

CESAR MAWANZI
Beselich – Kinzambi

DIE VERFLECHTUNG DER AFRIKANISCHEN KULTUR MIT DEM CHRISTLICHEN GLAUBEN IM THEOLOGISCHEN DISKURS DER GEGENWART

Die folgenden Überlegungen gehen von der These aus, dass im Symboldenken der Afrikaner ein wesentlicher Schlüssel zum Verständnis ihres Denkens, ihrer Lebenswelt, Religion und Kultur liegt. Wie in vielen Kulturen vollzieht sich das negro-afrikanische Denken in Bildern, in der Kunst, in den Metaphern der Sprache, in der non-verbalen Kommunikation der Riten, der Sprichwörter und im Diskurs des Palavers. Zum Verständnis der Offenbarung bedient sich der Afrikaner demnach vielfältiger symbolischer Konstrukte. Der vorliegende Aufsatz will im systematischen Interesse eruieren, wie das Verständnis des Symbols im afrikanischen Horizont einen differenzierten Zugang zum Christentum ermöglichen kann.

Die Frage nach der Symboltheorie ist nicht nur in der kulturphilosophischen Reflexion eine zentrale Frage, sondern besonders in der afrikanischen Theologie von Bedeutung. Die Besinnung auf den Weltgrund, Gott, führt zu dem Problem der Gotteserkenntnis in den Kulturen und Religionen. Das Sein von Gott, wie schon Kant gezeigt hat, kann nicht von der Erkenntnis erfasst werden¹. Ist also ein anderer Weg möglich? Schleiermacher hat bekanntlich darauf hingewiesen, dass religiöse Gefühle ihren Ausdruck in der Sphäre der Mystik finden können. In der Moderne hat Ernst Cassirer einen neuen Denkhorizont eröffnet, der den Inhalt der Kultur zum Gegenstand der Erkenntnis erhoben hat².

Das Interesse der theologischen Interpretation der afrikanischen Wirklichkeitserfassung liegt in der Orientierungskraft, die das afrikanische symbolische Denken nicht in unmittelbaren Erfahrungen des Transzendenten erkennen lässt,

¹ Vgl. I. KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998; DERS., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2003.

² Vgl. E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen: Einführung in die Philosophie der Kultur*, Hamburg 1996, 42.

sondern durch die Dynamik der Symbole die Grunddimension des Gesamtvollzugs des Lebens der Afrikaner erklärt. Nun gehe ich der Frage nach Gott nach, um die Tragweite des symbolischen Denkens im afrikanischen theologischen Diskurs zu erhellen.

1. Die Frage nach Gott und die Anfänge der Theologie in Afrika

Die Rede vom symbolischen Denken³ ist besonders in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Symboltheorie in den Blickpunkt der systematischen Reflexion gerückt. Auch in der in den fünfziger, sechziger und siebziger sowie der achtziger Jahren aufbrechenden und propagierten afrikanischen Theologie,⁴ deren Berechtigung und Integration weitgehend in der Frage der Anerkennung der kulturellen Werte, der Wiedergewinnung der Identität den günstigen Nährboden des theologischen Diskurses fand, zeigte sich nach und nach ein originäres Denken. Dies inkarnierte eine gesellschaftliche, ekklesiologische, politische und philosophische Dimension einer Zeit, die den schwarzen Menschen seiner Würde beraubte.

Als markantestes Signal der Bewusstseinserneuerung und der Entfaltung des Denkens der Afrikaner gilt der berühmte Sammelband *Schwarze Priester melden sich* (1956/1960). Dieses Werk erhob schon damals einen hohen Anspruch, stellte jedoch die Afrikaner vor das Problem der Behauptung ihrer eigenen kulturellen Identität. Dadurch zeichnete sich die Geburtsstunde afrikanischer Theologie ab, denn es gab den Anstoß für die theologische Forschung in Afrika. Im Zentrum der theologischen Reflexion stand die grundlegende Frage der kulturellen Identität jener Afrikaner, die über Generationen hin versklavt wurden und in ihrem Christsein die Tragweite langwieriger Kolonialgeschichte nicht verleugnen konnten. Darüber hinaus stellten sich die Autoren den Herausforderungen der Zeit, wie zum Beispiel der Möglichkeit, sich als Afrikaner dem christlichen Glauben anzuschließen, ohne seine Kultur Preis zu geben⁵. Aus diesem Blickwinkel versteht sich die Aufgabe der Kirche in Afrika als christlicher Auftrag.

³ Vgl. B. LUSCHER, *Einführung in das Symbolische Denken. Hermeneutik und elementares Bibelverstehen*, Berlin 2008.

⁴ Siehe den 1956 in Paris im Verlag Présence Africaine erschienenen Sammelband mit dem Titel *Des Prêtres noirs s'interrogent* (dt. *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt am M. 1960); T. TSHIBANGU, A. VANNESTE, *Débat sur la théologie africaine*, „Revue du Clergé Africain“ 15 (1960), 333-352; T. Tshibangu, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa 1974; *Christianisme et identité africaine. Actes du premier Congrès des Biblistes Africains à Kinshasa, 26-30 décembre 1978*, Kinshasa 1980, „Revue Africaine de Théologie“ 3 (1979) 78-84; E. NTAKARUTIMANA, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo. Projets et défis dans la période de l'après-indépendance (1960-1990)*, Fribourg (Suisse) 2002.

⁵ Vgl. J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg – Basel – Wien 1987.

