

liegende Lexikon eine willkommene Hilfe für alle, die sich mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie befassen oder sich einen schnellen Überblick über bestimmte Themen verschaffen möchten.

Frankfurt/Main

Michael Sievernich

**Hasenhüttl, Gotthold:** *Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1991; 177 S.

Im Vergleich zu Veröffentlichungen über neuere theologische Ansätze in den Kirchen der Dritten Welt ist die Literatur über die in Schwarzafrika entstandenen kontextuellen Theologien eher dürftig. Insofern ist der Versuch des katholischen Philosophen und Theologen G. HASENHÜTTL, den »theologischen Aufbruch Schwarzafrikas« einer breiteren Leserschaft zu vermitteln, äußerst begrüßenswert.

Abgesehen von der wissenschaftlichen Untersuchung afrikanischer Theologie von H. Rücker (»Afrikanische Theologie«: Darstellung und Dialog, Innsbruck/Wien 1985), dessen Ergebnisse der Verfasser aufnimmt, ist das Buch »Schwarz bin ich und schön« die zweite umfangreichere Publikation eines deutschen Autors, die sich dieser Thematik widmet.

Die Darstellung schwarzafrikanischer Theologie gestaltet sich naturgemäß sehr schwierig, da die Literaturlage sehr begrenzt ist und größere ausgereifte systematische Abhandlungen afrikanischer Theologien fast ganz fehlen. Man ist daher genötigt, auf kurze Aufsätze zu Einzelthemen, Gesprächsprotokolle und persönliche Beobachtungen am Ort zurückzugreifen. Diese Methode wendet der Verfasser mit Umsicht und kritischem Einfühlungsvermögen an. Gerade seine persönlichen Erfahrungen in Afrika geben dem Buch eine erfreuliche Lebendigkeit und Schärfe.

Afrikanische Theologie ist entstanden in Auseinandersetzungen mit dem europäischen Erbe, das im Zuge der Expansion der »Westmission« zur Grundlage der afrikanischen Kirchen geworden ist. Zu Recht weist der Verfasser auf die Schwächen der traditionellen Missionsmethoden hin, die nicht nur undialogisch die kulturellen und religiösen Traditionen Afrikas negieren oder gar dämonisiert haben, sondern die in ihrer Europozentrik verhindert haben, daß sich ein eigenständiges afrikanisches Christentum entwickeln konnte (5–19).

Bemerkenswert und grundlegend für den theologischen Ansatz des Verfassers ist Kap. 3, in dem die fundamentalen Unterschiede im europäischen und afrikanischen Denken dargestellt werden.

In Anlehnung an H. Rücker charakterisiert der Verfasser afrikanisches Denken als Symboldenken, das sich gegen das moderne, objektivierende, sich absolut setzende rationale Denken des Westens abhebt.

Symbol in diesem grundsätzlichen Sinne ist die »Verdichtung der Wirklichkeit, der Weg zu ihrer Einheit und Harmonie« (21f) und damit »Protest gegen die irrationale Absolutsetzung rationalen Denkens« (23). Es besteht »in seinem Wesen nicht in der Objektivierung, sondern allein in der Bezugnahme« (24). Daher gilt: »Das Symbol schließt den Vollzug ein und ist nur in ihm. Symbol ist also eine Weise der Wirklichkeitserfahrung, die diese verdichtet, in besonderer Weise hervorhebt und betont, damit auf etwas hinweist, was in ihm enthalten ist, sich aber nur durch das Mitmachen, also der Beziehungsrealität erschließt und so einen neuen Sinnhorizont eröffnet, der sprachlich sichtbar wird und verändernd wirkt. Das Symbol als Vollzug setzt die neue Wirklichkeit und versinnbildlicht sie nicht nur. Symbol hat dialogisch-bezeugende Struktur und stiftet Gemeinschaft« (25).

Von dieser Voraussetzung ausgehend stellt der Verfasser die »Afrikanische Lebensphilosophie« (31–49) dar, wobei hier zwei Prinzipien afrikanischer Anthropologie zu erwähnen sind: die »Lebenskraft« (31ff) und die »Zeitvorstellung« (44ff).

