

der Introspektion in sich hineinschaut und Gottes Wirken in sich wahrnimmt, schließlich aber in einem plötzlich eintretenden *excessus mentis* über sich hinausgehoben wird in die Beseligung von Gottes Gegenwart.⁶³

Bei Eckhart schrumpfen alle Dimensionen von Zeit⁶⁴ und Raum im Nu des sich je neu anfangshaft erneuernden Lebens. Plötzlich meldet sich der weislose Gott als Leben ohne Warum, bestürzend und umstürzend. Es ist ein Durchbruch⁶⁵ des Menschen in Gott, der möglich ist, weil Gott je schon durchgebrochen ist durch die harten Strukturen und Systeme menschlicher Verkrustungen. Im Grunde war es die Sehnsucht Nietzsches, ein solch unmittelbares Leben, das den Ausweis mit Sinn nicht braucht, zu leben.⁶⁶

Afrika und die Afrikaner als heilsgeschichtliches Symbol

Beobachtungen zu einem altkirchlichen Theogumenon

Josef Lößl, Regensburg

Der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Distanz zwischen Afrika und Europa entspricht die Nähe einer langen und leidvollen, aber auch ereignisreichen gemeinsamen Geschichte. Sie reicht zurück bis in die Antike. Viele Kulturen beider Kontinente, zumal auch die christlichen, haben in ihr ihren Ursprung.¹

⁶³ Vgl. oben Anm. 48.

⁶⁴ Vgl. N. Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit*. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Bern 1989.

⁶⁵ Vgl. die Literatur bei Largier, wie Anm. 49, I, 1060.

⁶⁶ Vgl. den immer noch lesbaren Versuch von J. Bernhart, *Meister Eckhart und Nietzsche*. Ein Vergleich für die Gegenwart. Berlin o. J. (1934), bes. 41 ff.

¹ Vgl. dazu das bemerkenswerte Buch von F. M. Snowden (Jr.), *Blacks in Antiquity*. Cambridge/Mass. 1970, bes. 196 ff. Viele der nachfolgend z. T. erstmals in deutscher Übersetzung zitierten altkirchlichen Quellen finden dort Erwähnung.

Afrika und Afrikaner spielten von Anfang an eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Christentums, historisch konkret wie auch als Symbol (Was letzteres bedeutet, soll im folgenden an einigen Beispielen gezeigt werden): Als dunkelhäutige Bewohner entlegenster Regionen standen sie in der altkirchlichen Theologie für die Universalität der Kirche und die gottgewollte Gleichheit aller Menschen, wie sie schon von heidnischen Philosophen vertreten und nun aus biblischen Aussagen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen und von ihm selbst nicht behebbaren Erbschuld hergeleitet wurde (Gerade letztere fungierte für die spätantiken Christen als Erklärung für die Verkehrung der geschöpflichen Vielfalt von Ethnien und Kulturen in kulturelle Hybris, soziale Ungerechtigkeit und Rassismus auf der einen, Minderwertigkeitsgefühle und Verlust der eigenen Kultur und Identität auf der anderen Seite. Nur Gottes Gnade, die in Jesus Christus und aus seiner Kirche heraus auf die ganze Welt wirkt, wurde als Ausweg aus dieser Situation erkannt).

1. Ausgangspunkt – Kulturelle Pluralität und die Einheit des Heilsgeschehens

Vertreter spätantiker mediterraner Kultur sahen Afrikaner vor allem durch zwei Faktoren bestimmt, ihre entlegene Heimat und ihre schwarze Hautfarbe. Daß sie Menschen und als gleich zu betrachten waren, stand allerdings außer Zweifel. So konnte Origenes aus dem ägyptischen Alexandrien in den 20er Jahren des 3. Jahrhunderts schreiben: „Ob nun ein Mensch unter den Hebräern geboren wird, bei denen er die Gelehrsamkeit des göttlichen Gesetzes vorfindet, oder bei den Griechen, weisen und nicht minder gelehrten Menschen, aber auch bei den Afrikanern (*Aithiōpes*), bei denen es Brauch ist, sich von Menschenfleisch zu ernähren, bei den Skythen, bei denen der Vatermord quasi gesetzlich geregelt ist, oder bei den Tataren (*Tauroi*), die ihre Gäste als Brandopfer darbringen... – [Gott] hatte, als er *im Anfang schuf*, was er schaffen wollte, geistbegabte Wesen nämlich, keinen anderen Grund, es zu schaffen als sich selbst, d.h. seine Güte.“²

Origenes betont in diesem Text vor allem die Gleichheit aller Menschen aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit (Gen 1, 27). Seine etwas drastische Darstellung der verschiedenen Kulturen hat nicht etwa den Zweck, zu diskriminieren, sondern zu illustrieren, wie selbst in der äußersten Ver-

² Origenes, *De principiis* II.9,5–6, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes* 5. Hrsg. P. Koetschau, Berlin 1905, 169 (Übers. vom Verf.).

schiedenheit der Kulturen und ihrer tiefsten, einander oft widersprechenden Werte (Torah, Philosophie, Blutrache, Menschenopfer usw.) allen Menschen etwas gemeinsam ist, ihre Gotteskindschaft. Seine Absicht kann man etwa daran erkennen, daß er nicht ethnische, sondern kulturelle Merkmale aufführt, um die einzelnen Völker zu charakterisieren. Außerdem unterscheidet er nicht zwischen „zivilisierten“ und „primitiven“ Völkern, sondern stellt Griechen, Hebräer, Skythen, Afrikaner und Tataren in eine Reihe.

