Leben“ in Luba. Die Ägyptologen, die über Ka gearbeitet haben, sind der Meinung, daß die Übernahme der Ka-Idee in die kosmische Weltanschauung eine der wichtigsten Phasen in der Entwicklung der ägyptischen und menschlichen Geistesgeschichte bezeichnet:⁶⁰ „Die Erfindung des Ka muß einer geistig weiterentwickelten Menschheitsstufe zuerkannt werden.“⁶¹

Der Ka als Moyo, Leben oder Geist ist Gott. Der Urgott ist Ka; er ist Leben und Ursprung jeder Lebensform. Mit anderen Worten, der väterliche Gott, der Ursprungsgott ist der Ka aller Geschöpfe: Netjer, Könige, Menschen usw. Er ist in jedem Geschöpf gegenwärtig, da das Leben, der Geist des Geschöpfes nur die Ausstrahlung des göttlichen Lebens ist. Der Ka, schreibt GREVEN, „ist das, wodurch bewirkt wird, daß sich ein Gott (und zwar der Reichs- oder oberste Systemgott) in einem Menschen, nämlich dem jeweils regierenden König, inkarniert, ohne jedoch seine ewige Jenseitsexistenz einzutauschen, d. h. ohne als im Jenseits herrschender Gott aufzuhören zu sein.“⁶² Der König sowie der andere Mensch ist eine Erscheinungsform des Gottes. Er ist ihm wesensgleich. Da der Gott ihm seinen Ka, sein Leben (oder Lebenskraft) gegeben hat. Der Ka aber ist nicht nur Leben (‘nh), sondern auch das Sein

(hpr), die Ewigkeit (dd), Wahrheit und göttliche Ordnung (Maat), Macht (wśr, sšm), die Schönheit und das Gute (nfrt).

Kurz, neben die Trinität, den Gott-Menschen, stellt uns Ägypten den Begriff des Gott-Windes oder Hauches (Pneuma) Gott-Seele (Ba) oder Geist und Quelle des Lebens (Ka). Dieser Gott-Hauch-Leben-Geist beschützt, bittet, befreit diejenigen, die ihn anrufen, jene, die ihn in ihren Herzen haben. Der Prozeß der Personifizierung des Gottesgeistes (rūah ʿēlōhim) in der jüdischen Tradition erinnert an den gleichen Prozeß in bezug auf das Auge Gottes oder den Hauch bzw. den Ba und Ka Gottes in Ägypten.

Damit bestätigen wir die Konklusionen von KURT SETHE, aus denen ersichtlich wird, daß das afrikanisch-ägyptische Denken integrierender Bestandteil des hermeneutischen Momentes des „avant-texte“ ist, der von dem bekannten Exegeten aus Zaire, PASINYA MONSENGWO herausgestellt wurde. In seinem Epilog *Amun und Jahwe* bemerkt SETHE: „Hat uns so die hebräische Vorstellung von dem ‚Hauche Gottes‘, der später zum Geiste Gottes bzw. Gott als Geist und schließlich im Christentum zu einem selbständigen Wesen, dem Heiligen Geist, geworden ist, den Schlüssel zum Verständnis der ägyptischen Vorstellungen gegeben, so wirft nun umgekehrt, vielleicht die Ägyptische Lehre von dem schöpferischen Urgott Amun, wie sie sich uns jetzt darstellt, Licht auf einzelne dunkle Punkte in der hebräischen Religion und eröffnet uns zugleich neue Perspektiven für die Erkenntnis der historischen Zusammenhänge, die möglicherweise zwischen den entsprechenden Vorstellungen der Ägypter und der Hebräer bestanden haben.“⁶³

Was die Frage eines möglichen ägyptischen Ursprungs der Jahwe-Religion bzw. die Frage des ägyptischen Einflusses auf die biblische Theologie angeht, so kann man sagen, daß die Schule, die diese Religion am meisten beeinflusst hat, diejenige von Theben mit ihrem Amun-Ra ist: „Die Parallele zwischen Amun, dem schöpferischen Lufthauch über dem Urgewässer Nun, und dem hebräischen ‚Jahwe als dem ‚Hauch Gottes über dem Wasser‘“, vermerkt K. SETHE als Schlußfolgerung seiner Analyse, „erscheint so stark ausgeprägt, daß, wenn für diese Gottesvorstellung ein ägyptisches Vorbild gesucht werden soll, nur an Amun gedacht werden kann.“⁶⁴ Sethe vergißt hier den Einfluß der Theologie von Memphis mit ihrer Logoslehre und den Einfluß der amarnischen Theologie mit Echnaton, dem Vater des rigorosen Monotheismus.

2. Die nubischen und meroitischen Triaden

Auf der religiösen Ebene sind die Kulturen von Napata und Meroe weitgehend von der ägyptischen Religion „kolonisiert“ worden. Die Begegnung Ägyptens mit Nubien begann in der prädynastischen Zeit. Die archäologischen Entdeckungen der Badari-, Tasa-, Naqada I-IV-, „Early-Khartum“- , Shaheinab-Kulturen sowie die Funde aus den sogenannten Kulturen A, B, C, D zeigen uns, daß in der (ägyptischen) Vorgeschichte kulturelle Begegnungen stattgefunden hatten. Während der dynastischen Zeit ist Ägypten für seine Feldzüge oder Expeditionen nach Süden bekannt. Außerdem war die 25. ägyptische Dynastie (712–656 v. Chr.) mit ihren Königen Peye, Shabaka,

Shabataka, Taharqa und Tunutamon ... nubisch. Deswegen wurde sie „äthiopische Dynastie“ genannt.

Daher wird die Anwesenheit der ägyptischen Gegenstände und Gottheiten in diesen Gebieten selbstverständlich. Trotz des „ägyptischen Imperialismus“ gab es neben aus Ägypten stammenden Gottheiten andere, die unverfälscht nubisch oder meroitisch waren. Nach den Angaben der Stelen von PY (Peye), König von Dongala (um 751–716 v. Chr.), von Anlamani (um 600 v. Chr.), von Amaninete-Yerike (431–405 v. Chr.), von Harsiotef (404–369 v. Chr.) und von Nastasen (um 300 v. Chr.) war die Amun-Religion die absolut dominierende. Amun war der höchste Gott und Napata ein anderes Theben. Er wurde auch als trinitarischer Gott angesehen: Amun-Schu-Tefnut.⁶⁵ Die Kunst von Mussawarat offenbart eine ganze Reihe von Triaden, die schwierig zu identifizieren sind. Wohl bekannt ist die osirische Dreieit. Auch die Zweieiten, wie z. B. Onuris-Schu oder Osiris-Amun, erfreuten sich großer Beliebtheit.