Die Kirche gilt gemäß dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils als Werkzeug der Verkündigung und des Heils der Völker.

Nicht zuletzt dürfte die Theologie in Afrika *die Frage nach Gott* nicht länger von der nach dem Menschen in der Gesellschaft trennen. Denn für den afrikanischen Christen ist die Frage nach Gott eng mit der Frage nach der Sinnhaftigkeit seiner christlichen Zugehörigkeit verbunden. Dieses Anliegen artikuliert sich im Rückblick auf die jahrhundertelange Geschichte von Unterdrückung, Sklavenhandel, Kolonialismus und Neokolonialismus der Afrikaner durch die Kolonialmacht der Europäer.

Der verhängnisvolle Einfluss der Kolonialzeit, der Kampf um afrikanische Selbstbestimmung steht im Zentrum der Betrachtung. Dieser Entwurf fand allmählich seine Verankerung in den Reflexionsarbeiten zahlreicher Autoren jener fünfziger Jahre, für die sich die Bewegung der „Negritude“⁶ als Denkquelle profilierte. Pionierarbeit leistete hierzu jene Gründergeneration der afrikanischen Theologen⁷, die es wagten, auf das kulturelle Erbe des Schwarzen Kontinents zurückzugreifen, um dessen religiösen Reichtum und theologische Tragweite geltend zu machen.

Die Anfänge „Afrikanischer Theologie“ sind auf die Veröffentlichung des Werkes (*La philosophie Bantoue*, 1945) von Placide Tempels zurückzuführen. Halten wir fest: Die Entstehung der Theologie in Afrika geht mit der Geschichte der Entwicklung des philosophischen Denkens einher. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der eigentliche Anstoß zu afrikanischer Theologie von einem Europäer kam, dem belgischen Franziskaner Placide Tempels⁸. Zweifelsohne kann, behauptet Ntakarutimana, Kongo-Kinshasa als die Wiege des afrikanischen theologischen Diskurses betrachtet werden⁹. Angesichts der Komplexität der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation in einer globalisierten Welt muss eine genuin afrikanische Theologie den aktuellen Fragen Rechnung tragen. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Theologie als ein Diskurs der Hoffnung, der Befreiung, ein Verstehen des sich offenbarenden Geheimnisses, das aber in der konkreten Situation der Menschen spürbar und erfahrbar ist.

⁶ Der Begriff der „Négritude“ wurde von Aimé Césaire in der Pariser Zeitschrift „L'Étudiant Noir“ (1935) als umfassendes antikolonial-revolutionäres Afrikanitätskonzept, als politischer Begriff schwarzer Selbstbestimmung geprägt. Dazu vgl. C. OZANKOM, *Herkunft bleibt Zukunft. Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcién Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*, Berlin 1998, 89; siehe auch S. OBANDA, *Re-création de la philosophie africaine*, Bern 2002, 60.

⁷ Zur Vertiefung dieser Problematik sind zwei Namen von Bedeutung: der aus Rwanda stammende Philosoph A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956) und der kongole-sische Theologe V. MULAGO. Vgl. *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, Paris 2007.

⁸ P. TEMPELS, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.

⁹ Vgl. E. NTAkarutimana, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo. Projets et défis dans la période d'après-indépendance (1960-1990)*, Fribourg (Suisse) 2002.

In Anbetracht hereinbrechender weltwirtschaftlicher Krise und anwachsender Armut, ungerechter Machtverhältnisse und Korruption, Gewalt und Kriege, katastrophaler Verwaltung des Allgemeingutes, aber auch der lauernden Gefahr der scheinbar unlösbaren medizinischen Plage der HIV/AIDS-Pandemie in den afrikanischen Ländern, versteht sich die Rolle der Theologie im postkolonialen Afrika darin, eine kritische Auslegung der Offenbarung im Kontext eines geschundenen Kontinentes durchzuführen, damit die Menschwerdung Gottes ihre Lebendigkeit bewahrt und immer wieder an Aktualität gewinnt. In diesem Zusammenhang schreibt der aus Kamerun stammende Theologe J.-M. Ela: „Von welchem Gott spricht das Christentum zu uns seit der Zeit des Sklavenhandels? Dies ist eine fundamentale Frage, die das Glaubensverständnis der schwarzen Völker bedrängt. Die dunklen Perioden der schwarzafrikanischen Geschichte entsprechen im Allgemeinen jenen Situationen, in denen der Zugang zur Wahrheit Gottes blockiert ist durch all das, was den Menschen erniedrigt und entstellt. Überall dort, wo Schicksalsergebenheit ebenso triumphiert wie der Mechanismus von Armut und Unterdrückung, die jeglicher Hoffnung die Tür verschließen, da wird der Prozess gegen Gott geführt“¹⁰.

Aus diesem Blickwinkel muss die Frage nach der kulturellen Identität neu interpretiert werden. Der theologische Diskurs in Afrika erhält dann seine Relevanz, wenn der Gemeinschaftssinn in Betracht gezogen wird. Die Entfaltung solchen Denkens erfordert aber auch, dass man die Werte der Solidarität, der gegenseitigen Achtung und der Beachtung der Würde des menschlichen Lebens, der ökologischen Verantwortung, und des Respektes des Fremden, der Kultur des Anderen und seines religiösen Empfindens, schätzen lernt. Die Ethik¹¹ spielt im Leben der afrikanischen Gesellschaft eine wichtige Rolle.