Symbolik der Hautfarbe, um die es im folgenden hauptsächlich gehen wird, spielt beim Kulturvergleich keine Rolle. Sie kommt erst bei generellen anthropologischen Überlegungen zum Tragen. Sie zielt nicht auf die Eigenschaften einer bestimmten Kultur ab, sondern fungiert symbolisch, auf die Situation der Menschheit als ganze bezogen. Hinsichtlich der Beziehung von Sünde und Umkehr z. B. werden Hell und Dunkel der Hautfarbe und des Herzens verglichen, um von da zu einer Tiefenanalyse vorzudringen, die auf die Gleichheit aller Menschen untereinander und vor Gott, ja noch mehr, auf die größere Würde der vordergründig benachteiligten, also etwa der wegen ihrer Hautfarbe und entlegenen Heimat diskriminierten Menschen abzielt.

Origenes erging sich in dieser Fragestellung in einer Ausführlichkeit, die zu dem Schluß ermutigen könnte, er sei selbst afrikanischer Herkunft gewesen.³ Es fällt auf, wie sehr er sich mit afrikanischen Motiven identifiziert, etwa wenn er den Gegensatz zwischen der dunklen Hautfarbe afrikanischer Christen und dem Leuchten ihrer Seelen einerseits und der bleichen Hautfarbe der Skythen und ihrer Wildheit andererseits betont.⁴ Viele, so meint er, die wegen ihrer dunklen Hautfarbe „Schwarze“ (*Aithiópes*) genannt würden, trügen ihren Namen zu Unrecht, wie auch viele jener Völker im Norden, deren Seelen trotz ihrer weißen Hautfarbe schwarz seien wie die Nacht.

³ Die Untermauerung dieser Vermutung aufgrund der Deutung des Namens als *Hori genes*, „Sohn des Horus“, ist freilich brüchig. Auch die Eusebius', *Ekklesiastiké historia* VI.19, Origenes sei kein *Héllen*, „Grieche“, richtet sich lediglich gegen den Vorwurf Porphyrius', Origenes sei Heide gewesen.

⁴ *Commentarius in Canticum Cantorum* II.377, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes 8.* Hrsg. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 125f.

2. „Afrikanische Schönheit“ – Origenes’ Exegese von Hld 1, 5

Wie weit Origenes diese Art der Schwarzweißmetaphorik trieb, zeigt seine Auslegung der Stelle Hld 1, 5.⁵ Das Hohelied ist ein Liebeslied mit erotischen Anspielungen, die in der patristischen Exegese jedoch meist geistlich ausgelegt wurden, so auch bei Origenes.

Hld 1, 5 klagt die „Geliebte“ über die „Söhne ihrer Mutter,“ die sie gezwungen hätten, sich um „Weinberge anderer Leute“ zu kümmern. Nun sei sie schwarz, von der Sonne verbrannt, häßlich, dem Spott der Rivalinnen ausgeliefert – und/oder (trotzdem oder gerade deshalb?) schön.

Schon der Wortlaut des Halbverses ist umstritten. Heißt es „schwarz... und schön“ oder „schwarz ... oder schön?“ Mit anderen Worten: Sind schwarz und schön gegensätzliche Eigenschaften? Heutige Exegeten glauben, daß zumindest die Verfasser des hebräischen Urtexts so dachten. Nur O. Keel meint, daß „das Schwarzsein der Sprecherin als schrecklich und faszinierend zugleich“ präsentiert wird, „als geheimnisvoll anders, ohne es mit einem gängigen Schönheitsideal zu kontrastieren.“⁶

Nun kann man diese Frage am hebräischen Urtext am wenigsten entscheiden, da das hebräische *waw* zwar auch einen Gegensatz ausdrücken kann, zumeist aber als additiv, „und“, zu verstehen ist. Origenes lag der LXX-Text vor, in dem *waw* mit *kai*, „und“, übersetzt wird. Auch die alte Itala-Version der lateinischen Bibel übersetzte „und“, *et*. Erst Hieronymus übersetzte *waw* mit *sed*, „aber“, hielt sich in mindestens einem Fall jedoch selbst nicht an seine Version, sondern folgte, entsprechend dem Prinzip der schwierigeren Lesart, dem Vorbild der Väter.⁷

Zur Begründung der These, daß die beiden Eigenschaften gegensätzlich sind, wird gern Vers 1, 6b herangezogen: „Die Sonne hat mich verbrannt.“ Hebräisch *shazaph* kann aber auch meliorativ „bräunen“ heißen. Die LXX-Übersetzung *paréblepsen* schließlich bedeutet wörtlich: „Sie blickte auf mich.“

Origenes irritieren diese Unsicherheiten nicht. Statt über den vermeintlichen Widerspruch in Spitzfindigkeiten zu verfallen, versucht er zu verstehen, was ein solches Zusammenfallen von Gegensätzen bedeuten könnte. Er legt den Vers nicht wörtlich aus, sondern im übertragenen Sinn. Die Sprecherin steht nicht für sich selbst, irgendeine junge Frau in

⁵ „Schwarz bin ich und schön, ihr Töchter Jerusalems, wie die Zelte von Kedar, die Zierdecken Salomos. Seht mich nicht an, weil ich schwarz bin. Die Sonne hat mich verbrannt. Die Söhne meiner Mutter haßten mich. Sie trugen mir auf, mich um Weinberge zu kümmern. Um meinen eigenen Weinberg konnte ich mich nicht kümmern.“

⁶ *Das Hohelied*, (ZBK.AT 18, 1986) 54.

