

JAMESON KURASHA

Der Stellenwert des Personbegriffes in afrikanischer Philosophie¹

Aus dem Englischen übertragen und kommentiert von Uwe Voigt (Bamberg)

Einführung

In ihrem gegenwärtigen Zustand besitzt afrikanische Philosophie eine auffallende Ähnlichkeit mit der griechischen Philosophie des Sokrates. Diese war eine Philosophie des Marktplatzes; sie war zugänglich für den einfachen Mann, bewahrte aber doch auch eine unvergängliche Tiefe. Sie wurde nicht durch schriftliche Mitteilungen weitergegeben, sondern von Mund zu Mund. Bis in die jüngste Zeit ist auch afrikanische Philosophie eine Angelegenheit mündlichen Austausches. Sie wird von weisen Männern in persönlicher Zwiesprache jungen und gewöhnlichen Leuten mitgeteilt, zu dem einzigen Zweck, sie zu einer im umfassenden Sinn des Wortes "guten" Lebensführung zu bewegen.

Der dabei praktizierte Diskurs erweist sich dadurch als eine Spielart der Philosophie, daß ihm alle typische Strukturelemente philosophischer Wirklichkeitsbetrachtung eignen. Es finden sich in den Dialogen, die von den "weisen Männern" Afrikas geführt werden, Metaphysik, Ethik, Erkenntnistheorie und Logik. Über "die afrikanische Philosophie" auf eine breitangelegte Weise zu sprechen, könnte indessen dem Unterfangen gleichkommen, über "die Geschichte der Welt" zu reden. Beide Aufgaben sind unerfüllbar. Aus diesem Grund werde ich mich in meiner Erörterung auf Zimbabwe beschränken. Daher meine ich mit "afrikanischer Philosophie" in diesem Aufsatz Philosophie nach dem Verständnis, wie es in Zimbabwe bei den Volksgruppen der Shona und Ndebele herrscht.

Ich werde die von mir behandelte Thematik auf die metaphysischen und ethischen Elemente jener Philosophie eingrenzen. Ich muß so verfahren, da sich auch die Religionen meistens um Metaphysik und Ethik drehen, mit denen afrikanische Philosophie in ihren Fragestellungen vielfach verwandt ist; das christliche Evangelium stellt hier keine Ausnahme dar.

[*Kommentar von U. Voigt:* Kurasha handelt hier und in der Folge nicht bloß "über" afrikanische Philosophie; er schreibt ganz bewußt auch formaliter als afrikanischer Philosoph - orientiert an der von ihm gerade erwähnten mündlichen Tradition.

Daher sollte in der Folge die hohe Zahl von konkreten Beispielen und von Wendungen aus afrikanischen Muttersprachen nicht verwundern. Hier zeigt sich afrikanisches Philosophieren "in process": Kurasha intendiert durchaus eine Allgemeinverbindlichkeit seiner Aussagen, erzielt dies aber nicht jenseits erzählbarer Geschichten, sondern in diesen. Vom Material alltäglicher Erfahrung wird nicht abstrahiert. Der "Logos", d.h. das

auf eine Begründung fragwürdiger Sachverhalte hinzielende Denken², wird nicht aus dem "Mythos"³ herausdestilliert oder an dessen Stelle gedrängt, sondern bleibt stets inkarniert in vertrauten Erzählungen. So vollzieht sich auch die Begegnung zwischen den Kulturen - wie der afrikanischen mit der vom Christentum mitgeprägten europäischen - in erster Linie nicht als ein Austausch von Prinzipien und Manifesten. Erfahren und angestrebt wird vielmehr ein lebendiges Gespräch zwischen den jeweils maßgeblichen Erzählungen - eben den Mythen, deren Gestalten sogleich von Kurasha aufgeführt werden, und dem Evangelium. In diesem "Logos" der christlichen Tradition findet Kurasha offenbar die ihm geläufige narrative Ebene wieder, auf der wesentliche Aussagen ihn und seine Landsleute betreffen können.]

Der grundsätzliche Zusammenhang zwischen afrikanischer Metaphysik und Ethik

Metaphysik ist eine philosophische Kerndisziplin, die den Sinn der "Existenz" oder des "Seins" thematisiert. Sie sucht nach Antwort auf zwei grundlegende Fragen, nämlich: "Welchen Dingen bzw. Wesenheiten kann 'Sein' im Vollsinn zugesprochen werden?", sowie: "Was läßt sich über die Seienden als Seiende aussagen?"

Wie die meisten Autoren der großen philosophischen Tradition differenzieren auch die afrikanischen Denker zwischen körperlichen Objekten und geistigen Seienden, setzen diese beiden Wirklichkeitsebenen zugleich aber auch in Beziehung zueinander.