Die Theologie in Afrika hat sich einer Themenbandbreite zugewandt, die über das Kulturelle hinausgeht. Die anfängliche Frage nach der eigenen kulturellen Identität hat den Weg für eine Hermeneutik der Kultur frei gemacht. Die Inkulturation des Evangeliums stellt eine große Herausforderung dar. Sie versucht die Frage zu beantworten: Wie kann die Botschaft Jesu Christi in einer fremden Kultur Wurzeln schlagen, wenn sie weit weg von der konkreten Situation der Menschen vor Ort bleibt? Von welchem Standpunkt heraus kann Jesus Christus den Menschen im schwarzen Kontinent befreien?¹²

Desweiteren hat sich die Afrikanische Theologie mit dem Problem eigener Spiritualität konfrontiert. Mit dem Erbe der afrikanischen Tradition drängen sich Fragen auf, die nicht unberührt und ungelöst bleiben dürfen. Sie hinterfragen das

¹⁰ J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 117.

¹¹ Vgl. B. BUJO, *Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika*, „Stimmen der Zeit“ 202 (1984), 795-804; DERS., *Wider den Universalanspruch westlicher Moral: Grundlagen afrikanischer Ethik*, Freiburg im Br. 2000.

¹² Vgl. J.-M. ELA, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg 2003.

Bewusstsein der Afrikaner, die in einem kulturellen Milieu ihre Existenz verbringen, von der sie geprägt sind.

In der Gegenwart scheinen neue Denkrichtungen anzuschlagen, die sich freilich in den jüngsten Werken der afrikanischen Theologen in einer globalisierten Welt weiteren Fragestellungen widmen. Ein solches vollzogenes Wagnis einer Auseinandersetzung mit der afrikanischen Theologie heute zeigt, dass ihre Thematisierung unverkennbar relevant bleibt.

Mein Anliegen ist es, im Lichte der Kulturphilosophie Cassirers, das spezifisch prägende Merkmal der afrikanischen Lebenswelt, das symbolische Denken als hermeneutischen Schlüssel zur Erschließung der negro-afrikanischen Welt herauszukristallisieren¹³. Zunächst beschäftige ich mich mit dem Ort des symbolischen Denkens in der schwarzafrikanischen Kultur.

2. Das Denken in Bildern in der negro-afrikanischen Lebenswelt

Die folgenden Ausführungen möchten weiterhin systematisch der Frage nachgehen, ob und in welcher Weise es für die afrikanischen Kulturen und ihre überlieferten Religionen möglich sein kann, der abendländischen Religiosität in ihrer Eigenheit zu begegnen, und welcher logische Prozess daraus erfolgen sollte. Gibt es überhaupt im Zeitalter der Pluralität der Kulturen Aspekte einer Religion, die in der heutigen afrikanischen Gesellschaft mehr Aufmerksamkeit verdienen, damit der Dialog und das Zusammenwirken der Kulturen und Traditionen einigermaßen verträglich geschehen können? Ist eine solche Begegnung heute noch möglich, oder scheint das moderne Afrika schon in einem Zeitalter der Globalisierung angelangt und sogar der Säkularisierung ausgesetzt zu sein? Ist die These der fundamentalen Religiosität des Afrikaners nicht überholt? Hat die religiöse Indifferenz den afrikanischen Boden nicht auch schon erreicht? Mit diesen Fragen wollen wir die schwarzafrikanische Weltanschauung kennen lernen und deren Grundlage näher beleuchten.

Nach afrikanischem Verständnis fungieren die realen Symbole als Bedeutungsträger, welche die Lebenssituation der Menschen darstellen. Sie gelten als strategische Netzwerke kollektiver Anerkennung, die dem Bewusstsein eigene Identität verleihen. Sie werden zum Baustein der kulturellen Identität hochstilisiert. Vor diesem Hintergrund versteht sich der Afrikaner als ein symbolisches Wesen, das Cassirer als „animal symbolicum“¹⁴ bezeichnet, welches mittels seiner symbolischen Sprache reflektierend und artikulierend seine Lebenswelt gestaltet¹⁵.

¹³ Vgl. E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen*, 47-51.

¹⁴ Vgl. *ibd.*, 51.

¹⁵ Siehe C. MAWANZI, *Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt/M. 2008.

Diese Wahrnehmung fasst Cassirer folgendermassen zusammen: „Das Symbol wird zum Inbegriff der Gestalt des Wirklichen. Der Mensch lebt in einem symbolischen Universum, das er selbst geschaffen hat“¹⁶. Für Cassirer ist das menschliche Symbolnetz unverkennbar mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten verbunden. „Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile des Universums“, Formen der Kultur, die als „symbolische Formen“, Medien der Erkenntnis des Wirklichen gelten¹⁷.

Wie ist es mit dem Symboldenken in Afrika bestellt? In diesem Zusammenhang stellen sich meine Überlegungen dem Gedanken einer neuen Fundierung eines afrikanischen theologischen Diskurses auf den Grundlagen der Hermeneutik der Symboltheorie Cassirers.

3. Afrikanisches symbolisches Denken im Lichte der Philosophie der symbolischen Formen Cassirers

Cassirers Werk *Philosophie der symbolischen Formen* bezeichnet eine Wende, eine neue Konzeption der Philosophie im aufstrebenden modernen Geistesleben des 20. Jahrhunderts. Weil für Cassirer Religion auf dem Mythos beruht, kommt es ihm darauf an, den religiösen Gehalt des Mythos aufzuspüren und symbolisch umzudeuten. Die Symboltheorie ist im Zuge der Wiederentdeckung der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, in den aktuellen Debatten um die Bedeutung des Symbols in der Kultur, zu einem nahezu religionsphilosophisch-theologisch fundierten Denkmodell geworden. Nicht nur der Symbolbegriff¹⁸ wurde in den vorherrschenden Untersuchungen einer systematischen Reflexion unterzogen, sondern auch die Perspektive einer Religionsphilosophie entworfen¹⁹.