⁷ *Epistula XXII.13–4.*

Palästina, über deren Ethnie und Schönheitsideal keine sicheren Angaben vorliegen, sondern zum einen für die individuelle Seele in ihrer Beziehung zu Gott, zum andern für die Kirche. Die eklesiologische Deutung der Stelle steht bei Origenes, im Unterschied etwa zu Gregor von Nyssa ein Jahrhundert später, sogar im Vordergrund und durch sie gewinnt die Exegese Origenes' auch ihren ganz eigenen, afrikanischen Charakter.

Auf einer ersten Ebene der übertragenen Deutung ist die Sprecherin also die aus allen Stämmen und Völkern der Heiden berufene Kirche. „Sie bedurfte der Umkehr; ihre Bekehrung hat ihr Schönheit verliehen und deswegen wird sie als schön besungen; denn als sie noch nicht ganz vom Schmutz der Sünden gereinigt war ..., wurde sie als schwarz angesehen. Das blieb sie aber nicht, sondern wurde weiß, so daß... von ihr gesagt werden kann: *Wer ist sie, die, hell geworden, heraufsteigt?*“⁸ Und in direkter Anrede fährt Origenes fort: „Du aber nimm dich in acht, selbst wenn du der Umkehr nicht bedarfst. Deine Seele könnte *schwarz und häßlich* und du mit einer zweifachen Häßlichkeit geschlagen werden, mit Schwärze wegen deiner früheren Sünden, mit Häßlichkeit deswegen, weil du fortfährst, weiterhin dieselben Fehler zu begehen. Wenn du dich aber bekehren willst, wird deine Seele zwar wegen deiner früher begangenen Sünden schwarz bleiben, deine Bekehrung aber wird ihr ein neues Aussehen verleihen, das man mit dem Ausdruck *afrikanische Schönheit* umschreiben könnte.“⁹

Der Ausdruck „afrikanische Schönheit“, lat. *aethiopicus decor*, kommt überraschend. Origenes hatte begonnen, Schwarzweißmetaphorik einzusetzen, ohne sich auf ethnische Zusammenhänge zu beziehen. Sein Ausgangspunkt war das vordergründige Paradox von schwarz und schön gewesen. Wie kann etwas Schwarzes, das doch im landläufigen Sinn als häßlich betrachtet wird, schön sein?

Origenes distinguiert: Offenbar ist nicht jede Art von Schwarzsein häßlich. Das Schwarzsein der Afrikaner z. B. ist eine eigene Art des Schönseins, eine Schönheit der dunklen Hautfarbe, *aethiopicus decor*. Und er schließt: Was im Feld der Ästhetik für die Afrikaner gilt, gilt theologisch für die bekehrten Heiden in der Kirche, bzw. für die Kirche selbst. Hier wird auf mehreren Ebenen reflektiert. Das Schwarzsein der Afrikaner hat an sich nichts mit der Sündigkeit der Menschen zu tun. Es ist eine geschöpfliche Gegebenheit. Wer von Natur aus schwarz ist, ist in seinem Schwarzsein schön – oder auch nicht. Er hat nicht die Wahl, unabhängig

⁸ So die LXX-Übersetzung von Hld 8, 5. In der deutschen Einheitsübersetzung: „...die aus der Steppe heraufsteigt“ von hebr. *min midbar*.

⁹ *Homiliae in Canticum Canticorum* 1,6, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes 8.* Hrsg. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 36

von seinem Schwarzsein schön zu sein, etwa wenn er es, weil es ihn vielleicht unangenehm berührt, spontan nicht für sehr schön hält.

Der Vergleichspunkt ist folgender: Wie nicht jedes Schwarzsein häßlich ist, so ist auch nicht jedes Sündigsein verderblich. Wie das von Gott geschaffene Schwarzsein der Afrikaner schön ist, so ist auch die von Gott gewollte Erlösung des Sünder gut. Das Prinzip (Schwarzsein, Sünde) ist schlecht, seine Anwendung (Afrikaner sein, erlöster Sünder sein) gut, und zwar deshalb, weil in ihm ein noch grundlegenderes Prinzip steckt, gewissermaßen das *tertium comparationis* Mensch sein als geschöpfliches Ebenbild eines menschgewordenen Gottes.

Damit wird das ebenfalls verbreitete Bild von der „Reinigung“ der Sünden erheblich abgeschwächt.¹⁰ Sünde ist hiernach nicht eine „Unreinheit“ (gar sexueller Art), die man abwaschen kann und hinter der sich eine reine, engelhafte Natur verbirgt. Sünde ist vielmehr etwas, zwar nicht von Anfang an Vorgesehenes, aber doch zum Menschen Gehöriges, das, angenommen (*assumptus*), erlöst wird. Was aufstrahlt, ist „schwarze, afrikanische Schönheit“, bzw. Menschheit, die als sündige erlöst ist.