Die Höhenzüge namens "Mapoto Hills", "Wedza Mountain" und "Chinoyi Caves" sind typische körperliche Objekte. Ihnen aber sind nach afrikanischer Tradition "Ahnengeister" zugeordnet, die auf ihnen "wohnen". Bei diesen Ahnengeistern - "Ambuya Nehanda", "Sekuru Kaguvi", "Munhumutapa" und "Chaminuka" - handelt es sich um typische geistige Seiende auf einer nationalen Ebene, obwohl sie einst körperliche Seiende waren. Familien haben ihre eigenen geistigen Vorfahren, die je verschiedene Ränge einnehmen. Auch einzelne Männer und Frauen existieren als körperliche oder geistige Seiende.

Afrikanische Philosophie teilt den Dingen und Wesenheiten, denen sie "Sein" zuspricht, charakteristische Eigenschaften zu. Dabei besteht eine intensive Verbindung zwischen der Sphäre naturalen und personalen Seins, zwischen den oben erwähnten Bergen und den Ahnengeistern. Die meisten dieser Berge gelten als heilige Orte, da sie durch die dort lebenden Geister "geistig geprägt" sind; das "Physische" wird in afrikanischer Spiritualität in "meta-physischer" Tiefe erfahren und verstanden.

Auch einige der lebenden Individuen besitzen für die afrikanische Familie geistige Bedeutsamkeit, indem sie als Medien der Transzendenz dienen; daher werden ihnen besondere Namen beigegeben. Darüber hinaus sagt afrikanische Metaphysik ganz allgemein, daß jedes Individuum von Ahnen aus seiner Familie, *Midzimu*, umgeben und begleitet wird, die es "führen" und "behüten". Vor diesem Hintergrund ist der Glaube zu verstehen, wonach über diejenigen, die anderen Böses zufügen und Leiden bereiten, notwendigerweise der Zorn, "Ngozi", kommt. Hieran wird deutlich, daß in afrikani-

schem Philosophieren eine tiefe organische Verbundenheit zwischen Metaphysik und Ethik besteht.

Ebenso wie afrikanische Metaphysik ist auch afrikanische Ethik um die "Person", das Durchtönen der Transzendenz in der Immanenz, zentriert. Afrikanische Metaphysik ist frei von den Verengungen eines modernen westlichen Physikalismus, der das Sein der Person ausklammert oder höchstens am Rande thematisiert.

Die afrikanische Metaphysik ist demgegenüber durch und durch personalistisch. Die Person steht im Zentrum bei der Beschreibung selbst eines ganz konkreten Gegenstandes wie des "Mapoto Hill" oder "Gomo reWedza". Berge und Bäume sind heilig *wegen ihrer Bewohner*, gleichwie ein Regierungssitz von den hochgestellten Personen her seine Bedeutung empfängt, die sich an ihm aufhalten. Die Präsenz der Geister ist dabei für die Erfahrung des physischen *Seins* der Berge und Bäume keineswegs irrelevant. Denn dieses *partizipiert* nun am geistigen Sein, ist dessen "Ort" und "Medium"; dadurch gewinnt es gewissermaßen selbst eine geistig-personale "Tiefe".

Afrikanische Ethik wird von der afrikanischen Metaphysik beeinflusst, ja wurzelt in dieser. Ein Individuum verdient Respekt im Grunde auch wegen der Ahnen aus seiner Familie, die es behüten und führen und die zu seinem konkreten *Sein* gehören. Von daher ist die Person *Munhu*, ein ganz besonderes Seiendes, dem es gebührt, mit überragender Achtung behandelt zu werden, weil es ist, was es ist, und weil es in Verbindung mit Ahnen steht. Mein Bruder Tererai z.B. ist ein Repräsentant der Familie Kurasha, der Dzingsai-Dynastie und noch von anderem *vaMbire*. Daher gebührt ihm natürlicherweise ein hohes Maß an Achtung. Denn er steht nicht für sich allein. Eine Ungerechtigkeit, die ihm zugefügt würde, träfe auch all die anderen (körperlichen wie geistigen) Personen, die mit ihm eine (Seins-)Gemeinschaft bilden.

Afrikanische Ethik schätzt aber eine Person noch aus anderen Motiven denn aus metaphysischen. Es sind dies gleichsam "analytische" Gründe, basierend auf einer Erkenntnistheorie der Kultur. *Eine Person, die diese Bezeichnung verdienen soll, muß sich wie eine Person verhalten und wie eine Person handeln - Munhu ngaaita somunhu*. Wesentlich ist hierbei: Die afrikanische Philosophie besitzt einen eigenen Begriff von Person, der sich nicht in einer ontologisch-metaphysischen Bestimmung erschöpft, sondern vielmehr *das Ethische als zum Kern der Person gehörend* auffaßt. Nach diesem Verständnis impliziert das "Begreifen" einer Person zugleich ein "Ergriffenwerden" von der ethischen Verantwortung dieser Person gegenüber. Wenn jemand jenen Begriff der Person oder *Munhu* versteht, dann sollte dieses Verstehen demnach auch sein Verhalten beeinflussen. Der Begriff der Person wird in der afrikanischen Philosophie dazu verwendet, bestimmte Kriterien zu bezeichnen, die eine Person erfüllen muß, um jene Bezeichnung zu verdienen. Dies führt zu dem Postulat, daß der Träger von Personalität in seinem moralischen Verhalten gereift ist. Ferner hat er sich mit einem bestimmten Maß an Würde zu betragen und schließlich Gespür für die Bedürfnisse anderer und die Pflichten ihnen gegenüber zu entwickeln.