In Abgrenzung zum naturwissenschaftlichen Verständnis, das maßgeblich der Objektivität und der Rationalität verpflichtet ist, konstituieren religiöse Annahmen und andere grundlegende kulturelle Überzeugungen ein Erklärungsmodell der gesamten Weltwirklichkeit, das allerdings als eine andere Form der Rationalität betrachtet werden kann. Inwieweit können kulturelle und religiöse Denkmuster also eine Form der Erkenntnis bilden? Für Cassirer stecken in der Vielfalt der Weltanschauungen im Grunde Lebenserfahrungen, Überzeugungen und Werteerfahrungen, auf die sich die Menschen in ihrer Lebenswelt beziehen.

Geprägt vom kantischen Kritizismus setzt sich Cassirers Ansatz mit den symbolischen Formen auseinander. Die Anregungen, die Cassirer in den 20er Jahren

¹⁶ E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen*, 6.

¹⁷ *Ebd.*, 50.

¹⁸ Vgl. TH. STARK, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz: der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Würzburg 1997.

¹⁹ Siehe hierzu M. BONGARDT, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000.

von den religionswissenschaftlichen Diskursen aus Warburgs Kreis erhalten haben mag, finden ihren deutlichsten Niederschlag in den Reflexionen über frühere mythische Bilder und Sprachsymbole. Dies ist auch der Fall bei den Bantuvölkern im Kongo. Die Symboltheorie wird hier als eine Denkform verstanden, die einen neuen Zugang zur afrikanischen Wirklichkeitsbetrachtung eröffnet. Das Symbol nimmt einen besonderen Stellenwert im sozialen und kulturellen Leben ein.

Eine weitere Problematik, mit der ich mich befasse, besteht darin, ob es in der Tat für die Entfaltung der symbolischen Denkart in der afrikanischen Lebenswelt solche Gebiete und Erfahrungsmomente gibt, die die geistige Grundform der Religion und die Grundzüge der Kultur aufweisen, welche eine hermeneutische Funktion erkennen lässt.

4. Die Einbettung des theologischen Denkens in die Kultur

Das theologische Denken in den afrikanischen traditionellen Religionen zeichnet sich durch das unbegrenzte Interesse am Leben²⁰, einem Leben in Fülle aus. Der Versuch, den Sinn des Lebens zu erfassen, der ständigen Auseinandersetzung mit dem Tod eine Bedeutung zu verleihen und die im alltäglichen Leben erfahrenen Probleme durchzustehen, bedeutet, so Maurier, die Konfrontation mit den lebengründenden Wirklichkeiten (*réalités vitales*)²¹. Diese Infragestellung der Existenz ruft ein menschliches Verhalten hervor, welches letzten Endes in Riten bzw. in religiösen Praktiken seinen Ausdruck findet. Für Maurier bildet die menschliche Situation den Ausgangspunkt des Suchens und des Fragens nach Gott. Die aus dem Verständnis der religiösen Überzeugungen der afrikanischen traditionellen Kultur resultierenden Ansichten stellen ein wichtiges Unterpfand dessen dar, was das religiöse Erbe der Bantu ausmacht. Dadurch wird das anthropologische Denken zugrundegelegt und die Dynamik der Tradition als Kriterium einer theologischen Reflexion in Schwarzafrika gewürdigt.

Vom philosophischen Standpunkt aus erweckt das Symbol seine Faszination dadurch, dass es eine Brücke zu schlagen sucht zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, Abstraktem und Konkretem. Indes erklärt sich das Denkmodell des Neukantianers Ernst Cassirer, indem er den Primat der Vernunft als Maßstab der objektiven Erkenntnis aufhebt, um so die Kultur an deren Stelle treten zu lassen. In dieser Hinsicht versteht sich das Bemühen, dem Wahrheitsgehalt der Kulturform der Religion Rechnung zu tragen. Im Blick auf den Schwarzen Kontinent deutet der Zugang zum Verständnis dessen theologischen Diskurses auf die Anwendung der symbolischen Sprache. Demzufolge bedient sich der afrika-

²⁰ P. TEMPELS, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, 24f.

²¹ Vgl. H. MAURIER, *La religion spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris 1997, 31.

nische Mensch eines Denkens, das sich in der schillernden Vielfalt der Symbole verbirgt²².

Die Darlegung der herausgegriffenen Problematik lässt zu Genüge erkennen, dass in der afrikanischen Kultur die Weitertradierung bzw. die mündliche Überlieferung der gemeinschaftlichen Lebensweisheit den dialogischen Charakter afrikanischen Denkens nachweist. Halten wir fest: Oralität, Gemeinschaftsleben, Transzendenz und symbolische Mediation stellen die Grundcharakteristiken der afrikanischen Kultur dar, die im Folgenden kurz skizziert werden.

