

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 Kongolese *V. Mulago gwa Cikala Musharhamina* (geb. 1924) verpflichtet weiß, wurzelt »im Konzept der Teilhabe, in der Lebenseinheit« (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 in 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, Korinthen, 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

Ehepaaren in mancherlei Hinsicht vergleichbares ›Paar« (41). Weitere Kapitel behandeln Philemon und Aphia und den in mehrfacher Weise interessanten Hinweis auf die Apostel und ihre Ehefrauen in 1 Korinther 9,5 (47-59). Dazu behandelt MÜLLER das Thema »Ehe« im Ersten Korintherbrief, den Hinweis des Paulus auf die Ehe des Petrus, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Familie des Evangelisten Philippus und Paare in der synoptischen Tradition. Unter »Fortwirken und Verschwinden einer Möglichkeit« (60-65) geht es um das Bild der Pastoralbriefe und Beispiele für Missionsehepaare in der apokryphen Literatur.

MÜLLER schließt, dass frühchristliche Ehepaare für die paulinische Mission von ganz besonderer Bedeutung waren und weiter: »Solche Paare können in einer Zeit, in der Mission als Grundwort kirchlichen Lebens zurückkehrt, für eine Kirche, die missionarisch sein will, hilfreiche Perspektiven bereitstellen und Impulse ermöglichen« (66; Schlussbemerkungen S. 66-68). Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass das Missionsmandat in der Katholischen Kirche über weite Strecken hinweg fast ausschließlich von unverheirateten Ordensleuten ausgeführt wurde und der Laienapostolat erst in jüngster Zeit an Bedeutung gewonnen hat.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Stellenregister schließen den Band ab. Zum Thema vgl. ferner E. J. SCHNABEL, *Die urchristliche Mission* (Wuppertal/Zürich 2002). Erwägenswert ist auch die These von R. BAUCKHAM, der die *Junia* aus Römer 16,7 mit der *Johanna*, Frau des Chuzas, aus Lukas 8,3 in Verbindung bringt; vgl. R. BAUCKHAM, »Paul and other Jews with Latin Names in the New Testament«, in: A. CHRISTOPHERSEN et al. (Hg.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World*. FS A. J. M. Wedderburn (JSNT. S 217), Sheffield 2002, 202-220.

Zu fragen wäre ferner nach den ntl. Hinweisen auf die missionarische Bedeutung mit Heiden verheirateter Christinnen für die Ausbreitung des Christentums; vgl. dazu C. STENSCHKE, *Married Women and the Spread of Early Christianity*, in: *Neotestamentica* 43 (2009) 145-194. *Christoph Stenschke/Berlin*

### Nwachukwu, Ozioma

Communio und Kommunalismus.

Ein Vergleich zwischen dem Christlichen und Afrikanischen Verständnis von Gemeinschaft  
VDM Verlag Dr. Müller/Saarbrücken 2008, 180 S.

Der aus Nigeria stammende Autor dieser Studie, die 2001 an der Universität Innsbruck als Dissertation im Fach Dogmatik eingereicht wurde, unternimmt eine Vermittlung zwischen den Traditionellen Afrikanischen Religionen und der – vom westlich-

missionarischen Verständnis geprägten – Tradition des Christentums. Vf. geht im ersten Kapitel (15-57) seiner Arbeit von drei Modellen der Inkulturation aus, die das Nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995) in Nr. 60 und 61 mit den biblischen Topoi »Inkarnation«, »Ostern« und »Pfingsten« bezeichnet, und stellt folgende These voran: »Es ist die Aufgabe einer afrikanischen Inkulturationstheologie, zu ermöglichen, dass die Christen in Afrika, wie zu Pfingsten, die eine frohe Botschaft in ihrer eigenen Sprache hören und verstehen können. Es ist ihre Aufgabe, die frohe Botschaft als Antwort auf die Heilsfrage der afrikanischen Christen darzustellen, und zwar so, dass sie eine erfüllendere Antwort anbietet als die traditionelle Religion« (56). Diese Heilsfrage und religiöse Identität des traditionellen Afrika interpretiert Vf. im zweiten Kapitel (58-90) mit dem Schlüsselbegriff »Kommunalismus« und buchstabierte diese grundsätzlich *relationale* Lebensart und Weltanschauung mit den aus der Igbo-Tradition stammenden Beziehungsprinzipien *Obi* (Herz), *Eke* (Ahnenbegleiter) und *Chi* (Schicksal) durch. Komplementär zu diesem afrikanischen Kommunalismus verhält sich das christliche Prinzip der *Communio*, auf das Vf. im dritten Kapitel (91-125) ausführlich eingeht. Auf Basis trinitätstheologischer und ekklesiologischer Überlegungen, die stark von Gisbert Greshake geprägt sind, hebt Vf. hervor: »Communio ist der Begriff, mit dem der christliche Glaube das von Gott angebotene Heil ausdrückt« (122).

Im vierten Kapitel (126-180) werden die beiden Prinzipien des »Kommunalismus« und »Communio« aufeinander bezogen. Während die christliche *Communio* als Offenbarung Gottes begriffen wird, insofern sich die kommunale Identität des Menschen einer Anteilhabe am kommunalen Wesen Gottes verdankt und sich *Communio* grundsätzlich als »Gnade« versteht (127), kommt der traditionellen afrikanische Kommunalismus als relationales Wirklichkeitsprinzip zur Geltung und stellt »eine sozial-anthropologische Leistung« (128) dar. Diese beiden Sichtweisen haben letztlich mit einer »unterschiedlichen Vorstellung von Gott zu tun«, die einerseits einen »Rückschluss der Erfahrung des Menschen mit der Wirklichkeit« darstellt, andererseits sich einer »besonderen Offenbarung in Jesus Christus und in seinem Geist« verdankt (131). Diese Spannung sieht Vf. als eine theologisch fruchtbare, denn daraus »eröffnen Kommunalismus und *Communio* für die beiden Traditionen eine Tür des Dialogs (Begegnung und gegenseitiges Verständnis), und bieten darüber hinaus eine Basis für die Inkulturation« (136). Zur genaueren Auseinandersetzung mit dem Kommunalismus greift Vf. auf wichtige Elemente der Igbo-Religion zurück: »Mit *Eke*, *Obi* und *Chi* ist der Mensch mit allen Existierenden verbunden und kann mit ihnen in Beziehung treten. Hier liegen im