

keit wuchsen entsprechend. Nur wenige Monate nach seiner Rückkehr aus Europa nach China ist Gützlaff am 9. August 1851 gestorben. Die »Chinesische Union« löste sich wenig später auf. Eine Reihe von Historikern der chinesischen Missionsgeschichte sprechen daher von einem Scheitern des Wirkens Gützlaffs als Pionier der protestantischen Mission in China. LUTZ ist anderer Ansicht und weist daraufhin, dass die Gründung der Hakka-Kirche wesentlich auf das Wirken von Gützlaff zurückgeht, was sich daran zeigt, dass auch heute die Hakka-Christen das Andenken an ihn in hohen Ehren halten. Eine andere bleibende Frucht des Wirkens von Gützlaff ist sein Verdienst, die deutschen Missionsgesellschaften der Berliner Mission, der Barmer und der Basler Mission inspiriert und ihr Interesse an der Chinamission geweckt zu haben. Im 9. Kapitel untersucht LUTZ den Beitrag Gützlaffs auf die heterodoxen chinesischen Gruppierungen, allen voran auf die Taiping-Rebellion und die Triaden. Im Schlusskapitel versucht LUTZ, die Person Gützlaff unter der Fragestellung: »Pfarrer oder Pirat, Scharlatan oder Genius?« in ihrer Komplexität zu beschreiben und zu analysieren. Als ein bleibendes Vermächtnis von Gützlaffs Wirken nennt sie die Gründung unabhängiger chinesischer Kirchen, die Gützlaff nicht unmaßgeblich gefördert hat. Als Beispiel nennt sie die »Jesus Familie« (*Jesus Family*), die »Wahre Jesus Kirche« (*True Jesus Church*), die »Versammlungshalle« (*Assembly Hall*) und die »Kirche Christi in China« (*Church of Christ in China*), die zusammen 1949 ca. 25% der protestantischen Christen in China ausmachten. Daneben geht sie der Frage nach, inwieweit Gützlaff als ein Beispiel des europäischen Missionars gesehen werden kann und muss, der zu eng mit den imperialistischen Mächten zusammengearbeitet hat. Auch wenn LUTZ versucht, ein differenziertes Bild zu zeigen, bleibt doch die Doppelrolle Gützlaffs als Missionar und aktiver Mitarbeiter und Beamter der britischen Kolonialmacht, die Schatten auf sein Wirken wirft. LUTZ schließt: »Mögen Gützlaffs wahrer Charakter und Persönlichkeit auch ein Rätsel bleiben, so sind doch seine Rolle, das Interesse an China und der China-Mission im Westen zu wecken und seine Stellung im Zentrum der chinesisch-westlichen Beziehungen in den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts eindeutig klar. Es fällt schwer, die Geschichte dieser Zeit ohne ihn zu verstehen.« (S. 332). Auf den Seiten 333-358 findet sich eine ausführliche Bibliographie und ein Index von Personen, Orten und Sachen auf den Seiten 359-364.

Jessie Gregory LUTZ ist es gelungen, die Persönlichkeit von Karl Friedrich August Gützlaff in ihrer ganzen Komplexität zu zeigen und sein Wirken in die Zeitgeschichte zu verankern. So gibt die Lektüre Einblick in die Anfänge der protestantischen Mission in China, zeigt ihre Verknüpfung und auch Ver-

strickungen in diese Periode der imperialistischen Angriffe des Westens auf das zu dieser Zeit so schwache »Reich der Mitte«. Zugleich versucht sie das bleibende Vermächtnis und die Auswirkungen dieser missionarischen Anstrengungen der frühen protestantischen Mission auf die kirchliche Situation in der VR China heute aufzuzeigen.

Georg Evers / Aachen

Matondo-Tuzizila, Simon

Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83)

Kovač-Verlag/Hamburg 2008, XX + 658 S.