Erfüllt jemand all diese Kriterien, dann erst können ihn die Shonas als einen Menschen beschreiben, der alle Qualitäten einer "Person" besitzt: *ane hunhu*. Dieser

Wesenszug gilt für gewöhnlich als spezifisch afrikanische Eigenheit; er mag durch das folgende Fallbeispiel erläutert werden.

Vor einiger Zeit bestand in einem Nachbarland Zimbabwes eine lebendige christliche Gemeinschaft, die sich aus Angehörigen verschiedener Rassen zusammengesetzte. Es geschah nun, daß einer der Kirchenangehörigen ernsthaft erkrankte und nach kurzem Aufenthalt im örtlichen Hospital verschied. Er starb um die Zeit des Mittagessens, als gerade die Gottesdienste zu Ende gingen. Es war unübersehbar, daß alle "Personen" - *vanhu / abantu* - zum Krankenhaus gingen. Und dies galt auch für schwarze "Personen" - *vanhu* - aus Ländern wie Äthiopien. Trotz der kulturellen Gegensätze verhielten sich die Afrikaner so, wie es nach analytischem Verständnis als Personen von ihnen - *savanhu / ngubantu* zu erwarten war. Die Weißen dagegen gingen nach Hause zum Mittagessen. Aus moralischer Perspektive war dies zwar nicht verwerflich; doch würde einer von ihnen sein Mittagessen geopfert und sich den anderen auf dem Weg ins Krankenhaus angeschlossen haben, er wäre als jemand gewürdigt worden, der sich wie eine "Person" verhalten hat - *somunhu*.

Wenn eine Situation auftritt, in der ein anderer Mensch besonderer Zuwendung bedarf, so wird von einer "Person" - *munhu / umhuntu* - erwartet, daß sie eine geradezu überschwängliche Art von Mitgefühl unter Beweis stellt und sich bei ihren Hilfeleistungen vorbehaltlos verausgabt.

[*Kommentar von U. Voigt*: Diese Skizze afrikanischer Philosophie zeigt sehr deutliche Konvergenzen, aber auch Differenzen gegenüber der klassischen europäischen Philosophie, wie sie sich zuerst in Griechenland entwickelt hat. Auf die Ähnlichkeit afrikanischer Weisheitsvermittlung zu der sokratischen "Philosophie des Marktplatzes" hat ja Kurasha schon im ersten Satz dieses Beitrages hingewiesen; ein kurzer Vergleich mit sokratisch-platonischem Philosophieren mag von daher der Profilierung afrikanischer Philosophie für europäisches Bewußtsein dienen.

Die Philosophie eines Sokrates und der von ihm herrührenden Traditionslinie (Platon, Aristoteles) zeugt vom Bemühen um dialogische Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung⁴. In ihrem Zentrum steht gleichfalls die Person mit ihrer Fähigkeit, Wahrheit in gemeinsamer Unterredung zu erkennen und mitzuteilen. Diese Mitteilungen lehnen sich häufig an mythische Sprechweisen an⁵. All diese Züge lassen sich im afrikanischen Philosophieren bei Kurasha finden.

Ein Blick auf Genese und Anliegen der klassischen griechischen Philosophie zeigt aber auch, worin sich der personalistische Zug des frühen europäischen Philosophierens von der afrikanischen Situation gravierend unterscheidet: Sokrates und Platon sahen sich bereits mit einer entfremdeten Form des Logos konfrontiert und sahen es als ihre Aufgabe an, diese Entfremdung zu überwinden. Afrikanische Philosophie hatte einen derartigen Konflikt nicht auszufechten und konnte dadurch eine größere Unbefangenheit im Umgang mit traditionellen Mythen bewahren. Diese je verschiedenen Ausgangsvoraussetzungen brachten für beide Seiten spezifische Stärken und Defizite mit sich.

Sokrates und Platon wehren sich gegen die Bestreitung spontaner und selbstverständlicher menschlicher Wahrheits- und Wirklichkeitsfähigkeit, zu welcher das

westliche Denken schon damals in Gestalt der Sophistik neigte (z.B. im grundsätzlichen Relativismus eines Protagoras und im absoluten Skeptizismus eines Gorgias). Gegen diesen rationalistischen Versuch, alle herkömmlichen Geltungsansprüche außer Kraft zu setzen, genügte es nicht mehr, sich auf Mythen als absolute Autoritäten zu berufen. Der Mensch als Vernunftwesen war gewissermaßen erwachsen geworden; er fühlte sich "wie ein Kind behandelt" und reagiert allergisch, wenn beispielsweise auf dem Gebiet der Kosmologie eine Aussage in der Gestalt "irgendeines Mythos" auftrat und dieser ohne weitere Reflexion als unhintergebar ausgegeben wurde⁶.