Unter den Lokal-Gottheiten wäre folgende Dreieit zu nennen: Arensnuphis-Apedemak (ein Gott-Löwe mit Bogen und Pfeilen) -Sebewyemeker (der Schöpfer, den man in Mussawarat und in Naga antrifft). Bevorzugt wird der Gott MK oder besser der Große-Gott (MK-LH) Sonne, der Licht-Gott. Amun (Jmn) oder Mš (Mash) bezeichnet in heutigem Nubisch die Sonne.

Zu Beginn der Christianisierung gegen Ende des 5. Jahrhunderts⁶⁶ war Nubien prädisponiert für die Annahme der Dreieitigkeit und der Gott-Taube Jesu Christi, die Lehren und Auseinandersetzungen um Trinität und Monophysismus. Es muß schließlich bemerkt werden, daß Nubien von Ägypten (von den ägyptischen Kopten) christianisiert wurde.⁶⁷ Die koptische Kirche ist die erste afrikanische Kirche. Auch ihre Theologie ist afrikanisch. Deswegen muß jede kritische Geschichte der afrikanisch-christlichen Theologie mit der koptischen Theologie anfangen.

3. Einheit und Dreieit Gottes in Äthiopien

a) Die Triade Mahrem-Beher-Meder

Äthiopien war mit Ägypten und Nubien ständig in Kontakt. Die ägyptischen Dreieiten waren bei den Äthiopiern und den Kuschiten bekannt. Die Amun-Religion und ihre „Tochter“, die Jahwe-Religion waren dort zu Hause. Aber neben diesen fremden Gottesnamen gibt es auch authentische Namen, die eine trinitarische Gottesvorstellung erkennen lassen: Mahrem-Beher-und-Meder, die von ausländischen Reisenden und Schriftstellern mit der assyro-babylonischen Dreieit Almaqah-Awbas-Astar oder der griechischen Dreieit Zeus-Ares-Poseidon⁶⁸ gleichgesetzt werden. Mahrem ist der Vater-Ahne des Königs, der unter folgender Form gepriesen wird: „Unbesiegbarer Mahrem, der größte der Götter“, er ist der Gott des Himmels und der Erde.

Diese Trinität scheint schließlich durch den ersten christlichen König von Äthiopien verchristlicht worden zu sein, indem er einen Ausdruck anwende-te, der den Namen Christus vermeidet: „Durch die Macht des Gottes der Erde und des Himmels ...“ Es ist eine Formulierung, die nach TEKLE TSADIK

MEKOURIA „eindeutig den Willen König Esanas (Izana) zeigte, die neue Religion dem alten Glauben an die Götter Beher und Meder anzugleichen, indem er vermied, den Namen Christi zu erwähnen, seine Einheit und die Dreiheit, die er mit dem Vater und dem Heiligen Geist bildet“.⁶⁹ In Wirklichkeit ist er der Trinität nicht aus dem Wege gegangen, aber er hat sie in der afrikanischen Sprache von Aksum wiedergegeben, in einer Sprache, die ihm verständlich war.

b) Vorliebe für die christliche Trinität

Äthiopien mit seinem mythischen Bewußtsein, dem, wie wir gesehen haben, das Mysterium des Einen und Vielfachen, des Gottes in Einheit und Dreiheit durchaus vertraut war, hat, wie auch Nubien und Meroe (Kaiserreich Kusch), die Trinität des Evangeliums auf die natürlichste Weise aufgenommen. Äthiopien ist eines der wenigen Länder in der Geschichte des Christentums, das den Begriff der Trinität wirklich klar und deutlich herausgestellt hat. FRIEDRICH HEYER bemerkt dazu: „Die äthiopische Frömmigkeit akzentuiert mehr das dreihafte Miteinander als die monotheistische Einheit Gottes.“⁷⁰ Trinität wird übersetzt mit dem abstrakten Namen SELLASE. Sellase ist es, der die Welt geschaffen hat.

Äthiopische Katechismen stellen diesen Begriff ganz einfach und natürlich dar. Zum Beispiel: 1. Wer hat Dich geschaffen? Antwort: Sellase. 2. Wieviel sind Sellase? Antwort: drei und eins. 3. „Welche ist von den drei Personen die erste, welche die letzte, welche die größere, welche die kleinere?“ Antwort: „Keine ist die erste und keine die letzte, keine die größere und keine die kleinere, sondern sie sind gleich in allem.“⁷¹

Jede göttliche Initiative ist ausgegangen von Sellase. So wird die Erlösung nicht christozentrisch beschrieben, sondern trinitarisch: „Es sprach der Vater zum Sohne und zum Heiligen Geiste: Lasset uns nach unserem Bild und nach unserem Gleichnisse Menschen machen! Und sie waren einstimmig und einigten sich über diesen Beschluß. Und es sprach der Heilige Geist: Ich will im Herzen der Propheten und der Gerechten wohnen. Dieser übereinstimmend beschlossene Bund ward vollzogen.“⁷² Der fromme Äthiopier ruft zu Beginn jedes Unternehmens Sellase an: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des Einen Gottes, Amen.“ Die Chroniken oder andere Schriften beginnen ebenfalls mit dieser Formel. Und auf die gleiche Weise beginnt seine Texte Zara Yaqob (Zar’a Ya’qob), – einer der hervorragendsten Könige (um 1434–68) –: „Im Namen der Trinität, in drei Personen gleich an Ehre und Majestät, Vater, Sohn und Heiliger Geist, beginne ich, alle Einrichtungen unseres Königs zu erzählen.“⁷³ Voller Glaubenseifer trat er für die Trinität, für Sellase ein, so wie Echnaton ein überzeugter Verteidiger der Einzigkeit Atons war.

Die ganze äthiopische Kultur strahlt Trinität aus. In der Weise, wie das Christentum im Lande eingeführt wurde, sahen die äthiopischen Christen die Dreieinigkeit: im Bund von Bischof Frumentios, Abba Selama (Vater des Friedens) oder Selama genannt, mit den beiden Königsbrüdern des 6. Jahrhunderts; dies war die Triade *Abraha-Atsbaha-Selama*. Die von den Bauern

benutzten Werkzeuge spiegeln die Dreiheit wieder. Zum Beispiel: „Wenn die Bauern das Korn aufbereiten, so benutzen sie ein Gerät, das drei Finger zeigt, aber im Griff geeinigt ist, Meschin genannt.“⁷⁴ Auch in der Architektur, beispielsweise in der Anordnung der Fenster, dürfte diese Wirklichkeit der Dreiheit-Sellase zum Ausdruck kommen.