In der Vermittlung der afrikanischen Weltanschauung bildet die *Oralität*²³, die mündliche Weitergabe, ein wesentliches Merkmal der Kultur. In den afrikanischen Religionen, am Beispiel der Bantu-Religion, ist das Überlieferungsgut nicht in dogmatischen Glaubenssätzen systematisiert wie in den großen Schriftreligionen. Im Bewusstsein des Stammes und des einzelnen Klans geht es um „eine kontinuierliche *repraesentatio* der Väterzeit“²⁴, um die existenzielle Grundlage, um die Weitergabe der Geschichte, der kulturellen und religiösen Werte und Normen der Gemeinschaft. In diesem Sinn beruht der Fundamentaldiskurs des afrikanischen Denkens auf einer metaphysischen Kategorie, die sich des Reichtums der Symbole ihrer Lebenswelt bedient. Die transzendente Fragestellung nach der Herkunft und dem Sinn des Lebens stellt den Menschen vor seine konkrete Existenz, die er nicht von sich selber empfangen hat, vielmehr von einem anderen Wesen, das er als Schöpfer-Gott bezeichnet. Die Herkunftsfrage wird so zur ontologischen Frage. Damit verbindet sich mit diesem afrikanischen Denken seine zweite Charakteristik, *die Transzendenz*.

Darüber hinaus verweisen Lebensauffassung, Weltanschauung, Denkformen und Vorstellungen der afrikanischen Kulturen auf eine ontologische Realität, nämlich die der Geisterwelt, die auf zwei Säulen ruht: dem Höchsten Wesen (Gott) und den Ahnen. Negro-Afrikaner, betont Mulago, können von Gott nur symbolisch reden. Gott ist das Sein-Selbst, der Grund des Seins. Das Sein Gottes, des Prä-existierenden, wie Kagame es zu bezeichnen pflegt, gehört dem afrikanischen Glauben zufolge nicht zur Kategorie der Existierenden, Geschaffenen, sondern dem Absoluten an. Gott ist der ganz Andere, der nicht zu existieren begonnen hat²⁵. Nach afrikanischem Denken kann Gott nicht als nichtexistierend gedacht werden. Gott ist es, der aus sich selbst hervorgeht, der den Menschen ins Leben ruft und von dem alles sein Leben hat. Der Mensch ist auf Gott hin ausgerichtet. Auch in der abendländischen Philosophie begegnen wir dieser anthropo-

²² Für eine ausführliche Darstellung vgl. O. BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*, Freiburg im Br. 1982, 95f.

J.-M. ELA, *Symbolique africaine et mystère chrétien*, 93f.

²⁴ Vgl. H. BÜRKLE (Hg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 193-210, hier 194.

²⁵ Vgl. A. KAGAME, *Sprache und Sein: Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Heidelberg 1985, 113-133, hier bes. 130f.

logischen Verfassung des Existierenden, die J. Splett mit Recht als „ontologische Signatur“ des Menschen, sein „Auf-Gott-hin-sein“ bezeichnet²⁶. Ohne das ontologische Argument Anselms zu untermauern oder zu verwerfen, spiegelt sich in der Bantu-Religion ein Gottes-Beweis von Gott selbst her. Die negro-afrikanische Weltanschauung besitzt eine religiöse Ontologie. Das Leben in Gemeinschaft deutet das dritte Merkmal dieser Religion an.

5. Das Leben in der Gemeinschaft als Richtschnur im ethischen Handeln

Das Leben in der Gemeinschaft rückt ins Zentrum der afrikanischen Gesellschaftsstruktur. Es zeichnet eine wesentliche Charakteristik dieser Kultur aus. Leben heißt: im Beziehungsnetz der Familie zu stehen. Eben dieses Grundelement ist es, kraft dessen erst das Identitätsbewusstsein erwächst. Die afrikanische Lebensvorstellung schließt in ihrem Grundverständnis das feste Sozialnetz und die kommunitäre Lebensweise, den Gemeinschaftssinn, die Partizipation ein. Der Begriff „Partizipation“ deutet auf die kollektive Teilgabe und Teilhabe an der Welt und Umwelt hin, auf das Verhältnis zur Umwelt, die nicht manipuliert und ausgebeutet werden darf. Der Mensch teilt das Leben mit der ihn umgebenden Welt. Er weiß sich durch seine Familie in einen Lebensstrom eingebettet und verpflichtet, das Leben weiterzugeben. Das ist eine logische Schlussfolgerung, die J. Mbiti auf einen Nenner bringt, wenn er schreibt: „Weil wir sind, bin ich“²⁷. Gestützt auf diese Grundauffassung hebt Sundermeier hervor: *participo, sum*²⁸. Ihm zufolge stellt die partizipatorische Grundstimmung der afrikanischen Gesellschaft ihren Grundcharakter dar: die Einheit des Lebens. Hierin gründet der Gemeinschaftssinn, der den Einzelnen dazu führt, nicht sein eigenes Leben zu leben, wohl aber das Gemeinschaftliche in inniger Verbindung mit anderen Angehörigen der Sippengemeinschaft zu fördern.

Der Lebensbegriff wird allerdings in einer dynamischen Dimension verstanden. Das Leben in der Gemeinschaft schließt somit die Verpflichtung ein, es durch sein Verhalten und Handeln zu bewahren und weiterzugeben. Auf diese Weise partizipiert das einzelne Mitglied geradezu an der Fortbewegung einer inneren Erfahrung der Begegnung und Kommunikation.

Als letztes Charakteristikum der afrikanischen Religion gilt *die Vielfalt der Symbole als Mediation der Wirklichkeit*: In der Gestaltung der Lebenswelt finden die tiefsten Sehnsüchte des Negro-Afrikaners in Symbolen, Erzählungen, Riten und Gesten ihren Ausdruck. Der afrikanische Mensch versucht sich und

²⁶ Vgl. J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München 1973, 90.