Das, was am Tradierten verbindlich und sinnvoll sein mochte, mußte von der Ebene her verteidigt werden, von der seine Destruktion drohte. Daher wollten Sokrates und vor allem Platon aufzeigen, daß die in Frage gestellten ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Inhalte gerade der Vernunft zugrunde liegen, die sie außer Kraft zu setzen trachtet.

Der "Logos"-Gehalt der Mythen kann sich in einer solchen Situation gegen die Attacken sophistischer "Logik" nur behaupten, indem er sich auch auf eine höhere Abstraktionsebene begibt, dabei aber die sophistische Verschließung in sich selbst vermeidet. Wie Augustinus es später formuliert, dem sokratisch-platonischen Anliegen durchaus gerecht werdend⁷: Der Rückzug des Geistes in sich selbst dient nicht dazu, ihn von allem Wirklichkeitskontakt zu befreien. Bleibt er dabei nicht auf halber Strecke in sich selbst stehen, so stößt er an seine eigene innere Grenze in Gestalt seiner Kontingenz. Dann wird er über sich selbst hinaus auf seinen Grund verwiesen, von dem aus auch die Wahrheit der zunächst fragwürdig gewordenen äußeren Realität gewährleistet wird. Diesen Grund erfaßt Platon in Form der "ideellen" Gehalte, die der Logos sowohl in der Außenwelt als auch, auf besonders qualifizierte Weise, in sich selbst anzutreffen vermag, während Aristoteles deren Präsenz im konkreten sinnfällig erfahrbaren Seienden selbst betont⁸. Sowohl Platon als auch Aristoteles leisten jene erneute Zuwendung des Geistes zur Wirklichkeit allerdings um den Preis eines gewissen Dualismus von Idee und Sinnending bzw. Form und Stoff. Dieser Dualismus blieb gerade dem afrikanischen Philosophieren fremd, wodurch es, anders als das europäische, vor einer mechanisierenden "Entzauberung" der Welt bewahrt wurde.

Die Entwicklung des afrikanischen Philosophierens, wie Kurasha sie nachzeichnet, ist demnach offenbar anders verlaufen. Ihr Logos hatte sich nicht mit entfremdeten Formen seiner selbst auseinanderzusetzen; sie fand keine "sophistischen" Gegner, die sie in eine gefährliche, aber auch chancenreiche Evolution getrieben hätten. Die Gefahr, die dem sich von Sokrates und Platon herleitenden Philosophieren innewohnt, besteht gerade in der zunächst überwundenen Möglichkeit einer erneuten sophistischen Selbstverschließung des menschlichen Geistes - die dafür "benötigten" logischen Werkzeuge, die im Sinne einer selbstbezüglichen Dialektik mißbraucht werden können, führt auch eine Dialogik mit sich, deren Anspruch es eigentlich ist, Offenheit zu bewahren. Wie gerade gesehen, begünstigt der Dualismus der klassischen griechischen Philosophie darüber hinaus ein distanzierendes Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Umwelt. Kombiniert sich diese Einstellung mit einer neuerwachenden Zentrierung des Intellekts

um sich selbst, so erscheint die Natur, bar jeder eigenen Wertigkeit, als ausbeutbares Objekt eines technokratischen Zugriffs. Die krisenhaften Folgen dieser "Bearbeitung" der Welt machen sich heute immer stärker bemerkbar und führen auch mehr und mehr Menschen dazu, sich außerhalb Europas nach spirituellen Alternativen zur technologischen Zivilisation umzusehen.

So ist es auch zu einem erneuerten Interesse an den Chancen gekommen, die der in ihrer Ursprünglichkeit verbliebenen afrikanischen Philosophie innewohnen; freilich sollten darüber auch deren Risiken nicht vergessen werden.

Chancen besitzt sie, weil in ihr Wahrheit unmittelbar als etwas Anschauliches und damit unmittelbar Handlungsleitendes aufscheinen kann. Sachverhalte wie eine generationenübergreifende, auch Tote und Ungeborene umfassende Solidarität oder ein behutsamer Umgang mit der außermenschlichen Natur, also Themenkreise der Ethik, Anthropologie, Naturphilosophie usw. kleidet Kurasha in eine Sprache, die ihre Nähe zu afrikanischen Mythologomena wie dem Ahnenkult und einer animistischen Naturfrömmigkeit gar nicht verleugnen will. Inhalt und Gestalt seines Philosophierens zeugen von der Freude, die seine Kultur in Spiel und Feier entfalten kann, sowie von einem unbefangenen Zugehen auf das Neu- und Fremdartige. "Erkennen wollen" heißt in diesem Zusammenhang stets: "sich überraschen lassen wollen", und auf keinen Fall: in den Griff nehmen wollen. Die Sphären des Personalen und des Naturalen stehen zueinander in einem innigen, "sym-biontischen" Verhältnis wechselseitiger Durchdringung, wie es der Mythos vom "Innewohnen" der Ahnengeister in Bergen und Bäumen ausdrückt⁹. Die Achtung vor naturalen Gegebenheiten wie vor den Mitmenschen entspringt in diesem Kontext nicht formalen ethischen Sätzen, deren "Strahlkraft" im Ernstfall allzu schwach sein mag, sondern dem spontanen Erleben und Anerkennen des personalen Gegenübers, sei es nun unmittelbar sinnfällig oder "unsichtbar".