»Wie ist innerhalb der christlichen Erfahrung die Kohärenz von real-geschichtlicher Erfahrung und christlicher Identität zu begreifen?« (7) Mit dieser Kernfrage leitet Verfasser dieser Studie, die 2004 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation im Fachbereich Fundamentaltheologie eingereicht wurde, seine Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Christentum ein. Besagte »Kohärenz« erweist sich als anspruchsvolles Vermittlungsgeschehen, das vom »Prinzip der doppelten Treue« (13) her – dem hermeneutischen Grundkriterium dieser Arbeit – als Herausforderung zu begreifen ist, als *Afrikaner Christ zu sein*. Wer diese Feststellung für banal hält, wird durch diese Untersuchung eines Besseren belehrt und mittels eines ebenso differenzierten wie engagierten Diskurses in Grundfragen gegenwärtiger afrikanischer Theologie eingeführt.

Auf dem Hintergrund einschneidender historischer Erfahrungen, zu denen vor allem der Sklavenhandel und der Kolonialismus gehören, ergab sich für die Schwarzafrikaner eine »bis heute unbewältigte Zerrissenheit« (137), was ihre kulturelle und religiöse Identität anbelangt. Von daher ist die Rolle der »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« (AUK) zu verstehen, deren Proklamation eines »afrikanischen Christentums« sich als »grundsätzliche Unvereinbarkeit mit den Entfremdungen umschreiben [lässt], die den Kontext bilden, in dem die Afrikaner den christlichen Glauben angenommen haben« (168). Der Bruch mit der »Religion der Weißen« hat das Bekenntnis zu einem »Gott der Schwarzen« als Konsequenz: »Das ›Grunddogma‹ der AUK ist die Andersartigkeit ihres Gottes« (169), bringt Vf. diesen Neuanfang auf den Punkt. Doch diese Position wird dem Prinzip der »Treue zum Christentum« und der »Treue zum Afrikanersein« (189) nicht gerecht, weil afrikanisches Christentum – als *authentische*, nichtkoloniale Glaubensform – an den konkreten historischen Lebenskontext gebunden ist und als

Leben fördernde Kraft zur Geltung kommt: »Afrikanisch ist das Christentum, wo Gott als der angebetet werden kann, der nicht nur allen das Leben schenkt, sondern auch sich der Tatsache widersetzt, dass die einen die Lebensfähigkeit der anderen beeinträchtigen; wo Gott sich als der ›Gott der Schwarzen‹ erweist, d. h. ihnen hilft, wieder zu sich selbst zu finden, ihre als Grundvoraussetzung ihrer Menschenwürde verstandene volle Subjektivität zurückzuerobern; wo die Afrikaner konkret erfahren dürfen, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, zu den Afrikanern als einer von ihnen gesandt wurde, um die tiefen Wunden alter und neuer ›Hexereien‹ in ihren Gesellschaften zu heilen« (203).