Die Töchter des irdischen Jerusalem (Juden wie Heiden) verstehen das nicht. Sie verlachen die Kirche, weil sie ob ihres Schwarzseins ihre Schönheit nicht sehen. Sie kann sich nicht auf ihre Abstammung, auf ihre Rasse oder auf irdische Reichtümer berufen. Sie besitzt nicht einmal einen „eigenen Weinberg“, etwas worauf sie sich in ihrem eigenen Recht, unabhängig von allen anderen berufen könnte. Nur daß Gott sie in ihrem Schwarzsein als schön erkennt, kann ihr als Kriterium für die Wahrheit dieser Erkenntnis dienen.

Aber Origenes geht noch weiter. Er betont nicht nur die Schönheit des Schwarzseins, sondern auch, wie schon oben im Hinblick auf die Skythen, die Häßlichkeit des Bleichseins, insofern es sich anmaßend über das natürliche Schwarzsein erhebt. Er zitiert nämlich an dieser Stelle Num 12, 1 ff. Miriam und Aaron machen Moses Vorwürfe, weil er eine Afrikanerin zur Frau genommen hat. Ihr Rassismus hat religiöse Wurzeln: „Hat Gott sich nicht auch uns offenbart“, halten sie Moses vor und stellen so seine Autorität als Prophet in Frage. Gott bestraft sie dafür, indem er Miriam mit Aussatz schlägt, der sie „weiß werden läßt wie Schnee“.¹¹

Er dreht den Spieß um. Was Menschen aus der Verabsolutierung ihrer

¹⁰ Vgl. bei Johannes Chrysostomos: „Durch die Taufe hat Thomas die Afrikaner (*Aithiōpes*) weiß gemacht.“ *Spuria (Sermo in Sanctos duodecim Apostolos)*, PG 59, 495.

¹¹ *Commentarius in Canticum Canticorum* II.360–362, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes 8.* Hrsg. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 113–115.

verkürzten Perspektive heraus für häßlich halten, macht er dadurch, daß er die moralische Verfehlung dieser Haltung in ihrer Häßlichkeit sichtbar macht, nur noch schöner. An dem Punkt, an dem Menschen sich für schöner zu halten beginnen als andere, demonstriert er ihre moralische Perversion anhand ihrer ästhetischen Deformation. Miriam, die weiße Frau, erweist sich gerade dadurch, daß sie infolge ihrer Überheblichkeit durch den Aussatz noch heller wird, als sie von Natur aus ist, als häßlich, die afrikanische Frau des demütigen Moses aber erweist sich nun erst recht als schön – „afrikanisch schön“.

3. Afrika und die Menschheit – Gregors von Nyssa Exegese von Hld 1, 5

Origenes' afrikanisch theologische Deutung dieses Verses ist sicher auch von der kulturellen Vielfalt Alexandriens und seiner Nähe zu Afrika mitgeprägt. Spätere Exegeten, allen voran Gregor von Nyssa, hatten diesen Hintergrund nicht, und so fällt ihre Auslegung im Hinblick auf die ekklesiologische und interkulturelle Dimension des Verses wesentlich spärlicher aus, obwohl sie nie ganz verschwindet.

In einem Punkt treibt Gregor von Nyssa das Bild – er wendet es im Unterschied zu Origenes auf die Beziehung der individuellen menschlichen Seele zu Gott an – sogar noch über die von Origenes gesetzten Akzente hinaus.¹²

Er beginnt seinen Kommentar mit einer Beschreibung des Offenbarungszeltes (Zelt der Begegnung) nach Ex 26. Äußerlich ist das Zelt grau und unscheinbar, innen aber strahlt es auf in der Herrlichkeit Gottes. Anknüpfungspunkt dieses Bildes ist die Rede Hld 1, 5 f von den (schwarzen) Zelten Kedars in Kontrast zu den goldbestickten Zierdecken Salomos. Gerade das nach außen hin Dunkle und auf den ersten Blick Häßliche läßt Gott herrlich aufstrahlen wie etwas, das durch einen Schleier hindurch schöner wirkt als es schon ist.

Aber es ist in diesem Fall nicht der Schein, der wirkt. Gott läßt das Dunkle nicht nur schön erscheinen, er macht es schön. Die Schönheit der menschlichen Seele besteht nach Gregor nicht in natürlichen Veranlagungen wie Herkunft oder Hautfarbe, sondern darin, daß sie von Gott geliebt wird. Das Schwarzsein ist demnach nicht an sich schön. Vielmehr bewirkt nach Gregor die Liebe Gottes das Paradox: Je schwärzer, desto strahlender: „Sagt sie [die Seele] doch: Auch wenn jetzt die Schönheit, in die ich

¹² *Homiliae in Canticum Canticorum I. 5–6*, in: *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*. Hrsg. W. Jaeger & H. Langerbeck, Leiden 1960, 42–51.

dadurch, daß die Gerechtigkeit mich liebt, verwandelt wurde, in mir aufstrahlt, so weiß ich doch, daß ich im Prinzip nicht weiß bin, sondern schwarz. Mein früheres Leben, das dunkel und schattenhaft war, hat an mir ein solches Aussehen bewirkt. Nun aber bin ich zugleich dies und jenes. Denn verwandelt wurde meine Ähnlichkeit mit der Finsternis in strahlende Schönheit.“¹³