Gefährlich kann eine derartige Mythosnähe des Logos allerdings dann werden, wenn sie mit einer verminderten Kritikfähigkeit einhergeht. Mußte sich der im Hintergrund stehende Komplex konkreter Mythen doch nie der prüfenden und ggf. auch läuternden Krisis durch eine von ihm abgehobene Rationalität unterziehen. Diese Gefahr sieht Kurasha sehr deutlich, wie der nächste Abschnitt belegt; daher muß an dieser Stelle nicht weiter auf die Schattenseiten afrikanischer Philosophie eingegangen werden.]

Notwendigkeit und Möglichkeit einer Bereicherung afrikanischer Philosophie aus der Begegnung mit dem christlichen Evangelium

Neben seiner Tradierung auf dem mündlichen Wege ist ein weiteres Charakteristikum afrikanischen Philosophierens, daß es stets traditionelle Autoritäten berücksichtigt. Diese Orientierung an dem Überlieferten beruht auf einem unreflektierten Glauben an die Heiligkeit unvordenklicher Traditionen und die Legitimität derer, die die Ausübung dieser Autorität initiierten.

In jeder afrikanischen Gemeinschaft gibt es traditionelle Autoritäten - wie die älteren Angehörigen einer mehrere Generationen umspannenden Großfamilie -, deren Aufgabe es ist sicherzustellen, daß den Überlieferungen Folge geleistet wird. Einige dieser Traditionen werden darüber hinaus durch Geistesmedien (wie z.B. Heiler) vermittelt.

Afrikanisches Philosophieren mag beeindrucken als differenziertes System, das mündliche Tradition und traditionelle Autorität in sich integrieren kann. Es mag sich auch als beispielhaft inkulturiert erweisen, insofern es in Afrika eine Tugend darstellt, sich von Kritik an Älteren zurückzuhalten und afrikanische Philosophie nicht ohne weiteres mit diesem Brauch bricht. Jedoch zieht gerade diese Bruch-Losigkeit auch Nachteile nach sich. Die Schwächen der afrikanischen Philosophie mußten sich keiner Herausforderung stellen - und dies bedeutet schon per se ein Defizit.

Dies wird überdeutlich, betrachtet man die Situation Afrikas aus der Perspektive einer allgemeinverbindlichen Ethik, wie das christliche Evangelium sie nahelegt. In der Folge werden einige der Gebiete aufgeführt, auf denen die Schwachstellen der afrikanischen Lebensart sichtbar werden können.

1. Frauen erlitten Demütigungen im Namen der Tradition, auch indem sie ganz konkret in soziale und ökonomische Randstellungen gedrängt wurden. So läßt z.B. auf der Grundlage afrikanischer Metaphysik und Ethik das traditionelle Erbschaftswesen eine Witwe nicht nur ohne Ehemann, sondern auch noch ohne Vermögen und ohne Unterstützung seitens ihrer Kinder zurück.

2. Künstliche Diskriminierung opferte Tausende im Namen von Sippe und Stamm hin. Das Prinzip: "Du sollst nicht töten" bekam die eingeschränkte Bedeutung: "Du sollst keine Person aus deinem Stamm töten". Die Geltungsbereiche von Ethik und Metaphysik in Afrika fielen, wie die Ethik und Metaphysik des Alten Testaments, de facto mit dem Umfang des eigenen Stammes zusammen.

3. Es ist eine übliche Vorgehensweise in unserer afrikanischen Tradition, daß junge Knaben und Mädchen von älteren Mitgliedern ihrer Familie als lebende Pfänder benutzt werden, um Streitigkeiten in der Gemeinschaft beizulegen.

Dies mag zu der Einsicht führen: Afrikanische Philosophie besitzt zwar viele "starke Seiten". Sie leidet indes auch unter "blinden Flecken" auf dem Feld der Ethik, was krasse Grausamkeiten verursachen kann und auch tatsächlich verursacht hat. Und das läßt sich wohl als eine "schlechte Botschaft" verstehen - als genaues Gegenteil einer Heilszusage, wie sie sich im christlichen "eu-angelion", der "guten Botschaft", findet. Die Begegnung mit dem "Evangelium" kann daher einen kritischen Impuls zur Weiterentwicklung und tieferen Selbstfindung afrikanischer Kultur und Philosophie auslösen.

Für eine Frau, die Jahre der Unterdrückung erlitten hat - für ein Kind, das zum wehrlosen Objekt einer Friedensvereinbarung wird - für jede verheiratete Frau, die sich mit der Möglichkeit konfrontiert sieht, jederzeit zur Witwe zu werden - für einen Mann, der einmal nicht mehr für den Lebensunterhalt seiner Familie sorgen könnte, weil er aus Gründen seiner Stammeszugehörigkeit keine Beschäftigung mehr findet: für sie alle ist das Neue Testament ein aufregendes Buch. Es wird als eine "gute Botschaft" erlebt.