Von Kindheit an ist man vertraut mit Spielen und Kunstgegenständen, bei denen die triadische Form vorherrscht. Auch die Welt selbst wird dreidimensional aufgefaßt. Der Mensch wird in dieser Weltsicht als trinitarisches Wesen begriffen. Hierzu schreibt HEYER: „Auch das Menschenbild ist trinitarisch bestimmt. Als Gottes Ebenbild besitzt die Seele drei göttliche Eigenschaften: Erkennen (Läbabit), Sprechen (Nebabit), Ewiges Leben (Hyawit).“⁷⁵ Es sei daran erinnert, daß auch AUGUSTINUS den Akzent auf die *vestigia trinitaris* im Menschen, im Geist gelegt hat: *mens, notitia* und *amor* oder auch *memoria-intellectus-voluntas*.⁷⁶ Dieser von einer Phänomenologie oder Anthropologie des *Muntu* (Menschen) ausgehende analogische Zugang zur Trinität scheint eine Konstante der afrikanischen Pneumatologie zu sein. Und AUGUSTINUS erweist sich ungeachtet seiner linguistischen Verfremdung (wie die heutige afrikanische Elite) zutiefst als Afrikaner.

Wie er, so lebt, sieht, atmet, denkt und fühlt die äthiopische Christenheit die Trinität. Der Einheit ohne Dreiheit des Islam stellt Äthiopien die Dreieinigkeit des Einen gegenüber. Hierzu schreibt HEYER: „Das Bekenntnis zur göttlichen Dreiheit ist noch heute militant gegen den islamischen Monotheismus gerichtet. Doch es gab in der Geschichte auch andere Frontstellungen.“⁷⁷ Außerdem „wäre ein äthiopischer Gelehrter, der diesen Namen verdient, nicht einer, der der griechisch-römischen Philosophie verhaftet ist, vielmehr einer, der sich in der Bibel und in den Werken der Patriarchen Cyrillos und Johannes Chrysostomos usw. auskennt und sie entsprechend anders kommentiert, einer, der die Geheimnisse der Menschwerdung Christi und der Dreifaltigkeit Gottes so interpretiert, wie es angebracht und erforderlich ist.“⁷⁸

c) Philosophisch-theologische Auseinandersetzung

Gewiß, es hat unvermeidlicherweise auch philosophisch-theologische Auseinandersetzungen gegeben. Die Micheliten, zum Beispiel, waren der Überzeugung, daß Gott nicht erkennbar ist, daß keiner jemals Gott gesehen hat. Die Stephaniten ihrerseits hielten an der Autonomie des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes fest. „Sie behaupten“, sagt ZARA YAQOB, „der Vater existiere mit seinem Wort und mit seinem Geist, der Sohn existiere mit seinem Wort und seinem Geist und der Heilige Geist existiere mit seinem Wort und mit seinem Geist. . . (sie) setzen drei Gottheiten, drei Herrschaften und drei Gewalten, und vergleichen sie mit Adam, Seth und Enos, die je ein Wort und einen Geist hatten. . . die drei stimmen miteinander, sei es in ihrem Herzen oder in ihrem Sinn, also nicht überein.“⁷⁹ Eine andere philosophische Richtung vertrat geradezu die Gegenthese: „Der Vater spricht kein Wort und redet nicht und der Heilige Geist spricht kein Wort und redet nicht.“⁸⁰ Ein Theologe, MASAFA MILAD wird dem entgegengehalten: „Drei Perso-

nen mit ihren drei Zungen und drei Herzen!“, dies sollte „mit den Augen des Geistes“ betrachtet werden.⁸¹

Um diese Spannungen zwischen verschiedenen Tendenzen zu überwinden, wiederholten die Micheliten am Ende des 16. Jahrhunderts, besonders gegen die Monophysiten und die jesuitischen Missionare, die These der Unerkennbarkeit Gottes (Joh. 1,18; 1 Tim 6,16):

„Der Mensch ist weder der Erde noch Gott ähnlich. Er befindet sich gleichsam auf einer Reise der Gottessuche, beherrscht vom tiefen Elend der Kreatur und der hohen Majestät Gottes. Der Abgrund zwischen Gott und Mensch ist vom Menschen her nicht zu überbrücken. Die Unerkennbarkeit Gottes ist providentielles Faktum. Allein die Spirituellen haben in sich den Reichtum des Geistes und darum die Möglichkeit der Gotteskenntnis.“⁸²

Schließlich sei noch der von den Afrikanern Ägyptens, des Kaiserreiches Kusch und Äthiopiens bevorzugte Monophysismus *Tewahdo* erwähnt. Es bedürfte entsprechender Untersuchungen des populären afrikanischen Christentums, um festzustellen, ob dessen Christus-Auffassung nicht für den Monophysismus empfänglich ist.

4. Trinität und Geist im Westen und Süden der Sahara

Was hier in bezug auf Amun gesagt wurde, gilt gleicherweise für das Höchste Wesen der heutigen Afrikaner. Man braucht nur die von O. BIMWENYI-KWESHI in seinem *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (vor allem im Kapitel 8, § 2: *Expérience fondamentale de la théotropie négro-africaine*) auf der Grundlage von Bantu-Überlieferungen aus Kasai (Zaire), entwickelte Gottesvorstellung nachzulesen, um die Ähnlichkeit zwischen dem Amun Ägyptens und dem Maweja des Luba-Reiches in Zaire festzustellen.⁸³ Gleichwohl ist festzuhalten, daß O. BIMWENYI die trinitarische Dimension Mawejas übersehen hat.

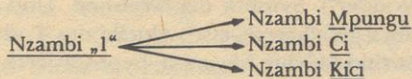
Die trinitarische Dimension von Mensch und Gott ist erst kürzlich von E. MVENG besonders hervorgehoben worden in seinem *Essai d'anthropologie négro-africaine: la personne humaine*.⁸⁴ Nach MVENG erscheint der Mensch in der initiatorischen und künstlerischen Sprache als dynamisches Wesen: zunächst als Monade (Individuum), dann als Dyade (indem er sich in seiner Doppel-Dimension, Mann-Frau, entdeckt), sodann als Triade (Vater-Mutter-Kind) und schließlich als Gemeinschaft, als Gesellschaft und Geschichte.