Gregor spricht nicht ausdrücklich davon, daß die Sprecherin Hld 1, 5 Afrikanerin sei. Er läßt den von der allegorischen Auslegung Origenes' her einzigen möglichen Bezugspunkt, Moses' Ehe, außer acht. Das liegt nicht zuletzt auch daran, daß bei ihm die ekklesiologische Dimension eher in den Hintergrund tritt. Dennoch bringt er das Motiv Afrika an entscheidender Stelle am Ende des Abschnitts, und zwar gerade da, wo auch die ekklesiologische Dimension des Verses kurz beleuchtet wird: „Das selbe [wie die Sprecherin Hld 1, 5 andeutet] sieht auch David in der Stadt auf der Höhe und wie im Wunder macht auch er die Erfahrung der Schau der Stadt Gottes, über die Großes gesagt wird wie: Babylon wohnt [in ihr] und der Hure Rahab wird [in ihr] gedacht, Fremde aus anderen Stämmen, Tyros und das Volk der *Aithiópes* weilen in ihr, so daß ihr niemand mehr nachsagen kann, ihre Einwohner hätten sie im Stich gelassen. Wie ja auch das Schriftwort lautet: Keiner wird Zion mehr sagen: Ist denn auch nur ein einziger Mensch in dir gezeugt worden (Ps 86, 3–5)? – Denn die Angehörigen anderer Stämme werden dort zu Angehörigen des Stammes der Stadt, zu Jerusalemern die Babylonier, zur Jungfrau die Hure, hellhäutig die *Aithiópes* und Tyros die Stadt auf der Höhe.“¹⁴

Das Motiv der *Aithiópes*, der Afrikaner als Bewohner der Stadt auf der Höhe dient hier also erneut dazu, die Universalität des Heilswillens Gottes zum Ausdruck zu bringen. Wie bei Origenes gilt auch hier: Afrika und die Afrikaner stehen als Symbol für die ganze Menschheit im Heilsplan Gottes an bevorzugter Stelle. An ihnen wird allen anderen Völkern die Art und Weise des Vorgehens Gottes demonstriert.

4. Von Afrika als Symbol zu einer afrikanischen Theologie – Weitere Schriftstellen

Die an Hld 1, 5 begonnene afrikanisch-theologische Exegese wird nun von Origenes und anderen Theologen in einen weiteren biblisch-theologischen und dogmatischen Kontext gestellt. Dabei werden im Wesentli-

¹³ Vgl. Anm. 12.

¹⁴ Vgl. Anm. 12.

chen folgende fünf Texte, bzw. Textgruppen herangezogen: 1. Die Ehe Moses' mit einer Kuschiterin (Num 12, 1–16), 2. Der Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1 Kön 10, 1–10; Ps 72, 10; Mt 12, 42), 3. Die Stelle „Kusch erhebt zu Gott seine Hände“ (Ps 68, 32b), 4. Die Stelle „von jenseits der Ströme von Kusch bringen mir meine Verehrer dann als Gabe die Gemeinde meiner Verstreuten“ (Zef 3, 10) und 5. Die Tat des Kuschieters Ebed-Melech (Jer 38, 7–13).¹⁵

Der systematische Gedankengang läuft wie folgt: Die Sünde Miriams und Aarons hatte darin bestanden, den Willen Gottes, der ihnen durch Moses nahegelegt wurde, zu mißachten und darauf zu beharren, selbst zu wissen, was der Wille Gottes sei: „Hat etwa der Herr nur mit Mose gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?“ (Num 12, 2). Gott aber hatte bereits beschlossen, die ganze Menschheit in seiner Kirche zusammenzurufen. Moses, der in der genannten Stelle als ein sehr demütiger Mann beschrieben wird, hatte das begriffen. Er hatte sich in seinem Herzen Gottes Willen angeeignet und eine Afrikanerin geheiratet. Er, der mit Gottes Willen im Einklang stand, schaute Gott in seinem Wesen, von Angesicht zu Angesicht. Seine Liebe zu Gott und die Liebe zu seiner Frau waren ein und dieselbe. Miriam und Aaron dagegen, die, sich auf das Gesetz berufend, ihren eigenen Willen durchsetzen wollten, erfuhren Gottes Willen als Strafe.

Die afrikanische Frau Moses' symbolisiert die Menschheit, die Ehe Moses' mit ihr den Willen Gottes, die ganze Menschheit zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft zusammenzuführen. Ist dieser Wille im Volk des Alten Bundes Verheißung, so wird er im Bund des neuen Gottesvolkes vom fleischgewordenen Sohn verkörpert. Moses' „Ein-Fleisch-Werden“ mit seiner afrikanischen Frau wird also als Verheißung der Fleischwerdung des Logos verstanden.

Nahtlos an diese Deutung schließt sich das Motiv der Königin von Saba an, die mit der Königin des Südens Mt 12, 42 identifiziert wird. Auch sie symbolisiert die Menschheit von einem Ende der Erde zum andern. Ihr Besuch in Jerusalem ist die Bestätigung dessen, was in den Propheten- und Psalmworten unter 3. und 4. zum Ausdruck kommt.