Denn wir begegnen hier der Erzählung von einem "Friedens-Fürsten", einem Menschen, der die Achtung vor jedem personalen Sein, wie sie auch für afrikanische Philosophie zentral ist, in zwanglos-gebieterischer, da lauterer Beispielhaftigkeit vorlebt und dabei von jeglicher ethnischen Gebundenheit befreit. Das "Evangelium" handelt von der konkreten Geschichte dieses Menschen: seiner Geburt, seinem Heranwachsen, und vor allem von seiner "Inthronisation" und dem Anbruch seiner "Herrschaft" - Begrifflichkeiten, die in einem afrikanischen Kontext unmittelbar verständlich sind.

Die Rede von einer "neuen Herrschaft" darf nicht so mißdeutet werden, als ob nur eine Tyrannis eine andere ablöste. Erzählt wird vielmehr der Anfang einer neuen, gerechten Regierung; und dieser bringt üblicherweise unsagbare Freude mit sich. Dies ist eine Erfahrung, die aus dem Gebiet der Politik auf die Ebene der persönlichen Einstellung und des zwischenmenschlichen Verhaltens übertragen werden kann.

Soweit nun die Afrikaner von eingeeengten und einengenden sozialen Prinzipien beherrscht werden, erscheint demgegenüber das Evangelium als ein kraftvolles ethisches Modell, das zur Befreiung und zur Einung Afrikas beitragen kann. Für die Opfer der Ethnizität, die von Geburt an mit der Auffassung indoktriniert wurden, daß sie in auserwählte "Juden" und verworfene "Heiden" (bzw. in "Shonas" und "Ndebeles") zerfallen, und die hingeschlachtet wurden um dieser beiläufigen Eigenschaften willen, wird das Evangelium zu einer moralischen Einstellung, die die geistigen Barrieren zerbricht mit ihrer Deklaration, "daß es keinen Juden oder Heiden gibt." Diese Botschaft läßt sich auch und gerade in einem afrikanischen Zusammenhang verstehen: Wir alle sind eins!

Wer ferner das Gleichnisses vom "Guten Samariter" unter den Bedingungen Zimbabwes liest, für den gewinnt das Evangelium in diesem afrikanischen Land die konkrete Bedeutung, die es auch für Martin Luther King Jr. in Amerika besaß. Wie die Straße von Jericho nach Jerusalem eine gefährliche Straße war, so ist auch die Straße von Rugare, Mbare, Mkokoba nach Chisipite, unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet, gefährlich. Shonas und Ndebeles liegen in wirtschaftlicher Hinsicht halbtot am Rand dieses Weges und werden dort auch liegengelassen von einigen Shona- oder Ndebele-Leviten und -Priestern, die zu beschäftigt oder zu sehr um sich selbst zentriert sind, um ihrer Besorgnis und ihrem Mitgefühl nachzugeben und haltzumachen. Dies widerspricht im Prinzip dem Geist afrikanischer Ethik, den ich weiter oben geschildert habe, doch engt sich die in der Tradition geforderte Hilfsbereitschaft allen Personen gegenüber durch Barrieren, die von eben dieser Tradition überliefert werden, erheblich ein.

Angesichts dessen wirkt das christliche Evangeliums im umfassenden Sinne befreiend. Es befreit die afrikanische Ethik nämlich nicht von dieser selbst, sondern von ihren Defiziten und verhilft ihr dadurch dazu, noch mehr zu sich selbst zu kommen. Wenn das Evangelium als Handlungsmodell fungiert, wird ein Guter Samariter kommen, der sein Leben aufs Spiel setzt und zugunsten der wirtschaftlich und gesellschaftlich Enteigneten aufsteht, selbst auf die Gefahr hin, dabei umzukommen. Der Samaritaner - in diesem Fall könnte es ein Chewa oder Sena sein - wird sich nicht fragen: "Was wird aus mir, wenn ich diesem Shona oder Ndebele helfe, der dem wirtschaftlichen und in letzter Konsequenz physischem Tod ausgeliefert ist?" Vielmehr wird er, wie es Mar-

tin Luther King Jr. mit Recht dargelegt hat, die Frage umkehren und sich fragen: "Was wird denn aus diesem sterbenden Shona oder Ndebele, wenn ich ihm nicht helfe?" Das Evangelium weist in Zimbabwe tatsächlich einen Weg zu dem schon im afrikanischen Ethos selbst angelegten Ziel, die Afrikaner von den akzidentellen Spaltungen des Stammeswesens und des Regionalismus zu befreien. Es gibt denen geistige Kraft und Beherrztheit, die es verinnerlicht haben.

In diesem Kontext liegen einige Assoziationen zu der Geschichte vom auferweckten Lazarus nahe, wie sie Afrikanern angesichts ihrer eigenen Situation kommen könnten: Die Ethik des Evangeliums wirkt einerseits auf diejenigen ein, die sich in der überkommenen Routine einer nur begrenzten Hilfsbereitschaft festgefahren haben. Deren innerlicher "Tod" wird revidiert, sobald ihr abgestorbenes Gewissen erneut belebt ist und sie sich ihrer verdrängten Fähigkeit zu schrankenlosem Mit-Leiden bewußt geworden sind.