Diese Überlegungen sind gewiß interessant. Aber worauf es uns hier ankommt, sind Fakten. Um die Lebendigkeit der Vorstellung des Einen und Gemeinschaftlichen Gottes zu veranschaulichen, wollen wir das Beispiel der Bavili und der Luba-Luluwa in Zaire sowie des Umbanda in Brasilien heranziehen.

a) Die Triade „Mpungu-Ci-Kici“ bei den Bavili in Zaire

R. E. DENNET weist in seiner Studie *At the Back of the Black Man's Mind, or Notes of the Kingly Office in West Africa* darauf hin, daß die Bavili eine trinitarische Gottesvorstellung haben.⁸⁵ Der Schöpfer-Gott wird Nzambi genannt. Symbolisch wird er oft mit der Ziffer eins, „1“, dargestellt, denn er

ist der Eine, der Uranfängliche. Aus ihm gehen Nzambi Mpungu, Nzambi Ci und Kici hervor. Hervorgehen ist nicht das angemessene Wort; wir können nur sagen, daß der Eine Nzambi sich als Drei offenbart. Schematisch dargestellt:



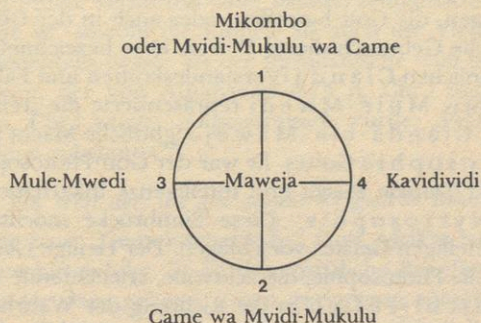
Diese drei Wesen der Trinität erscheinen in der Philosophie des Initiationsbusches als Xi, Ci und Fu. Xi ist das passive oder mütterliche Prinzip und Ci das aktive oder väterliche Prinzip. Fu bleibt ungeklärt. DENNETT vermerkt zudem, daß diese Vorstellungen in Westafrika und ganz besonders unter den Beni und den Yoruba weitverbreitet sind. Dies entspricht den Tatsachen, denn die von der Yoruba-Religion beeinflusste afrikanische Religion in Brasilien bewahrt ebenfalls die trinitarische Gottesvorstellung.

b) Der Eine und Gemeinschaftliche Gott bei den Luba-Luluwa

Ganz wie die Bavili, so haben auch die Luba-Luluwa von Kasai, Zaire, eine Vorstellung von Gott als dem Einen und Gemeinschaftlichen. Diese Auffassung ist vor allem in den Initiations-Gesellschaften entwickelt, die J. A. T. FOURCHES und H. MORLIGHAM in einem Buch mit dem seltsamen Titel *Une Bible Noire*⁸⁶ zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht haben.

Wir hatten Gelegenheit, einigen ihrer Angaben bei den Älteren von Kabwe nachzugehen. Die Nkwembe-Gesellschaft hat eine Vierheit und die anderen, z. B. bei den Songe-, Kuba-, Cokwe- u. a. Gesellschaften hingegen eine Dreiheit.

In der Nkwembe-Theologie wird Gott wie folgt dargestellt:



Im Anfang war Maweja. Zum Schöpfungswerk setzte Maweja seine Kräfte (Makole ende) ein, in diesem Falle: -Came, die eine Frau ist und gepriesen wird als „Mutter Gottes“ (Gott wird in diesem Zusammenhang Mvidi-Mukulu wa Came gelobt, das heißt Urgott oder der Älteste Gott, Sohn von Came), wobei sie paradoxerweise zugleich seine Tochter ist (Came wa Mvidi-Mukulu Came, Tochter des Urgottes). Mvidi-Mukulu wa Came wird auch als Erster-

Sohn Gottes angesehen. Unter diesem Gesichtspunkt wird er Mikombo-wa-Kalowa genannt. Mikombo-wa-Kalowa ist Gott und Mensch zugleich. Er ist ein geborener Gott und Urahn der Menschen und vor allem Urahn aller Befreier. Dann kommt Mule-Mwedi oder Cimpanga (wörtlich „Der mit einem langen Bart“ und „Widder“), Symbol der Weisheit. Und schließlich kommt Kavidiwidi oder „Kleiner-gefallener-Geist“, Quelle des Todes und des Übels.

Diese vier Gebieter sind Mächte Mawejas, hypostasierte und personifizierte Mächte oder Eigenschaften: Gott als Mutter-Quelle des Lebens und der Liebe; Gott der Weisheit oder Vater-Ursprung aller Vaterschaft; Gott als Sohnes-Frucht oder Symbol der Fruchtbarkeit aller Liebe, und als Mensch-Gott ist er Symbol der göttlichen Befreiung der Menschen; Gott schließlich als Kavidiwidi ist die permissive Ursache des Übels. Unsere Informanten setzen ihn außerhalb des Kreises, denn er ist eine gefallene, eine böse Macht.

Klammert man Kavidiwidi aus (der unmittelbar mit dem Satan der Bibel gleichgestellt wird), so bleibt eine Triade. Came ist assimiliert worden in die Jungfrau Maria, Mikombo wa Kalowa in Jesus Christus und Maweja oder Mvidi-Mukulu in Gott-Vater. Mule-Mwedi ist im Dunkel geblieben bzw. wird mit Gott-Vater identifiziert.

c) Für eine Luba-Terminologie des Heiligen Geistes

Mule-Mwedi, das ist der Weise unserer Triade. Seine irdische Entsprechung in der Nkwembe-Sprache (langage) ist Shushukulu, der Weise, der Gelehrte, der Mensch von scharfer und tiefer Verstandeskraft. Sein Name kommt von dem Verb kushukula oder kujukula, offenbaren, enthüllen, die Wurzeln der Dinge sichtbar machen. Wir gebrauchen dieses Wort, um einen Doktor oder Fachmann irgendeines Wissensgebietes zu bezeichnen, z. B. shushukulu mu malu a Maweja, Gelehrter oder Doktor der Theologie (wörtlich: in Fragen, die Gott betreffen, oder auch in der Gotteslehre).

Der traditionelle Gebrauch dieses Wortes aber bezeichnete vor allem den mit außergewöhnlichen Cianda (Verstandeskraften und Fähigkeiten) ausgestatteten Menschen. Mule-Mwedi repräsentierte die „reine“ oder „leuchtende Weisheit“, Cianda-cia-Maweja (göttliche Macht und Verstandeskraft), die Photosophie Gottes. Er war der Gott-Photosoph im Gegensatz zu Kavidiwidi (Dunkle Macht und Intelligenz), Inkarnation der Finsternen Weisheit, der Nyctosophie. Diese Sinnbrücke möchten wir für das Verständnis des Heiligen Geistes vorschlagen. Der Heilige Geist ist Cianda-Citoke; er ist die Photosophie, die lichtvolle, erleuchtende Weisheit, die die Menschheit ausschließlich in die Richtung der Wahrheit (Bulelela), des Guten (Buimpe), des Lebens (Moyo) leitet., Daher wird derjenige, in dem dieser Cianda-Citoke wohnt, zum Verteidiger der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und des Lebens.