Ebed-Melech wird als Eunuch im Sinne von Mt 19, 12 verstanden. Er half Jeremia aus der Zisterne, in die ihn die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jerusalems hineingeworfen hatten. Jeremia ist einer der Propheten, auf deren Schicksal sich Jesus in den Evangelien im Hinblick auf sein

¹⁵ *Commentarius in Canticum Canticorum II.366–367*, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes 8.* Hrsg. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 117–118.

eigenes Los beziehen wird (Mt 5, 12; 23, 29, 34, 37). Die Führer seines eigenen, des Gottesvolkes, warfen ihn in die Grube und glaubten, er wäre tot. Ein Heide, ja noch mehr, ein Afrikaner, ein *Aithiops* mit dem Namen Ebed-Melech, „Diener des Herrn“, glaubte, daß er lebte und half ihm aus der Grube, die so zum Symbol des Herrengrabes wird.

Die universale Deutung des Ausdrucks *Aithiops* vertritt auch der römisch-afrikanische Theologe Augustinus von Hippo in der Auslegung der Verse Pss 72, 10, „Die Könige von Saba und Sheba kommen mit Gaben“, und 74, 14, „Du hast die Köpfe des Leviátan zermalmt, ihn den Afrikanern, *Aithiopin*, zum Fraß vorgeworfen.“¹⁶ Zum ersten Vers meint Augustin: „Er bezieht sich auf alle Völker der Erde, d. h. anstelle aller anderen wird das Volk am Ende der Welt genannt.“¹⁷ Er fährt fort: „Wie? Was versteh ich unter *populi aethiopici*? Was, wenn nicht, wenn schon die Schwarzen, dann auch alle Völker; denn *Aethiopes* sind die Schwarzen. Die schwarz waren, werden zum Glauben berufen, gerade sie: *Denn ihr, die ihr einst Finsternis ward, seid jetzt durch den Herrn Licht geworden* (Eph 5, 8). Gerade die Schwarzen werden berufen – und sie bleiben nicht schwarz; denn aus ihnen wird Kirche; und von der sagt man: *Wer ist sie, die da aufsteigt so hell?*¹⁸ Was nämlich geschah mit der Schwarzen, wenn nicht das, was geschrieben steht: *Schwarz bin ich und schön?*¹⁹ Augustin wechselt ohne große Umschweife über von der wörtlichen auf die übertragene Ebene: *Populi aethiopici* meint die Gesamtheit aller Menschen. Sie wird repräsentiert von dem Teil der Menschheit, der am weitesten vom Zentrum der Zivilisation entfernt ist. Kirche entsteht von den Rändern her. Was ausgestoßen war, in der Dunkelheit (Eph 5, 8), rückt in die Mitte, ins Licht. In Anknüpfung an Origenes nennt Augustin den Vers Hld 1, 5. Das Mädchen, das von diesem als die afrikanische Frau Moses' identifiziert worden war, ist die Kirche. Sie ist nicht schwarz *und trotzdem* schön (*sed*), sondern ganz einfach – und Augustin weist hier noch einmal Hieronymus' Vulgataübersetzung zurück – schwarz *und* schön.

¹⁶ Von Ps 74, 14b gibt es allerdings eine Vielzahl von Textvariationen. Vgl. in der Einheitsübersetzung „den Seeungeheuern“ und „dem Volk von Dämonen.“

¹⁷ *Enarratio in Psalmum LXXI.12*, CCSL 39, 897.

¹⁸ Hld 8, 5. Wie so oft hält sich Augustin an den LXX-Wortlaut *dealbata*, statt sich an Hieronymus' Vulgata-Übersetzung aus dem Hebräischen, *de deserto*, zu orientieren

¹⁹ *Enarratio in Psalmum LXXIII.16*, CCSL 39, 1014.

5. Geschichtliche Konkretisierung – Afrikaner in der Kirche und afrikanische Kirchen

Das von Augustinus häufig zitierte „Afrika glaubt an Gott“, „*Aethiopia credit Deo*²⁰“ ist, wenn man die Entwicklung afrikanischen Christentums in der Spätantike betrachtet, alles andere als „nur“ eine Allegorie. Schon die Geschichte von der Taufe des Kämmerers der nubischen Königinmutter, der Kandake, durch Philippus Apg 8, 26–40 reflektiert wahrscheinlich historische Vorgänge, auch wenn eine „offizielle“ Mission ans nubische Königshaus erst im 6. Jahrhundert unter Kaiserin Theodora erfolgt sein soll.²¹

Als es im 4. Jahrhundert den syrischen Kauffahrer Frumentius, der von Athanasius zum ersten Patriarchen Abyssiniens geweiht wurde, nach Axum verschlug, war das Christentum bereits im ganzen Gebiet des Roten Meeres verbreitet.²² Frumentius ist also weniger der Gründervater einer afrikanischen Kirche als ein erster militant orthodoxer Bischof in einer Zeit, als diese Kirche unter Kaiser Constantius II. (337–361) bereits in die Glaubenskämpfe jener Epoche hineingezogen wurde.

„Echte Missionare“ waren frühere, „einheimische“ Christen gewesen: Gregor von Nyssa etwa erwähnt einen gewissen Theophilus, der bei den Himyariten und Axumiten missioniert habe und ein *Blemmys*, ein Nomade aus dem Grenzgebiet zwischen den heutigen Ländern Äthiopien und Sudan gewesen sei.²³ Demnach hatte es also keines „Griechen“ wie Frumentius bedurft, um Axum zu christianisieren.²⁴

Hieronymus berichtet bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts von zahl-

²⁰ *Enarratio in Psalmum LXVII.41*, CCSL 39, 898.

