

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 anzueignender 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, Césaire

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

Symbolphilosophie, die einer Epistemologie der Kulturwissenschaften Rechnung trägt« (58). Zum anderen unternimmt Vf. eine »Grundlegung einer afrikanischen Religionsphilosophie« (83), in der das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der kulturellen und religiösen Identitäten Afrikas fungiert. Von Cassirers Bestimmung des Menschen als »*animal symbolicum*« (80) her lässt sich die »Logik« der traditionellen afrikanischen Kulturen und Religionen, die sich wesentlich »durch das unbegrenzte Interesse am Leben, einem Leben in Fülle« (110) auszeichnen, besser verstehen. In Teil B (125-302) geht Vf. ausführlich auf Grundzüge der Religion und Weltanschauung der Bantu ein. Die Interpretation der kulturell-religiösen Identität der Bantu geht davon aus, »dass das Logische ins Symbolische eingebettet ist« (127); diese Einsicht bewährt sich an Grundcharakteristika der traditionellen afrikanischen Religionen, als deren wichtigste Vf. die Oralität der Überlieferung, die Transzendenz Gottes, das Gemeinschaftsleben als ethisches Kriterium und die vielfältige symbolische Vermittlung lebensbedeutsamer Realitäten hervorhebt (vgl. 152-158). Mehr noch: das Symbol leistet eine »universelle Mediation« in der Welt afrikanischer Kultur« (159). Dieses symbolische Netzwerk der traditionellen Bantu-Kultur bildet den Hintergrund für zwei Ansätze afrikanischer Theologie: Die ethno-theologische Perspektive, der sich das Werk des Kongolesen V. *Mulago gwa Cikala Musharhamina* (geb. 1924) verpflichtet weiß, wurzelt »im Konzept der Teilhabe, in der Leiseinheit« (235). Das Leben stellt das zentrale und höchste Gut der Bantu-Gesellschaft dar und spiegelt sich in Mulagos »Entfaltung des Konzeptes von »vitaler Union«« (236) wider. Der bibeltheologisch orientierte Ansatz des aus Kenia stammenden Theologen *John S. Mbiti* (geb. 1931) versucht durch eine Interpretation des traditionellen afrikanischen Zeitverständnisses, die starke Betonung der »Zamani-Periode« – der »Zeit der Ahnen und Patriarchen« (295) –, durch eine stärkere »Wahrnehmung des Zukunftsaspekts« zu überwinden, womit ein »Ernstnehmen der Inkarnation« (ebd.) verbunden ist.

Teil C (303-351) reflektiert die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben, wobei Vf. in besonderer Weise die traditionelle *Oralität* hervorhebt als eine »Gedächtnisform« von Menschen, »die sich dazu rhythmischer und melodischer Zuteilung, Wiederholungen und Redundanzen, Sprichwörter und thematischer Rhythmen bedienen« (321). Die Erfahrung der Pluralisierung der Kulturen, europäischer Einflüsse sowie der Entfaltung missions- und religions-theologischer Ansätze kann Vf. nur mehr kurz skizzieren. Das Resümee im Teil D (353-372) verdeutlicht nochmals, »dass Religion, Kultur und soziales Leben im traditionellen Afrika so eng

miteinander verflochten sind, dass die Religionen nur im sozialen Gesamtkontext verstanden werden können« (359f). In fünf Thesen wird die symboltheoretische Reflexion traditioneller Bantu-Religiosität nochmals zusammengefasst (vgl. 364-369), wobei deren Vermittlung mit dem Christentum anhand eines Zitats von Placide Tempels etwas abrupt erfolgt (vgl. 368).

Die vorliegende Studie gibt wertvolle Anregungen sowohl zum Verständnis traditioneller afrikanischer Religiosität, die im westlichen religionstheologischen Diskurs gewiss nicht überrepräsentiert ist, als auch zur Weiterentwicklung eines wichtigen kulturphilosophischen Ansatzes (Cassirer), der als wichtiger Wegbereiter des *cultural turn* anzuerkennen ist. Die vorgestellte Symbolhermeneutik ist tatsächlich ein wichtiger Schlüssel für die kontextuell-theologische Reflexion sowie für eine mögliche Weiterentwicklung religionstheologischer Ansätze, die im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weiter expliziert werden.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Müller, Christoph Gregor

Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (SBS 215)

KBW / Stuttgart 2008, 87 S.

Das vorliegende Bändchen des Neutestamentlers MÜLLER (Theologische Fakultät Fulda) gibt einen Überblick über die Rolle und Bedeutung von Ehepaaren (»Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die als Eheleute unterwegs sind«, 9) in der urchristlichen Mission. Nach einer Einführung ins Thema (7-9) schildert MÜLLER die Voraussetzungen und Bedeutung von Mission im Team, sowie Zweier-teams und paarweise Sendung, sowohl vorösterlich durch Jesus als auch in der frühen Kirche: »Gerade auf Missionsreise ging man zu zweit, in manchen Fällen auch als Ehepaar [...] In diesem Fall scheint die göttliche »Zusammenjochung« (Mk 10,9; Mt 19,6) die geforderte Mobilität in besonderer Weise zu unterstützen« (13). Ferner bietet MÜLLER knappe Überlegungen zur Mobilität urchristlicher Missionare und deren materiellen Voraussetzungen in der relativen Sicherheit auf den Straßen des Imperiums (14-16).

Im Kapitel »Priska und Aquila – Lernen am Modell« (17-36) geht es um deren Namen und Beruf, die Stationen ihres Lebensweges (Pontus, Rom, Korinth, Ephesus, Rom), Priska und Aquila als Ehepaar und um das überschwängliche Urteil des Paulus über seine Mitarbeiter in Römer 16,3-5.

In Römer 16 werden drei weitere Paare erwähnt und knapp untersucht (37-42: Andronikus und Junia, Philologus und Julia und Tryphäna und Tryphosa; letztere mit der Begründung »Vielleicht bilden diese Frauen ein den oben aufgeführten