Der Begriff Moyo (Herz, Leben) oder Lupepele (Wind, Odem) oder Nyuma bedarf, obgleich der biblischen Sprache nahe, noch vieler Erklärungen, um das Wirkungsfeld des Heiligen Geistes umschreiben zu können. Der Begriff Cianda-Citoke hingegen (reine, erleuchtende Photosophie oder Weisheit) faßt

all dies zusammen und fügt noch die Dimension des Mysteriums hinzu. Denn Cianda bedeutet auch Geheimnis (Wunder). Cianda-Citoke als Macht oder Kraft und Intelligenz schließt allerdings den Person-Begriff aus, es sei denn, daß es sich um eine Metonymie handelt. Dieser metonymische Gebrauch ist in der heutigen Sprache sehr häufig.

Der Wind-Begriff hat Gültigkeit auch im Kikongo und Swahili. Das Swahili-Wort Roho (rūah in Hebräisch) bedeutet Wind und Geist. Wir machen uns hier, nebenbei bemerkt, die These von H. S. OLSON zu eigen, die dieser in *Swahili as educational medium* aufstellt: Das Swahili hat wegen seiner Verwandtschaft mit den orientalischen Sprachen eine größere theologische Präzision als das Griechische.⁸⁷ Mpeve in Kikongo bedeutet ebenfalls Wind und Geist.

In Luba wird die Trinität wiedergegeben mit dem Ausdruck oder Begriff Busatu, und die Einheit durch den Begriff Bumwe. Die Einheit in der Dreiheit: Bumwe mu Busatu. Einer und Drei durch Umwe mu Busatu (wörtlich: Einer in der Dreiheit). Die Frage, ob der Geist Gottes in dem Sinne interpretiert werden kann, daß „Gott einen Geist h a t“, erübrigt sich in der Luba-Sprache. Denn die Lebensweise der Luba-Sprachwelt ist ein Kwikala ne, ein „Sein-mit“ oder „Mit-Sein“, und so heißt es dort: Gott ist mit dem Geist, Gott sendet den Geist, mit dem er lebt. Die afrikanische Pneumatologie würde also von einer Theologie des Mit-Seins, einer Theologie der Ko-Existenz und nicht des Besitzens ausgehen.

Eine Frage indes bleibt offen. Die drei „Dinge“ (Bintu), die die Trinität bilden, werden Bantu (Menschen) oder Ba-Mvidi (Geister, „Götter“) genannt. Aber es gibt auch noch einen anderen Ausdruck: Mivu. Die Mivu sind reale „Dinge“, die jedoch Manifestationen oder Formen oder auch Verwirklichungen (Hprww in Ägyptisch) ein und desselben Wesens sind. Uns scheint, daß die Bezeichnung Muvu, vermittelt einer kleinen semantischen Umwandlung, eher in der Lage ist, sowohl die Einheit als auch die Vielheit (die Trinität) auszudrücken; jedenfalls besser als der tertulianische (200 n. Chr.) Terminus „Person“, ein Sinn, der von Athanasius (373 n. Chr.) und vor allem von Boethius (524 n. Chr.) wieder aufgenommen wurde: „Persona est naturae rationalis individua substantia“.⁸⁸

5. Ein Wort über die afrikanische Religion in Brasilien

Der Dreieinige bzw. „Gemeinschaftliche“ Gott Afrikas ist den Afrikanern bis nach Brasilien hin gefolgt. So ist das christliche Brasilien früher als viele afrikanische Länder dazu gelangt, einen geeigneten sprachlichen Ausdruck für die christliche Trinität zu finden. Nehmen wir den Fall des Umbanda – das Candomblé⁸⁹ wurde bereits bei einer anderen Gelegenheit vorgestellt –, das von RAINER FLASCHE in *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien* näher untersucht wurde. Nach R. FLASCHE versteht sich das Umbanda als eine Religion des universalen Heils, die der Menschheit die Freiheit und den Frieden bringt, „da in ihr vor allem die ‚christliche‘ Trinität wirksam und lebend wird, ja das Heilige direkt in ihr wirkt“.⁹⁰

Von Afrika her wurden mitgebracht Olorum oder der Heilige-an-sich, die Quelle allen Lebens, aller Heiligkeit, denn er ist der Schöpfer; Obtala oder Oschala, der als bisexuelles Wesen aufgefaßte Herr und Gebieter der Menschen, und Eschu oder Elegba oder auch Elegbara, Herr aller Wege, der Führer und Beschützer. Neben dieser Triade gibt es noch den Ifa, Geist.

Gott-Vater wird Olorum, Jesus Christus Oschala, und der Heilige Geist Ifa. Es ist Ifa, der in der Welt, insbesondere im Umbanda wirkt. Er schenkt Leben, Gesundheit und Frieden. Die afrikanisierte christliche Trinität schenkt uns: Olorum-Oschala-Ifa.⁹¹

6. Schlußfolgerung

Unsere Absicht war es, in – wenn auch knapper, gedrängter Form – den religiösen Erfahrungsbereich darzustellen, mit dem der biblische Diskurs über den Geist Gottes und die Trinität zusammentrifft. Konkret gesprochen haben wir versucht, den „doppelten avant-texte“, d. h. die doppelte Welt herauszukristallisieren, die der afrikanischen Bibelinterpretation den Weg weist und sie bedingt. Den ersten „avant-texte“ möchten wir mit P. MONSENGWO definieren als „die dem endgültigen Text vorangehende Periode, in der durch ein vereintes, einander zugeordnetes Einbringen von einem Mehr an Sinn, Text und Botschaft allmählich die Form annehmen, die sie heute haben“.⁹² Und wir haben hierzu festgestellt: wenn es stimmt, daß die Vorstellung von Trinität und Gott-Leben-Odem(Wind)-Geist im vorchristlichen Milieu (Ägypten, Babylonien, Syrien usw.) bekannt ist, dann wird es zweifelhaft, mit EMIL BRUNNER zu behaupten, die Personalisation des Heiligen Geistes und die Vorstellung der Trinität seien außer-biblich. Die Analyse des Begriffs des Heiligen Geistes von A. PALMIERI im *Dictionnaire de Théologie Catholique* hat darum auch noch, trotz aller späteren philosophischen und theologischen Spekulationen, ihre volle Aktualität und Gültigkeit.⁹³

Der zweite „Vor-Text“ repräsentiert die vor- und außerchristliche Theologie, die fundamentale Vorstellung des Afrikaners von Gott und Mensch, die sozusagen das Erdreich bildet für die Aufnahme der Saat der biblischen Botschaft. Es versteht sich, daß dieser Boden das Verständnis und die Interpretation der Botschaft bedingt. Wir haben hier kurz aufgezeigt, daß die Vorstellung von Gott als Einem, der zugleich in Gemeinschaft (trinitarisch) ist, nicht nur in Ägypten, in Nubien (Meroe) und in Äthiopien bekannt und verbreitet war, sondern auch in den meisten Gebieten Schwarzafrikas.