²⁷ J. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974.

²⁸ Vgl. TH. SUNDERMEIER, *Afrikanisches Bewusstsein*, „Zeitwende“ 48 (1977) Heft 3, 129-152, hier 130.

seinen Lebensraum zu verstehen, sucht Glück und Lebenserfüllung. Der Theologe Ela erblickt in der Symbolvermittlung einen wesentlichen Ort, in dem der Afrikaner die Widersprüche des Lebens und des Todes zu überwinden versucht. In der symbolischen Ordnung zeichnet sich ein existenzieller Prozess, welcher das Verhältnis vom Menschen zum Transzendenten zur Sprache bringt²⁹. In diesem Zusammenhang charakterisiert Bimwenyi die afrikanische Denkweise in vierfacher Dimension: Als ein dialogisches und initiatorisches Denken, das in der konkreten Lebenssituation der Menschen verankert und in Bildern verhüllt³⁰.

Für das Verstehen afrikanischer Symbolbildung sind die Riten grundlegend. Im traditionellen Afrika wird dem Feld der Riten eine herausragende Bedeutung eingeräumt. Sie veranschaulichen eine Wirklichkeit, die verbal oder rituell nicht erfassbar ist. Zur Veranschaulichung dessen, was ihr Inhalt ist, bedienen sie sich der Sprache der Symbole. Symbole, sagt Rücker, erheben sich als „Grenze der Rationalität“³¹. Sie sind kein rational oder objektiver Beweis, kein geschriebener „Text“, der eine Distanz zwischen dem Interpreten und dem Leser verlangt. Der Interpret der Symbole in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften ist Darsteller, Tänzer, Ritenführer, Priester. In diesem Zusammenhang betont Sundermeier mit Recht, dass das Symbol Subjekt ist, das den Interpreten wie den Empfänger in die Bewegung vom Verborgenen zum Offenbaren hineinnimmt und sie zu einer Gemeinschaft zusammenschließt³².

Die Riten tragen imitatorisch und partizipatorisch zum menschlichen Wachstum und zur sozialen Ordnung bei. In den Riten werden Kenntnisse des Alltags vermittelt und ethische Normen internalisiert. Man kann letzten Endes sagen, dass in der symbolischen Vermittlung ein Strom des Austausches zwischen dem symbolträchtigen Wesen bzw. der symbolisierten Wirklichkeit und demjenigen, der das Symbol gebraucht, entsteht³³. Das, was der Mensch im afrikanischen Denken nicht mündlich und instrumental vermitteln kann, wird sich nur symbolisch erschließen können³⁴. Daher versteht sich auch der Initiationsritus als eine *symbolische Form des Denkens*, welche die Wirklichkeit überschaubar macht. Am Beispiel des Initiationsritus kann die Bedeutung der symbolischen Sinnvermittlung deutlich erfasst werden. Die Initiation, auch „Übergangsritus“ genannt, gehörte unweigerlich zum Prozess der Menschwerdung des Negro-Afrikaners in der traditionellen Gesellschaft. Sie bildete eine Schule der Bewusstseinsformung für Mädchen und Jungen.

²⁹ J.-M. ELA, *Symbolique africaine et mystère chrétien*, 93.

³⁰ Vgl. O. BIMWENYI, *Alle Dinge erzählen von Gott*, 96-104.

³¹ H. RÜCKER, *Afrikanische Theologie*, 115.

³² TH. SUNDERMEIER, *Symbol und Wirklichkeit*, „Zeitschrift für Mission“ 1 (1975) 155-176, hier 156.

³³ Vgl. J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 30.

³⁴ Vgl. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* IV, 275-311.

Zum weiteren Verständnis des theologischen Denkens in Afrika beziehe ich eine führende theologische Denkfigur der Gegenwart ein, den kenyanischen Theologen Mbiti, dessen Ansatz die Theologie in Afrika geprägt hat.

6. Das Symbol als hermeneutischer Schlüssel zur Transzendentalität im „narrativen“ theologischen Diskurs bei John S. Mbitis

Mbiti gehört zu den Pionieren des systematischen afrikanischen Denkens. Sein Denken bewegt sich sowohl im Umfeld der philosophischen als auch der theologischen hermeneutischen Tradition. Er bekennt sich zu der Religion seiner Vorfahren und setzt sich als Christ kritisch damit auseinander. Für ihn gilt es, auch die vom Westen übernommene Theologie in Frage zu stellen. So strebt er nach Korrekturen im Glaubensgehalt der Afrikaner, angesichts der Anforderungen der Zeit. Mbiti hat im zeitgenössischen Denkhorizont unter anderem in einer groß angelegten Debatte, die sich über das afrikanische Religionsverständnis artikuliert und sich dem eigenen kulturellen Erbe verpflichtet weiß, Grundsteine eigenständiger theologischer Reflexion zu legen versucht. Geleitet von dem Grundsatz der traditionellen Überlieferung in der negro-afrikanischen Weltanschauung, wagte Mbiti es nachzuweisen, dass der Muntu, der negro-afrikanische Mensch ein tief religiöses, geschichtliches, gemeinschaftliches Wesen ist, das sich in einer sozio-kulturellen Lebenswelt verwurzelt sieht.