²¹ Vgl. J. Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*. Mödling 1930. M. Krause, *Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens*, in: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme aufgrund der jüngsten Ausgrabungen*. Hrsg. E. Dinkler, Recklinghausen 1970, 71–86. Ders., *König Ezana von Aksum und das Christentum. Ein Randproblem der Geschichte Nubiens*, in: *Ägypten und Kusch. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Mélanges D. Hintze*, 13. Berlin 1977, 121–132.

²² Rufinus, *Historia ecclesiastica* I.9, PL 21, 478–480. Socrates, *Historia ecclesiastica* I.19, PG 67, 125–139. Sozomen, *Historia ecclesiastica* II.24, PG 67, 996–1000. Vgl. A. Dihle, *Frumentios und Ezana*, in: *Umstrittene Daten: Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*. Hrsg. A. Dihle, Köln u. a. 1965, 36–64. W. W. & F. A. Dombrowski, *Frumentius/Abba Salama: Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien*, in: *Oriens Christianus* 68 (1984) 114–169f.

²³ *Contra Eunomium* I, in: *Gregorii Nysseni opera* I²/2. Hrsg. W. Jaeger. Leiden 1960, 38.

²⁴ Die These E. Isaacs, *An Obscure Component in Ethiopian Church History. An examination of various theories pertaining to the problem of the origin and nature of Ethiopian Christianity*, in: *Le Muséon* 85 (1972) 240, 242f. scheint widerlegt: Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*. Freiburg u.a. 1990, 339.

reichen „äthiopischen“ Pilgern und Mönchen in Jerusalem.²⁵ Einer der prominentesten Vertreter dieser Mönche, ja der Mönche jener Zeit überhaupt war Moses der Nubier, der in der sketischen Wüste wirkte und Ende 4. Anfang 5. Jahrhundert als Presbyter im Alter von etwa 75 Jahren in einem der dortigen Klöster starb.²⁶ Er soll ein Räuber und Mörder gewesen sein, ehe er sich zu einem strengen Büßerleben bekehrte und für seine Demut und Weisheit sowie seine Güte weithin berühmt und gesucht wurde. Die Geschichten, die von ihm erzählt werden, ähneln in vielem denen über andere Mönchsväter. Sie handeln von außerordentlichen ascetischen Übungen und von der besonderen Güte und Hilfsbereitschaft des Mönchs gegenüber bedrängten Mitmenschen.

Eine von ihnen bezieht sich auch auf seine dunkle Hautfarbe: Der Patriarch von Alexandrien wollte ihn auf die Probe stellen und wies einige Kleriker an, ihn aus der Kirche zu vertreiben. Diese fuhren ihn an: „Hinaus mit dir, *Aithiops*.“ Er aber ging in sich und sagte: „Recht haben sie, schwarz bist du und deine Haut sieht aus wie mit Ruß bedeckt. Du bist kein Mensch. Warum also kehrst du bei Menschen ein?“²⁷ Der Patriarch war tief betroffen von dieser Reaktion. Als er Moses offenbarte, daß er ihn hatte auf die Probe stellen wollen, ermahnte ihn dieser, er solle lieber achtgeben, daß seine Seele nicht genauso schwarz würde wie seine, Moses' Haut.

Der Ausdruck *Aithiops* wird von den ägyptischen Klerikern also rassistisch verwendet. Moses läßt sich jedoch nicht provozieren. Seine Reaktion zeugt von einem ungeheuren Selbstbewußtsein, gewürzt mit einem tüchtigen Schuß Ironie. Er gibt zu: Er ist Afrikaner, seine Haut sieht aus wie Ruß (eine im Sudan häufige Pigmentierung). Seiner unangefochtenen Stellung in der Kirche tut dies aber keinen Abbruch. Er zeigt sich den ägyptischen Klerikern, die ihn aus ihrer Kirche werfen wollen, haushoch überlegen. Dennoch bleibt er sich dabei zutiefst bewußt, daß all dies vor Gott nicht zählt. Was zählt – und hier scheut Moses sich nicht, höchstselbst auf die mißverständliche und zweideutige Schwarzweißmetaphorik zurückzugreifen – ist die Reinheit der Seele, nicht die Bleiche der Haut.

²⁵ *Epistulae XLVI.101–2* und *CVII.2,3*, CSEL 54, 339 f. und 55, 292. Vgl. O. Meinardus, *The Ethiopians in Jerusalem*, in: ZKG 76 (1965) 116.

²⁶ Quellen zum Leben Moses': Palladius, *Historia lausiaca* XXII, PG 34, 1065–1068. Sozomen, *Historia ecclesiastica* VI.29, PG 67, 1376–1381. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 281–290. J.-M. Sauguet, *Mosè di Scete o l'Etiope*, in: *Bibliotheca Sanctorum* IX. Rom 1967, 652–654. Sein Sterbedatum wird zwischen 391 und 409 angesetzt. Vgl. H. G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi'N Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*. New York 1932, 154–156.

²⁷ *Apophthegmata Patrum* IV, PG 65, 285.