Aus dieser vorchristlichen Gemeinschafts- oder Trinitätslehre erklärt sich, so scheint uns, die Vorliebe des Afrikaners – und zwar von Alexandrien angefangen bis in unsere Tage – für die Dreifaltigkeit und den Heiligen Geist. Die Trinität ist für den Afrikaner nicht allein die Wahrheit vom Wesen Gottes, sondern auch die Wahrheit vom Menschen und von der Welt. Jeder Mensch hat die Pflicht, seine triadische Struktur – als Monade, Dyade und Gemeinschaft – zu entfalten, um das zu werden, was er in Wahrheit ist. Das christliche Äthiopien gibt uns in dieser Hinsicht ein sehr beredtes Zeugnis: das Zeugnis der Allgegenwart und der Vitalität der Sellase, der Trinität.

Wir haben um der Veranschaulichung willen eine Luba-Terminologie in

bezug auf den Heiligen Geist vorgeschlagen, den man in Luba heute noch *spiritu* nennt. Unsere Studie stellt jedoch, insofern sie in den Rahmen der Geschichte der Religionen gehört, lediglich eine Art Grundlage dar, die Exegeten und Theologen für die Ausarbeitung einer afrikanischen Pneumatologie dienlich sein könnte.

SUMMARY

M. BILOLO is trying to determine the African „avant-texte“ (P. MONSENGWO) in relation to the concept of the Holy Ghost and the Trinity of God. This African „avant-texte“ represents the pre- or extra-christian theology, the fundamental concept of God and Man in Africa, and it forms, so to speak, the basis for the reception of the biblical message. It is clear, that this basis predetermines the African understanding and interpretation of the Bible.

The author points out that the concept of God as one being and also as Trinity or as Community was known throughout Egypt, Nubia (Meroe) and Ethiopia, as well as throughout most regions of Black Africa. The predilection of the African, from Alexandria to the present, for the concept of Trinity and the Holy Ghost is explained by this pre- and extra-christian theology. For the African, the Trinity does not only mean the truth of God's being, but the truth of man and of the world as well. Everybody has obligation to develop his triadic structure – as monad, dyad and community – and to develop his true self.

For the sake of illustration BILOLO also proposes a Luba-terminology (Luba is one of the four national languages in Zaïre besides Kikongo, Lingala and Swahili) with regard to the Holy Ghost, who even today is still called *spiritu*. Since, however his study is done within the field of history of religions, it offers only a basis, upon which exegetes and theologians could develop an African Pneumatology.

¹ Vgl. SCHOTT, *Spuren der Mythenbildung*, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS) 78 (1943) S. 1–27; H. KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2. Aufl., Berlin 1956; W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, München-Berlin 1973; E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, 2. Aufl., Darmstadt 1973; M. BILOLO, *La cosmo-théologie philosophique de l'Égypte antique* (in Vorbereitung).

² P. DERCHAIN, *La religion égyptienne*, in: Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions. T. 1, Paris 1970, S. 110–111.

³ Aus der *Leidener Literarischen Hymnensammlung an Amun*, in: *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Eingeleitet, übersetzt und erläutert von JAN ASSMANN), Zürich-München, 1975, S. 317 Nr. 137; siehe auch BARUCH und DAUMAS, *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Paris 1980, Hymnes 72, S. 223; G. ROEDER, *Die ägyptische Götterwelt*, Stuttgart 1959, Lied 100, S. 295.

⁴ J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, ... S. 265, Nr. 122, Zeilen 6–7.

⁵ Ebd., S. 267–268, Nr. 124, Z. 3–4, 23.

⁶ Ebd., S. 308, Nr. 131, Z. 3–5, 7–10, 14–16.

⁷ E. HORNING, a.a.O., S. 166, 170f.; vgl. CT. II, 396 und III, 383a.

⁸ „Monolog des Urgottes“ zitiert aus G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena 1915, S. 108.; vgl. M. BILOLO, *Du „Coeur“ ḥ3tj ou jb comme l'unique lieu de création: propos sur la cosmogénèse héliopolitaine*, in: Göttinger Miszellen 58 (1982) S. 8.

- ⁹ S. SAUNERON/J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Egypte Ancienne*, in: *La naissance du monde* (Sources Orientales 1) Paris 1959, S. 30; vgl. M. BILOLO, a.a.O., S. 8.
- ¹⁰ Zu diesem Text siehe: J. H. BREASTED, *The Philosophy of a Memphite Priest*, in: ZÄS 39 (1901) S. 39–54; H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (Schabaka Inschrift), Berlin 1940; A. FRENKIAM, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne. I. La doctrine théologique de Memphis*, Paris 1946; M. BILOLO, *Hegel's Geschichtsphilosophie und Memphitische Logoslehre*, Beitrag zur 7. Sitzung der „Hegel Society of America“, Alabama 1982.
- ¹¹ S. SAUNERON/J. YOYOTTE, a.a.O., S. 30.
- ¹² ENEL (sein wahrer Name lautet: MICHEL VLADIMIROVITCH SKARIATIE), *Les origines de la genèse et l'enseignement des temples de l'ancienne Egypte*, Paris 1963, S. 26, 93.
- ¹³ Vgl. P. DERCHAIN, a.a.O., S. 117.
- ¹⁴ Ebd., S. 117.
- ¹⁵ Ebd., S. 117.
- ¹⁶ Vgl. J. G. GRIFFITHS, *Triune conceptions of Deity in Ancient Egypt*, in: ZÄS 100,1 (1973) S. 29.
- ¹⁷ P. DERCHAIN, a.a.O., S. 112.
- ¹⁸ J. G. GRIFFITHS, a.a.O., S. 29.
- ¹⁹ V. BERNER, *Tritinische Gottesvorstellungen. Zur Problematik religionsgeschichtlicher Vergleiche*, in: Göttinger Miszellen 55 (1982) S. 23; S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 152; siehe auch L. KAKOSY, *A Memphite Triad*, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 66 (1980) S. 48–53.
- ²⁰ J. G. GRIFFITHS, a.a.O., S. 31.
- ²¹ S. MORENZ, a.a.O., S. 152ff., 270ff.; vgl. H. TE VELDE, *Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine*, in: JEA 57 (1971) S. 80–82.
- ²² ENEL, a.a.O., S. 8.
- ²³ J. ASSMANN, a.a.O., S. 318, Lied 300 (Nr. 139), Z. 1–5.
- ²⁴ Vgl. GRIFFITHS, a.a.O., S. 30. Der Satz „hmt pw ntrw nbw“ kann wortwörtlich in Luba übersetzt werden wie folgt: „Basatu, bonso Mvidi-Mukulu“, „Drei, alle Gott“.
- ²⁵ Vgl. JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*, Hamburg-New York 1939, S. 63–65; siehe auch W. WESTENDORF, *Zweiheit, Dreiheit und Einheit*, in: ZÄS 100,2 (1974) S. 140.
- ²⁶ JACOBSON, a.a.O., S. 64.
- ²⁷ Ebd., S. 64.
- ²⁸ Ebd., S. 64.
- ²⁹ Ebd., S. 63; vgl. auch L. KAKOSY, a.a.O.
- ³⁰ Es muß mit P. W. SCHMIDT und gegen BASTIAN's Schule betont werden, daß die Gesellschaft keinen Mund hat. Die Gesellschaft spricht kein Wort und denkt nicht. Ein Religionswissenschaftler, der die Einmaligkeit einer Aussage übersieht bzw. sie als Ketzerei betrachtet, um den Akzent auf die „kollektive“ Religiosität oder auf den „Volksgedanken“ zu setzen, folgt einem falschen Weg. Die Hymnen, Gebete, Lieder und andere Texte der ägyptischen Religion sind individuelle Produktionen. Das Alte Ägypten sowie andere afrikanische Regionen sind offene Gesellschaften. Das heißt, sie sind pluralistisch und undogmatisch. Daher hat der Einzelne dort mehr Freiheit und einen größeren Spontanitätsraum als man vermuten kann.
- ³¹ MORENZ, a.a.O., 270.
- ³² Vgl. H. JUNKER, a.a.O.; A. ERMAN, *„Ein Denkmal memphitischer Theologie“* (SPAW) Berlin 1911, S. 916–950.
- ³³ Vgl. GRIFFITHS, a.a.O., S. 29: „The three gods denote Apis. Apis. is Ptah, Apis is Pre, Apis is Harsiesis“ (Demotische Chronik).
- ³⁴ E. BRUNNER-TRAUT, *Die Kopten, Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Köln 1982,