Auf der Ebene des praktischen Handelns läßt sich die Lazarus-Gestalt auf die Opfer der üblichen Ausgrenzungen beziehen. Zwar darf der afrikanische Manager und Politiker seinen "Mercedes Benz" behalten, sollte sich aber auch die Transportbedürfnisse der Vielzahl von Menschen vor Augen halten, die in Samora Machel und Julius Nyerere Avenue leben. Sie müssen nach Dzivaresekwa, Tafara und Chitungwiza kommen, bevor ihre Kinder zu Bett gehen. Auch Lazarus (verstanden als ein einfacher Bürger Zimbabwes, Herr Chidakwa) braucht ein ehrbares Familienleben und dazu die entsprechenden ökonomischen Mittel.

Im Laufe dieser Betrachtungen ist wohl klar geworden, daß die afrikanische Philosophie hinsichtlich ihrer Metaphysik und Ethik in Traditionen verankert und eingebunden ist. Es könnten und müßten Bände über ihre Schönheit, Gültigkeit und Stärke geschrieben werden. Jedoch würde ich als erster zugeben, daß diese Philosophie nicht alle Antworten bieten kann. Das Evangelium schwächt die afrikanische Philosophie nicht, es stärkt sie. Das Verhältnis zwischen beiden ist eine auf Entwicklung hin angelegte Beziehung.

[*Kommentar von U. Voigt*: Afrikanische Philosophie scheint laut Kurasha einer eigentümlichen Dialektik zu unterliegen, wonach ihre Stärke zugleich auch ihre Schwäche ist. Als sehr konkret und mythennah gewährleistet sie Allgemeinverbindlichkeit nicht, indem sie abstrakte Sätze aufstellt. Ausschlaggebend ist vielmehr die Funktion der Geschichten als Wahrnehmungs- und Handlungsmodelle. Der Sinn von Wahrheit besteht hier nicht darin, ein distanzierendes Objekt zu "erfassen" und "dingfest" zu machen; Wahrheit ereignet sich in der Authentizität interpersonalen Dialogs und vollendet sich in verantwortlichem menschlichem Handeln. Einen integren Traditions- und Kommunikationszusammenhang vorausgesetzt, erscheinen abstrakte Aussagen aus einer derartigen Perspektive heraus als überflüssig, ja sogar als vom Eigentlichen ablenkend¹⁰. Der Konkretionsgrad sinnenfälliger zwischenmenschlicher Interaktionen braucht und soll nicht überschritten werden, denn das Allgemeine, worum es jeweils geht, ist je und je schon im besonderen Fall präsent. Es wird erkennbar und vor allem wirksam als dessen eigene Binnenstruktur. Anstatt beispielsweise einen formalen Begriff der Gerechtigkeit zu entfalten, spricht Kurasha von städtischen Verkehrsverhält-

nissen, in denen Unterprivilegierte benachteiligt sind, obwohl es Alternativen gibt; er setzt diesen Zustand in Verbindung zu biblischen Lazarus-Geschichte - und die wechselseitigen ethischen Implikationen brauchen kaum angedeutet werden¹¹.

Wenn Kurasha auf den ersten Blick vielleicht etwas unvermittelt die Rede vom christlichen Evangeliums einführt, dann will er nur aus der Sichtweise eines oberflächlichen Betrachters die bloß faktische Berührung zwischen zwei Kultursphären wiedergeben. Aber auch dabei gilt es zu beachten, welche allgemeine Aussage sich - charakteristisch für afrikanisches Philosophieren - in concreto verkörpert: Im Hintergrund steht die Idee des "kreativen Friedens durch Begegnung der Weltkulturen"¹². Und eine solche Begegnung erachtet Kurasha offenbar als überaus notwendig.

Denn eine blind an Traditionen gebundene Weltsicht krankt, wie Kurasha scharf aufzeigt, an Mißständen, und dies nicht nur de facto, sondern aus innerer Gesetzmäßigkeit heraus.

Mag ein Traditionsgut inhaltlich noch so vollkommen sein, die Tradierenden werden doch auch stets von ihren partikulären, egoistischen Interessen geleitet - und eine bloß "buchstäbliche" Weiterüberlieferung konserviert auch die dadurch bedingten Verzerrungen, wenn sie sich einmal eingeschlichen und, nun ihrerseits zum Mythos gehörig, selbst "geheiligt" haben. (Vgl. die von Kurasha genannten Beispiele der Frauendiskriminierung, des Stammesdenken usw.)

Die naive Selbstgenügsamkeit, die sich mit allem Überlieferten ohne Differenzierung ein für allemal zufrieden geben möchte, ist erst durch Impulse von außen aufzubrechen. Einen solchen sieht Kurasha im christlichen Evangelium. Aus persönlicher Erfahrung betrachtet Kurasha diesen "Mythos" als eine Größe, die nicht im möglicherweise interessegeleiteten "tödlichen" Buchstaben aufgeht, sondern in konkreten Situationen immer neue, Blockaden lösende Impulse zu geben vermag - und dadurch auch dem Anliegen afrikanischer Kultur, größtmöglicher Lebendigkeit und Kommunikativität gerecht werden kann.