Gegen manche kulturalistischen und ethnozentrischen Tendenzen, die im Kontext afrikanischer Theologie immer wieder auftraten, betont Vf., dass das »Afrikanische« primär die »Subjekthaftigkeit der afrikanischen Christen« meint: »Die Afrikaner selbst sind das Subjekt ihres Christseins – das ist die Kernaussage des Konzepts« (284). Im Licht dieser Grundoption untersucht Vf. drei Grundparadigmen afrikanischer Theologie, die die Vermittlung christlicher Identität im Kontext afrikanischer Lebenswelt auf je eigene Weise reflektieren: erstens das Paradigma der *Inkulturation*, das vom Verhältnis von Glaube und Kultur ausgeht; zweitens das Paradigma der *Befreiung*, das »Christus als Heiler des beschädigten Lebens« (337) vorstellt, und drittens das Paradigma des *Wiederaufbaus*, mit dem das Bemühen angesprochen ist, »Glaubensleben und ›sozialen Wiederaufbau‹ des afrikanischen Kontinents zusammenzudenken« (400). Für jedes Paradigma führt Vf. Ansätze von Theologen an, die die christliche Glaubenserfahrung der Afrikaner als »geistige[n] Weg einer kulturellen Gemeinschaft [...], als befreiende Praxis [...] und als Dynamik ethischer Erneuerung« (419) interpretieren, aber dabei dem Prinzip der »doppelten Treue« nicht gerecht werden, weil sie – als Reaktion auf die ihnen kolonial zugefügte kulturelle Entfremdung – das Kind mit dem Bad ausschütten und nicht nur in ein kulturelles Identitätsdenken verfallen, sondern auch die »Fremdheit« der christlichen Botschaft – verstanden als nicht anzeigender Anspruchscharakter – zu assimilieren versuchen. Aber genau im Ernstnehmen der *bleibenden Fremdheit* des Evangeliums – auch gegenüber der *europäischen* Kultur! – eröffnet sich die Möglichkeit, in Christus jenem Gott zu begegnen, der von niemandem vereinnahmt werden kann. Eindrücklich spricht Vf. in diesem Sinn »von der Aufnahme des *Besuchers Jesus* durch die Afrikaner, der aber unter seinen Gastgebern *der Fremde* bleibt« (395). Diese bemerkenswerte Sicht untermauert Vf. durch seine Überlegungen zu »Offenbarung und Kontext« im letzten Kapitel des Buches, in dem er anhand einer responsiv orientierten Glaubens- und Offenbarungstheologie

verdeutlicht, »dass *das Sprechen Gottes*, welches es nur als in der Glaubenserfahrung Vernommenes real gibt, *niemals ein Erfahrungsmoment* des Glaubens werden darf, also in *radikaler Exteriorität* zu ihm stehen muss, da andernfalls der Glaube sich selbst aufheben würde« (492). Mit anderen Worten: »Afrikanisch« wird das Christentum nicht dadurch, dass es die eigene »Kultur« zum Maßstab christlicher Offenbarung macht, sondern dadurch, dass es die Botschaft Jesu Christi als *gegenwärtigen Heilsanspruch* vernimmt, dass es also zu einer *Antwort* von Menschen in Afrika auf das heilschaffende und bleibend unverfügbare *Wort Gottes* kommt.

Diese These des kongolesischen Priesters und Theologen Simon MATONDO-TUZIZILA rückt manche eingefahrenen Selbstverständlichkeiten kontextueller Theologie zurecht und leistet zweifellos einen der bedenkenswertesten Beiträge zur afrikanischen Theologie, der in den letzten Jahren veröffentlicht wurde.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Mawanzi Ndombe, César

Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung.

Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Europäische Hochschulschriften.

Reihe XXIII: Theologie 889)

Peter Lang Verlag / Frankfurt a. M. 2008, 420 S.

Das Grundanliegen dieser Studie, die im Wintersemester 2006/07 von der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt als Dissertation angenommen wurde, beschreibt Vf. mit der »Aufgabe, mit den Kategorien der Symboltheorie Cassirers eine Denkform zu erschließen, die der Bantu-Religion den Gehalt der Offenbarung im christlichen Sinn zugänglich macht« (121). Damit räumt der kongolesische Autor der *symbolischen* Hermeneutik einen entscheidenden Stellenwert ein und zieht Cassirers Theorie der symbolischen Formen, die »eine Wandlung der Erkenntnistheorie in Kulturphilosophie« (14) einleiten, zur Interpretation der religiösen Tradition der Bantu heran. Voraussetzung und hermeneutische Leitlinie für diese Überlegungen ist also eine »kontextbezogene symbolische Wahrnehmung« (19), wie Vf. in der Einleitung (13-25) festhält.

Teil A des Buches (27-123) führt zum einen in das Denken *Ernst Cassirers* (1874-1945), vor allem in dessen Symboltheorie ein: »Die Originalität Cassirers besteht in der Feststellung, dass Symbole Bestätigungen des Geistes, Organe der Wirklichkeit sind, kurzum: in der Entfaltung einer