S. 19. Diese Bezeichnung besagt, daß das koptische Christentum als ein „Wiedererwachen des alten Pharaonentums“ betrachtet wurde. Siehe C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München. 2. Aufl. 1978, S. 232–240, 348–358.

³⁵ E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O., S. 53.

³⁶ Ebd., S. 52.

³⁷ P. DERCHAIN, a.a.O., S. 132–133; siehe auch E. DRIOTON, *Le monothéisme de l'ancienne Égypte*, in: *Cahiers d'histoire égyptienne* 1 (1949) 149–168.

³⁸ Zitiert von S. MORENZ, *Religion und Geschichte des Alten Ägyptens. Gesammelte Aufsätze*, Köln-Wien 1975, S. 472 (Tb. 151c nach LEPSIUS. Siehe vor allem den Aufsatz: *Ägypten und die altorphanische Kosmogonie*, S. 458–482. Der Wind hat auf Ägyptisch verschiedene Benennungen: taw, jwn, n'w, šw, swḥ, usw.

³⁹ Vgl. K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, S. 97–98 § 205.

⁴⁰ G. ROEDER, a.a.O., S. 292, Lied 70.

⁴¹ Ebd., S. 292–293; vgl. auch E. ROCHEDIEU, *Die Großen Religionen der Welt. Band 1. Von der Antike bis zum Mittelalter*, Genf 1972. S. 270–272

⁴² K. SETHE, a.a.O., S. 92, Fußnote 2.

⁴³ Vgl. ebd., § 205–208, S. 98, 97–99.

⁴⁴ Ebd., S. 103 § 221. Man kann diese Eigenschaften des Gotteshauches mit den Eigenschaften des Gottesgeistes in der Bibel vergleichen und vor allem mit Ps. 33,6; 139,7–10; Weish. 1,7; 8,1; 7,22–26; 12,1. Vgl. auch K. SETHE, a.a.O., § 217–230: *Die Allgegenwärtigkeit des Amun als Gott der Luft*, S. 102–108.

⁴⁵ Ebd., S. 104, § 222.

⁴⁶ Ebd., S. 103 § 220. Die Umschrift kommt von uns.

⁴⁷ Ebd., S. 103 § 220.

⁴⁸ Ebd., S. 106 § 226.

⁴⁹ Ebd., S. 109 § 231.

⁵⁰ Siehe M. BILOLO, *La cosmo-théologie* (s. Anm. 1).

⁵¹ L. V. ZAKBAR, *Ba*, in: *Lexikon der Ägyptologie* (LÄ). Begründet von W. HELCK und E. OTTO. Hrsg. von W. HELCK und W. WESTENDORF. Bd. I, Wiesbaden 1972–1975, S. 590; siehe auch Dets., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (SAOC 34) Chicago 1968.

⁵² W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (Papyrus Berlin 3024), Berlin 1969.

⁵³ Ebd., S. 90.

⁵⁴ A. PIANKOFF, *Le «Coeur» dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris 1930, S. 81.

⁵⁵ Ebd., S. 81.

⁵⁶ Ebd., S. 79; GOLENISCHEFF, *Conte du Naufragé. T. II*, Caire 1912, S. 12; A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 58. Die richtige Übersetzung wäre: „ich verbrachte drei Tage, indem ich allein war mein Herz war mein Genosse“ (jrj.n.j ḥrw(3) 3 (hmtw) w'j.kwj jb.j m snwj.j).

⁵⁷ A. PIANKOFF, a.a.O., S. 80.

⁵⁸ Ebd., S. 78.

⁵⁹ Siehe W. BARTA, *Das Gespräch* ... S. 68–97; L. V. ZAKBAR, *A Study* ... (s. Anm. 51); E. M. WOLF-BRINKMANN, *Versuch einer Deutung des Begriffes „b3“ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Freiburg 1968.

⁶⁰ Vgl. U. SCHWEITZER, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter* (ÄF 19) Glückstadt-Hamburg-New York 1956, S. 17.

⁶¹ L. GREVEN, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (ÄF 17) Glückstadt-Hamburg-New York 1952, S. 40.

⁶² Ebd., S. 27.