Mbitis Ansatz stützt sich durchgehend auf die Grundlage biblischer Interpretation. Seine Erörterungen über die biblische Offenbarung sind insofern wichtig, als sie eine genuin biblische Hermeneutik zu erstellen versuchen. Sie wollen das Konzept einer Eschatologie entwerfen, die auf dem Boden der Christologie gründet. Diesem Denken gemäß darf sich das Christentum folgender Verpflichtung nicht entziehen: Es muss sich in der Begegnung mit außerchristlichen Kulturen, in die es eingeführt wurde, mit diesen auseinandersetzen und die eigene Botschaft in angemessenen Denkformen neu formulieren. Mbiti geht von der Feststellung aus, „dass Religion für die Afrikaner ein ontologisches Phänomen ist, also einen Bezug zum Problem der Existenz oder des Seins hat“³⁵.

In dieser Erzähltradition weiß sich der Mensch von Gott getragen. Er versteht sich demzufolge als ein zu Gott gehörendes Wesen. Diese Erkenntnis ermöglicht ihm seine Erfahrung der Transzendenz, die auf das symbolische Denken zurückgreift. Er weiß sich aber auch durch seine Leiblichkeit der Endlichkeit³⁶, dem Wandel, der Vergänglichkeit und der Gesetzmäßigkeit der Natur unterworfen. Er ist auch Geist. Gerade deswegen wird ihm sein Leben als Geschichte bewusst. Mit Mbiti lassen sich die afrikanischen Traditionen als einen Komplex betrachten,

³⁵ Vgl. J.S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, 19.

³⁶ *Ebd.*, 196.

der einem Wandel und einer der Dynamik ausgesetzt ist. Er sieht die Begegnung des Christentums mit der afrikanischen Religion in einem Spannungsverhältnis. Mbitis Ansicht zufolge handelt es sich im afrikanischen Denken um eine authentische Symbolkultur, eine Denkweise in Symbolen, die sich der Vielfalt des Reichtums seiner Symbolwelt bedient.

Widmet man dem Werk Mbitis tiefgehende Aufmerksamkeit, so fällt auf, dass trotz zahlreicher Hinweise auf Symbole und symbolische Bedeutung in den afrikanischen Religionen, die der Verfasser gibt, das Symbolphänomen nirgends ein Thema besonderer Reflexion ist. In seiner Darlegung greift der kenianische Theologe ebenfalls die Frage der Riten auf und zeigt, dass nach afrikanischem Verständnis Religion und Symbole zueinander gehören. Er weist darauf hin, dass Symbole in das Leben der Menschen hinein verwoben sind. Auf ihnen beruhen die Spiritualität und das Wesen afrikanischen Lebens. Sie begleiten den Menschen von Geburt bis zum Tod. Ihre Verwirklichung erfahren Symbole in rituellen Handlungen. Zwischen der abendländischen Tradition und der afrikanischen mythisch-religiösen Welt erblickt Mbiti die Anwendung der Symbole als den gemeinsamen Nenner. Gemäß Mbitis Ansicht ist die Bibel das grundlegende Dokument des christlichen Glaubens sowie der Theologie in Afrika. Mbiti teilt die Theologie in Afrika in drei Kategorien ein: die *mündliche*, die *geschriebene* und die *symbolische*. Mbiti spricht dabei der *mündlichen Theologie* eine Vorrangstellung zu. Nach ihm bleibt die Theologie der mündlichen Überlieferung verhaftet³⁷. *Die schriftliche Theologie*, welcher Mbitis besonderes Augenmerk gilt, entspringt den wissenschaftlichen Beiträgen afrikanischer Wissenschaftler auf dem Feld der biblischen Exegese. Schließlich ist von der *symbolischen Theologie* die Rede, die dem christlichen Glauben im Ritual Ausdruck verleiht. Sie findet ihre Relevanz in den Sakramenten³⁸.

Will man ein Urteil über das Bemühen Mbitis aussprechen, so lässt es sich als eloquentes Beispiel einer biblischen Neubesinnung in der theologischen Wissenschaft in Afrika charakterisieren, welche um mögliche Wege zur Entfaltung eines eigenständigen theologischen Diskurses bemüht ist. Dies macht sich bemerkbar an Parallelen, die seine Darstellung zwischen biblischer und afrikanischer Tradition herzustellen sucht. Der aufgewiesene gedankliche Hintergrund des Theologisierens Mbitis macht seine Beharrlichkeit verständlich, mit den von der afrikanischen Tradition gelieferten religiösen Vorstellungen ein christologisches und eschatologisches Verständnis zu konstruieren.

³⁷ Vgl. zu diesem Punkt: J.S. MBITI, *Dem Kalb werden Hörner wachsen. Was Afrikas Christen mit „mündlicher Theologie“ meinen*, LM 18 (1979) 523-226.

³⁸ Hierzu J.S. MBITI, *La bible et les courants actuels de la théologie africaine*, in: K. APPIAH-KUBI, J.S. MBITI, A. NGINDU MUSHETE, S. TORRE U.A. (Hg.), *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, 104-116, hier 105.

An diesem Punkt angelangt kann Bujo zugestimmt werden, dass Mbiti ein großer Verdienst zugeschrieben wird, da er der biblischen Botschaft eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Diese positive Bemerkung lässt Raum für die Kritik frei, dass sein Entwurf zur Inkarnation des Christentums im afrikanischen Kontext keine gelungene Synthese aufweist³⁹. Dennoch kann seine theologische Reflexion als Grundstein für die weitere theologische Forschung angesehen werden.