Eine zentrale Bedeutung für die afrikanische Theologie hat die Frage der »Ahnenverehrung«, der der Verfasser ein eigenes Kapitel widmet und in deren Kontext die Themen »Gemeinschaft« (53ff), »Stammesdenken« (56f), »Vermittlung« (57f), »Tod« (58ff), »Schöpfungsgedanke« (61f) abgehandelt werden.

In dem Kapitel »Kirche in Afrika« nimmt der Verfasser – nicht ganz zu Unrecht – eine schonungslose Kritik des Zustandes des afrikanischen Christentums vor. »Die Kirchen zeichnen sich nicht nur durch ihr Machtpotential an Geld und wissenschaftlich-technischer Kompetenz, sondern auch durch ihren hierarchischen Anspruch aus [...] Der Klerikalismus, der sich jeder Kontrolle durch das Volk oder einen ›Ältestenrat‹ entledigt hat, ist kaum in einem anderen Kontinent so auffällig und zerstörerisch. Die kirchliche Struktur, durch ihre radikale Über- und Unterordnung ohne jeden Kontrollmechanismus, entfesselt die Willkürherrschaft staatlich und kirchlich« (72).

Autoritätsmißbrauch, Korruption und Entmündigung der Laien durch die Bischöfe kennzeichnen die Situation der afrikanischen Kirchen ebenso wie das völlige Fehlen genuin afrikanischer Glaubensformen in der Praxis des kirchlichen Lebens. Der Verfasser beruft sich auf die Arbeiten des kamerunischen Befreiungstheologen J.M. Ela (*Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg–Basel–Wien 1987), wenn er zusammenfassend konstatiert: »So entsteht ein funktionierender Apparat für das ›Scheinchristentum‹. Der Schein der kirchlichen Organisation trägt, da die meisten Afrikaner nur scheinbare Christen sind und die Kirche ihrer Mentalität fremd bleiben muß« (88f).

Unabhängig davon, ob man die vernichtende Anklage in diesem Kapitel teilt, ist nicht zu übersehen, daß die Exponenten neuerer afrikanischer Theologie von dieser fundamentalen Kritik der »Abhängigkeit« des Christentums in Afrika ihren Ausgang nehmen.

Im folgenden Kapitel »Jesus Christus – ein Afrikaner?« stellt der Verfasser die verschiedenen Typologien afrikanischer Christologie dar: Herausgehoben werden die »Hoheitstitel« Jesu Christi als »Ahn« (116ff), als »Häuptling« (122f), als »Initiationsmeister« (123ff) und als »Heiler« (126ff). Dieses Kapitel ist insofern bemerkenswert, als der Verfasser in einer eigenen, nicht am afrikanischen Quellenmaterial orientierten biblischen Analyse theologische Kriterien entwickelt, mit denen er sowohl die europäischen als auch die afrikanischen Aussagen zur Christologie wertet und beurteilt und damit Grundlagen für einen Dialog schafft.

Im letzten Kapitel »Gotteserfahrung« (130ff) findet sich eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Gottesverständnisse in den religiösen Welten Schwarzafrikas. Es stimmt allerdings nachdenklich, daß gerade in der zentralen Gottesfrage das Gespräch mit der afrikanischen Theologie »noch nicht begonnen« hat (144).

Man wird dem Verfasser in seiner Schlußbetrachtung recht geben müssen, wenn er auf die Fruchtbarkeit eines europäisch-afrikanischen Dialogs, der im wesentlichen noch aussteht, verweist: »Der europäische Geist des egoistischen Individualismus hätte im Dialog mit Afrika die Möglichkeit, sich auf den Wert herrschaftsfreier Gemeinschaft zu besinnen, während dem Schwarzafrikaner zu seiner Identitätsfindung die Erkenntnis der Einmaligkeit der konkreten Person hilfreich sein könnte. Jesus Christus als Symbol ruft beide auf, alle versklavenden Mechanismen zu überwinden und die Unheilsgeschichte in eine Befreiungsgeschichte zu verwandeln.« (145)