Das Leben Moses' wurde offensichtlich zum Anlaß genommen, das Motiv von der Bekehrung Afrikas als Symbol für die Bekehrung der ganzen Menschheit neu zu beleben. Nie zuvor, so schreibt Sozomen in seiner Kirchengeschichte, hatte es eine so plötzliche Bekehrung von einem solch extremen Lasterleben zu einer solch außerordentlichen Heiligkeit gegeben.²⁸ Und in einem anonymen byzantinischen Menologium steht: „Weder Sklaven noch Übeltäter sind aus dem Reich Gottes ausgeschlossen. Wenn sie sich bekehren, wie es sich gehört, und in Rechtschaffenheit nach Gottes Geboten leben, sind sie bereits darin. Auch sind weder Skythen noch Schwarze aus dem Reich Gottes ausgeschlossen ... Dies wird neben vielen anderen besonders im Fall Moses' des Nubiers deutlich ... eines Mannes, dessen Leib schwarz war, dessen Seele jedoch strahlte wie das Leuchten der Sonne.“²⁹ Nie zuvor habe sich jemand aus solcher Verdorbenheit zu solcher Heiligkeit bekehrt. An Mose habe Gott deutlich gemacht, daß der Spruch, einen *Aithiops* könne man nicht weiß waschen, falsch sei (Vgl. Jer 13, 23).

Trotz der hier sichtbaren Typifizierung Moses' und des Rassismus des ägyptischen Klerus ist die Etablierung eines afrikanischen Christentums im 5. Jahrhundert unübersehbar. Der Versuch Constantius' II., die Kirche von Axum der Kirche von Alexandrien zu entfremden, die Gestalt des Blemmys-Missionars Theophilus und vor allem die eindrucksvolle Gestalt Moses' des Nubiers zeigen, daß südlich von Ägypten Kirchen heranwuchsen, die sich von der griechischen Vorherrschaft zu lösen begannen. Neue Theologien entstanden, die den Ansätzen afrikanischer Theologie in früheren Quellen nun auch die geschichtliche Basis verschafften. In den Kirchen Nubiens und Abyssiniens, deren Blütezeit in das 8. und 9. Jahrhundert fällt, sollte so in eindrucksvoller Weise zur Vollendung geführt werden, was noch bei Origenes und Augustin lediglich auf dem Papier stand: „Afrika erhebt seine Hände zu Gott.“

Schluß

Zwischen der afrikanischen Theologie eines Origenes' und der Entstehung afrikanischer Kirchen in Nubien und Abyssinien liegen mehrere Jahrhunderte. Gegen Ende dieser Zeit begann das Bewußtsein eines kulturübergreifenden gemeinsamen Ursprungs langsam nachzulassen, die Perspektive an Universalität zu verlieren.

²⁸ *Historia ecclesiastica* VI.29, PG 67, 1377B-D

²⁹ *Vita S. Moysis Aethiopis*, in: *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X Quae Supersunt*. Hrsg. V. Latysev, St. Petersburg 1912, Nachdruck in: *Subsidia Byzantina lucis ope iterata*. Hrsg. J. Irmscher u. a., Leipzig 1970, fasc. 2, 330–334, 330.

Die Vorgabe, daß die Gemeinsamkeit des Ursprungs von der Vernunft her anzunehmen sei, hatte die heidnische Antike gemacht. Juden und Christen hatten zur Verinnerlichung dieser Vernunftseinsicht beigetragen, indem sie sie in Beziehung zum Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen setzten.

Bei Origenes wirkten beide Traditionstränge zusammen: Nicht natürliche Gegebenheiten wie Rasse und Hautfarbe führen zu Unterschieden unter den Menschen, sondern kulturelle Institutionen. In ihnen und nicht im genetischen („Erb-“) Apparat des Menschen, wirkt auch die Sünde. Im Prinzip, vom Schöpfer Gott her, sind alle gleich (gut). Nur aufgrund dieser grundsätzlichen Einsicht konnte Origenes die dunkle Hautfarbe der Afrikaner unbefangen als Symbol für die Situation aller Menschen deuten: Wer andere wegen ihrer Hautfarbe diskriminiert, diskriminiert sich selbst und umgekehrt. Sein moralischer Defekt wird ästhetisch umgesetzt. Miriam hat es sich selbst zuzuschreiben, daß Gott sie mit der Bleiche des Aussatzes schlägt, da sie mit Gott rechtfte, statt in der Erfüllung seines Willens ihr Glück zu finden wie Moses. Statt die Schönheit der afrikanischen Frau Moses' und Gottes Güte ihr gegenüber zu erkennen, setzte sie ihre eigenen Maßstäbe und scheiterte daran. Wer dagegen wie der sketische Moses die wahre, „afrikanische Schönheit“ der von Gott in ihrer Sünde bejahten Menschheit erkennt, wird auch die tiefe Symbolik seiner eigenen Hautfarbe schätzen lernen, sei sie hell oder dunkel.

Origenes hatte seine afrikanische Theologie in einen universalen Horizont gestellt. In den konkret entstehenden afrikanischen Kirchen wurde sie in Männern wie dem sketischen Moses zum Leben erweckt. Die kulturelle Engführung mag einen gewissen Niveauverlust bewirkt haben, doch ohne den Kern der Lehre anzutasten.³⁰

Wenn sich heute in Afrika erneut junge Kirchen auf den Weg machen, könnte auch eine Rückbesinnung auf die Anfänge afrikanischer Theologie in der alten Kirche eine Möglichkeit sein, diese Lehre in adäquater Form neu zu leben und weiterzureichen.

³⁰ Zum Beispiel einer solchen Theologie s. S. Euringer, *Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern. Ein historisch-exegetischer Versuch*. Leipzig 1900.