Der afrikanische Philosoph wendet sich an die jüdisch-christliche Tradition wohl auch gerade aus diesem Grund: Sie bietet ihm zufolge ein Potential, mit dessen Hilfe das Denken seines Kulturkreises umgestaltet werden kann, ohne ihm seine ureigene Gestaltung zu nehmen, ohne ihn - in einem neuzeitlich-technokratischen Sinne - zu verwestlichen¹³. Kurasha ist kein Dialektiker hegelianischen oder linkshegelianisch-marxistischen Schlages; er verfiert nicht das Programm, eine noch ursprunghafte Ganzheit sei durch die Entfremdung - in diesem Fall: durch die analytische Zersetzung der eigenen mythisch-religiösen Traditionen - zu treiben, um endlich aufzuwachen und zu sich selbst zu kommen; er möchte den in den Mythen schlummernden Logos ohne Umweg über einen als "sophisticated" zu bezeichnenden Rationalismus steigern - daher "das Evangelium" als bevorzugter Gesprächspartner. (Inwieweit auch die christliche Botschaft in ihrer konkreten europäisch-nordamerikanischen Ausgestaltung einer Bereicherung durch afrikanische Mentalität bedürfte, wäre ein anderes Thema, dessen Behandlung durch einen afrikanischen Philosophen wie Kurasha gewiß so interessant wie erforderlich ist.)

Von dem hier aufscheinenden Anliegen einer wahrhaft grenzüberschreitenden Kommunikation - nicht mit vorweg fixiertem Konsensideal, sondern aus der Bereitschaft zum Überraschtwerden, zur Konfrontation mit dem Neuen und Anderen - läßt sich Kurasha bewegen. Vielleicht sind seine Reflexionen dazu geeignet, auch in unserer gleichfalls mit Defiziten behafteten technologischen Kultur neue Perspektiven im Umgang mit Menschen wie mit der Natur zu erschließen.]

Anmerkungen

- 1 Dieser Artikel geht zurück auf einen Vortrag, den Jameson Kurasha im Sommersemester 1992 unter dem Titel "Afrikanische Metaphysik und das Evangelium" an der Universität Bamberg gehalten hat. Prof. Dr. Kurasha lehrt an der University of Harare (Zimbabwe / Afrika); Schwerpunkte seiner Forschung sind Wirtschaftsethik, Erziehungsphilosophie und Wissenschaftstheorie/Logik. Von ihm stammen in der Folge die sich unmittelbar an die Zwischenüberschriften anschließenden Passagen; die Erläuterungen von Uwe Voigt (wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie I der Univ. Bamberg) sind durch die Notiz "Kommentar von U. Voigt" kenntlich gemacht.
- 2 Vgl. Rainer Marten, Platons Theorie der Idee. München 1975, S. 21ff.
- 3 In der Folge verstehe ich unter "Mythos" mit Leszek Kolakowski (Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1973) und Ernst Cassirer (Philosophie der symbolischen Formen I, II, III Darmstadt, 4. Aufl. 1963 - 1965) jede ganzheitlich-bildhafte sprachliche Darstellung von Sinnzusammenhängen, die Antworten auf existentielle Menschheitsfragen zu geben intendiert.
- 5 Zum folgenden vgl. Reiner Marten, a.a.O., S. 16ff.
- 6 Vgl. Vgl. Gerhard Graf, Die sokratische Aporie im Denken Platons, Winterthur 1963, S. 40 - 56.
- 7 Vgl. Platon, Sophistes 242c.
- 8 Vgl. Augustinus, De vera religione 39,72.
- 9 Vgl. Hermann Schmitz, a.a.O., S. 384 - 437.
- 10 Eine entsprechende Verbundenheit zwischen Ideenreich und Sinnenwelt wollte Platon zwar auch mit dem Konzept der "Teilhabe" (methexis) zum Ausdruck bringen; bei seiner eher abstrakt-formalen Betrachtungsweise überwiegt jedoch eher der Aspekt des Differenzierens und Trennens.
- 11 Einen derartigen Bezug zum Symbolisch-Ganzheitlichen (zum "Mimetischen" und "Ästhetischen") als lebendighaltendem Konstitutionsgrund für alle rationalen Bemühungen postuliert u.a. Pierre Bordieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main 1974, S. 198.
- 12 Hinsichtlich der Nähe der konkret-narrativen Passagen der biblischen Botschaft zu der von Kurasha skizzierten Eigenart afrikanischer Philosophie vgl. Ottmar Fuchs, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?, Frankfurt am Main 1990, S. 62 - 73.
- 13 Vgl. Heinrich Beck, Creative peace through encounter of world cultures. Conception of a philosophical-interdisciplinary research project, in: Philosophy and the future of humanity (Jakarta), vol. 1, No. 4 (1991), 365 - 378.
- 14 Vgl. Heinrich Beck, a.a.O., S. 365.