8. Fazit: Die bleibende Kraft des symbolischen Diskurses

Wie es sich gezeigt haben dürfte, habe ich im Lichte der Symboltheorie Cassirers, das Proprium der negro-afrikanischen Lebenswelt und ihrer Religion herauszukristallisieren versucht. Das Augenmerk der Reflexion richtete sich dabei auf die spezifische schwarzafrikanische Lebenswelt. Die symbolische Sprache der Sprichwörter, stellt ein wichtiges Instrumentarium einer verbalen Kommunikation dar, die das Leben des afrikanischen Menschen und der Gemeinschaft auf scharfsinnige Weise verdeutlicht und ihm besondere Bedeutung verleiht. Daran anknüpfend habe ich dargelegt, dass das symbolische Denken der Negro-Afrikaner ein wesentliches Merkmal ihrer Kultur und Tradition konstituiert.

Meine Überlegungen wollten die Unverzichtbarkeit und die Notwendigkeit des symbolischen Diskurses in der Theologie in Afrika aufzeigen. Die in der Auseinandersetzung mit Cassirer gewonnen Einsichten für die Entfaltung einer fundierten Reflexion über die Symboltheorie führten zu der Erkenntnis, dass die Rationalität des symbolischen Denkens auf dem Prinzip einer funktionalen Objektivität beruht. Demnach erweist sich die Rede von Gott in der afrikanischen Theologie, angesichts der Lebenserfahrungen der Menschen, als unverzichtbar in verbaler und non-verbaler Kommunikation zum Transzendenten. Das afrikanische Bewusstsein, seine Kultur und seine bunte Welt der Religion, stoßen offensichtlich auf das abendländische Denken, das sich als universal geltendes Modell versteht. Dass es dem christlichen Glauben in gewissem Maße nicht gelungen ist, in Afrika Fußzufassen, wird auf eine Reihe von Faktoren zurückgeführt. Ich verzichte hier darauf, näher auf diese Problematik einzugehen. Wohl aber betone ich, dass die Radikalität des abendländischen rationalen Denkens das Wissen und Erkennen nicht erschöpfen kann. Cassirer hat längst die Bedeutung des Symbols in der Kultur nachgewiesen, in welcher der Religionsdiskurs seine Begründung findet. Die Funktion des Symbols in der afrikanischen Kultur ist existenzieller Natur. In der Tat ist die symbolische Sprache der lebendigste Ausdruck jeder Religion⁴⁰.

³⁹ Vgl. B. BUJO, *Afrikanische Theologie*, 71f.

⁴⁰ Vgl. CH. DANZ, W. SCHÜSSLER, E. STURM (Hg.), *Das Symbol als Sprache der Religion*, Wien –Berlin 2007.

Aus der Fülle ihrer Bedeutung heraus stellen Symbole den Weg der Kommunikation dar, durch den der verborgene Sinn lebendiger Erfahrungen aufgespürt und das Geheimnis des Dreieinigen Gottes symbolisch gedeutet wird. Der Glaube der Afrikaner artikuliert sich prinzipiell an einem bestimmten Ort. Die Menschen, die sich der Botschaft Christ öffnen, sind in einer Kultur und Tradition verwurzelt. Eine plausible, passende und einsetzbare Denkform für ein beachtliches christliches Glaubensleben im Schwarzafrika südlich der Sahara zu finden, stellt eine große Herausforderung dar. Was uns aber weiterhin antreibt, uns mit dieser Problematik der Begegnung der Bantu-Religion mit dem Christentum zu befassen, lässt sich dadurch erklären, dass sich das afrikanische christliche religiöse Denken als die Summe zweier Weltbilder erweist. Im Ringen um das Sprechen von Gott stellt sich grundlegend die inhärente Frage nach der Identität und dem Glauben des Afrikaners in der konkreten Beziehung zu seiner Kulturwelt auf. Nur die Bestimmung dieses Wechselspiels zwischen Glauben und Identität wird einer ernsthaften kulturellen und theologischen Aufwertung des afrikanischen Diskurses neue Entfaltung ermöglichen.

Przeplatanie się afrykańskiej kultury z chrześcijańską wiarą we współczesnym dyskursie teologicznym

Streszczenie

Autor artykułu usiłuje ukazać, w jaki sposób zrozumienie symbolicznego sposobu myślenia Afrykańczyków może ułatwić przekaz chrześcijańskiego orędzia. Zarówno w codziennym życiu, jak i w percepcji Objawienia Afrykańczy cy posługują się różnymi symbolicznymi konstruktami. Symbol ma charakter egzystencjalny i stanowi najbardziej żywy wyraz każdej religii. W odczytaniu sposobu myślenia ludzi Afryki leży zatem klucz do zrozumienia ich życia, religii i kultury. Dzięki bogactwu znaczeń, symbol stanowi sposób komunikacji, który przekazuje ukryty sens życiowych doświadczeń i wyraża tajemnicę Boga. Dlatego teoria symbolu stanowi istotny przedmiot afrykańskiej teologii. Ważnym wyzwaniem tej teologii pozostaje znalezienie trafnych i czytelnych form wyrazu chrześcijańskiej wiary, tak by dotarły one i były zrozumiałe dla Afrykańczyków, zakorzenionych w określonym sposobie symbolicznego myślenia. W zmaganiu o właściwy język o Bogu rodzi się zatem fundamentalne pytanie o tożsamość i wiarę Afrykańczyków w ich konkretnym zakorzenieniu we własnej kulturze. Tylko jasne określenie relacji pomiędzy oboma czynnikami umożliwi dalszy wzrost znaczenia afrykańskiego dyskursu kulturowego i teologicznego.