⁶³ K. SETHE, a.a.O., S. 119 § 255; S. 120 § 258: „Will man ernstlich im Sinne der NÖLDEKESCHEN Meinung an ägyptischen Ursprung der Jahwe-Religion oder ägyptischen Einfluß bei ihrer Entstehung denken, so läßt sich in der Tat wohl kein geeigneteres Vorbild dafür denken, als die Person des thebanischen Gottes Amon-re, der gerade in den Zeiten, die für die Entstehung der Jahwe-Religion in Betracht kämen, der höchste Gott bei den Ägyptern gewesen ist: ... ein geistiges Wesen von universalster Macht, der Herrscher der gesamten Welt und überall sich in ihr manifestierend.“

⁶⁴ Ebd., S. 126 § 281; zum Vergleich der ägyptischen Literatur mit der biblischen, siehe L. DÜRR, *Die Wertung des Göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des Neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig 1938; A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire 1962; ENEL, a.a.O.; V. NOTTER, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, Stuttgart 1974; O. KEEL (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980; P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel*, Neuchâtel 1929; P. MONTET, *Das alte Ägypten und die Bibel*. Zürich 1960.

⁶⁵ Vgl. J. LECLANT, *La religion méroïtique*, in: *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions I*, Paris 1970, S. 145 und auch S. 142–146.

⁶⁶ Vgl. J. LECLANT, *L'empire de Koush: Napata et Méroé*, in: UNESCO (Hrsg.), *Histoire Générale de l'Afrique II*, Paris 1980, S. 295–346; K. MICHALOWSKI, *La christianisation de la Nubie*, in: UNESCO, a.a.O., S. 347–362, 349: »On peut donc affirmer que la religion chrétienne s'infiltra peu à peu en Nubie avant sa conversion officielle qui eut lieu en l'an 543 suivant l'information transmise par Jean d'Ephèse.«

⁶⁷ Vgl. E. BRUNNER-TRAUT, a.a.O.

⁶⁸ TEKLE TSADIK MEKOURIA, *Axoum chrétienne*, in: UNESCO, a.a.O., S. 429–452, 430.

⁶⁹ Ebd., S. 250; siehe auch E. CERULLI, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1956, S. 16–21.

⁷⁰ F. HEYER, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin-New York 1971, S. 249.

⁷¹ Ebd., S. 250.

⁷² Ebd., S. 250.

⁷³ Ebd., S. 250.

⁷⁴ Ebd., S. 251, 253; vgl. T. T. MEKOURIA, a.a.O., S. 436.

⁷⁵ Ebd., S. 251.

⁷⁶ Vgl. K. ROSENTHAL, *Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre*, in: *Kerygma und Dogma* 22 (1976) S. 135. L. WITTMANN, *Ascensus, der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980, S. 115–198.

⁷⁷ F. HEYER, a.a.O., S. 253.

⁷⁸ T. T. MEKOURIA, a.a.O., S. 448.

⁷⁹ Zitat aus F. HEYER, a.a.O., S. 255.

⁸⁰ Ebd., S. 255.

⁸¹ Ebd., S. 255.

⁸² Ebd., S. 254.

⁸³ Vgl. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981; dt.: *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie* (Theologie der Dritten Welt 3) Freiburg, Basel, Wien 1982 (bs. 157–162).

⁸⁴ Vgl. E. MVENG, *Essai d'anthropologie négro-africaine: la personnalité humaine*, in: *Religions africaines et christianisme. Colloque Intern. de Kinshasa 9–14 Janvier 1978* (Cahiers des Religions Africaines 12 [1978] No. 23–24) Kinshasa 1979, S. 85–96.

⁸⁵ Vgl. R. E. DENNETT, *At the Back of the Black Man's Mind, or Notes of the Kingly Office in West Africa*, London 1906; siehe auch M. BILOLO, *Contribution à l'histoire de la reconnaissance de philosophie en Afrique Noire Traditionnelle 1900–1945. Présentation des textes et effort de*

compréhension, Kinshasa 1978, S. 68–72.

⁸⁶ Siehe J. A. T. FOURCHES, H. MORLIGHEM, *Une Bible noire*, Bruxelles 1973.

⁸⁷ Siehe H. S. OLSON, *Swahili as an educational medium*, in: *Africa Theological Journal* 4 (1971) S. 25–39.

⁸⁸ Siehe M. SHIMIZU, *Das „Selbst“ im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die „Person“ im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden 1981. Bemerkt sei nebenbei, daß Augustinus den Begriff „Person“ hätte vermeiden können, wenn er ein passendes Wort für die drei Dimensionen Gottes gefunden hätte: „Wir sagen ‚drei Personen‘“, schreibt er, „nicht weil wir wüßten, was das heißt, sondern nur, um nicht zu schweigen, wenn wir gefragt werden, was die drei Momente in der Trinität sind“ (Vgl. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, S. 367ff).

⁸⁹ Siehe M. BILOLO, *La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno-science*, in: *Présence Africaine* 119 (1981) S. 41–43, 29–46; Ders., *African Religion face to face with the challenge of Christianity and of Techno-Science*, in: *Interculture* (Montréal) 1 (1983) Cahier 78, S. 16–31, 24–25; siehe auch F. DE L'ESPINAY, *Eglise et Religion Africaine du Candomblé au Brésil*, in: *Revue Monchanin*, numéro spécial sur »Le Brésil Africain et Autochtone 1«, 13 (1980) Cahier 69, S. 6–27.

⁹⁰ R. FLASCHE, *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien*, Marburg 1973, S. 211.

⁹¹ Ebd., S. 129, 131, 200, 185, 128–211; siehe auch G. F. VICEDOM, *Der Sieg alter Kulturen über die westliche Zivilisation*, in: *Kalima na Dini. Wort und Religion*, hrsg. v. H.-J. GRESCHAT, H. JUNGGRAITHMAYR (Zum 65. Geburtstag von E. DAMMANN) Stuttgart 1969, S. 201–210. Man vergleicht diese Trinität mit anderen trinitarischen Gottesvorstellungen: Osiris-Isis-Horus, Vater-Heiliger Geist-Sohn (Christus), Olorum-Ifa-Obatala oder auch Oludumare-Esu-Ifa, Brahma-Maya-Vishnu. Diese Assimilierung wurde „bantu-amerindisch-spiritistisch-katholischer Synkretismus“ genannt (ebd., S. 207). Sie ist aber eine Manifestation des ökumenischen Geistes der Afrikaner. Die Afrikaner gehen davon aus, daß wir alle den gleichen Gott (le Même Dieu) unter verschiedenen Namen in verschiedenen Sprachen und unter verschiedenen Perspektiven lobpreisen.

⁹² P. MONSENGWO, *Interprétation africaine de la Bible. Racine herméneutique et biblique*, in: *Revue Africaine de Théologie* 1,2 (1977) S. 163: *L'avant-texte c'est »la période antérieure au texte définitif, celle où par un apport conjugué de surcroits de sens, le texte et le message prennent petit à petit la forme qu'ils ont aujourd'hui«*.

⁹³ Vgl. A. PALMIERI, *Esprit-Saint*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5, Paris 1924, S. 676–829.