

Walter F. Rapold

Inkulturation und Imana-Begriff bei Ernst Johanssen (1864-1934) in missiologischer Sicht

Ernst Johanssen war zusammen mit Gerhard Ruccius einer der ersten beiden protestantischen Missionare in Rwanda und wirkte dort von 1907 bis 1916.

Ernst Johanssens Leben und Werk ist in Rwanda wenig bekannt, obwohl sein Name weiterlebt. Die Übernahme des Imana-Begriffes für den christlichen Gottesbegriff in Rwanda liegt bereits über neunzig Jahre zurück. In dieser Zeit hat sich die Bedeutung des Imana-Begriffs zum Teil gewandelt, und die neu im Sinne des christlichen Gottesbegriffs präzisierte Bedeutung wird jetzt bereits als traditionell empfunden und beschrieben. Ob Imana von den alten Rwandesen im Sinne des christlichen Gottesbegriffs bekannt war, oder ob es sich bei dieser christlichen Gottesbezeichnung um einen Neologismus handle, ist heiß umstritten. Mit dem Wort *traditional* bezeichne ich den Imana-Begriff vor seiner Beeinflussung durch den Gottesbegriff von Christen, Muslimen oder Bahai.

Inkulturation ist ein in der Missiologie viel diskutiertes Thema¹. Sie beinhaltet, dass der Missionar sich seiner eigenen kulturellen Gebundenheit sowie der kulturellen Prägung der Bibel bewusst sein muss, und ein Gespür braucht für das Denken der Menschen, mit denen er lebt.

1. Ernst Johanssen

Ernst Johanssen wurde am 14. August 1864 auf dem Gut Sophienhof zwischen Preetz und Plön in Schleswig-Holstein in Norddeutschland geboren. Er studierte Theologie in Greifswald, Basel, Erlangen und Kiel. Viele Einsichten verdankte er den Philosophen Johann Georg Hamann und Sören Kierkegaard, dem St. Galler Theologen Adolf Schlatter sowie Friedrich von Bodelschwingh, dem Leiter der Evangelischen Mission für Deutsch-Ostafrika, später Bethel-Mission, die Johanssen am 5. Februar 1891 ordinierte und nach Ostafrika aussandte. Er war an verschiedenen Vorstößen ins Innere beteiligt: zu den Shambala im heutigen Tansania, 1907 nach Rwanda, von dort nach der Insel Ijwi im Kivusee.

¹ Karl Müller, „Inkulturation“, in: Karl Müller; Theo Sundermeier, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer, 1987, S. 176-180, vgl. auch „Kontextuelle Theologie“, S. 224-230.

1907 in Rwanda ankommend, hätte sich Johanssen gerne in Kigali niedergelassen, das dann im folgenden Jahr Sitz der deutschen Residentur wurde. Der König, Musinga, wies ihm jedoch Kirinda zu, auf der Berghöhe zwischen Nyanza, wo König Musinga seine Residenz hatte, und Kibuye am Kivusee.

Johanssen war interessiert an Sprache, Kultur, Religion und studierte seine neue Umwelt intensiv. Dass er bereits zwei andere Bantusprachen kannte, half ihm dabei. Unterstützt wurde er von Christen, die mit ihm aus den Usambarabergen gekommen waren, um das Evangelium nach Rwanda zu bringen und Gemeinden zu gründen. Früchte seiner Forschungen waren zahlreiche Artikel, vor allem in den Missionsnachrichten und in der Zeitschrift *Beth-El*². Seine wichtigsten Bücher mit Material über Rwanda sind:

- 1911: Lesefibel in der Sprache Rwandas.
- 1912: Ruanda. Kleine Anfänge – große Aufgaben.
- 1925: Mysterien eines Bantu-Volkes.
- 1931: Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums.
- 1933-1936: Führung und Erfahrung in 40jährigem Missionsdienst, 3 Bände.

Als 1909 Kriegsgerüchte aufkamen, bot Bischof Léon Classe (1874-1945) Johanssen und seiner Familie Unterkunft auf seiner Missionsstation an und dankte ihm für die freundliche Erwähnung in einer Veröffentlichung. Als dann 1916 Rwanda von den Belgiern eingenommen wurde, musste Johanssen jedoch als Kriegsgefangener Kirinda verlassen, während Léon Classe und die zahlreichen, meist französischen katholischen Kollegen bleiben konnten. 1916/1917 war Johanssen in Gefangenschaft im Kongo, 1917/18 in Frankreich, bis er noch vor Kriegsende über die Schweiz nach Deutschland zurückkehren durfte. Dort wurde er am 1. Oktober 1920 Pastor der Kirchengemeinde Bethel bei Bielefeld und lehrte an der Kirchlichen Hochschule Bethel, der er, wenn auch von Ferne, schon seit 1906 verbunden war. Ihr war ein Missionsseminar angegliedert, an dem auch Gustav Warneck, der Vater der protestantischen deutschen Missionswissenschaft, unterrichtete. Johanssen hatte den Lehrstuhl für Religionswissenschaft inne. Im April 1920 gründete er den „Bund deutscher evangelischer Missionare“, den er auch leitete. Er redigierte dessen Zeitschrift „Unsere Erfahrung“, die von Januar 1921 an erschien³.

1924 weilte Johanssen zu einem Studienaufenthalt in England. 1925 konnte er wieder nach Ostafrika ausreisen, zunächst nach Mlalo, dann nach Bukoba, wo er bis 1929 arbeitete. Er hatte die schwierige Aufgabe, die alten Stationen, die wäh-

2 Das Verzeichnis aller seiner Schriften findet sich in der Dissertation des Verfassers Walter F. Rapold, *Der Gott, der abends heimkommt: Die Inkulturation des christlichen Gottesbegriffes in Rwanda durch Ernst Johanssen (1864-1934) anhand der Imana-Vorstellung*, Volketswil: VEE, 1999, im Anhang I, S. 567-571. Das Werk ist beim Verfasser zu beziehen: vgl. das Anschriftenverzeichnis.

3 Gustav Menzel, *Die Bethel-Mission*, Wuppertal: VEM, 1982, S. 534, mit Literaturangaben.

rend des Krieges von einer anderen Missionsgesellschaft übernommen worden waren, wieder zurück zu gewinnen. Dabei stellte er auf den Willen der Bevölkerung ab. Es erforderte ein großes Verhandlungsgeschick, diese Sache zu einem guten Ende zu führen, was Johanssen auch gelang. In Bukoba versuchte er Kontakte zu Rwanda aufzunehmen. Die Einreise wurde ihm, auch besuchsweise, verweigert.

1929 kehrte er nach Deutschland zurück und konnte nicht wieder nach Afrika ausreisen. Das war eine große Enttäuschung für ihn. Die Missionsgesellschaft fand, er sollte seiner Gesundheit wegen in Deutschland bleiben. So lehrte er 1930-1934 als Lehrbeauftragter Missiologie an der Universität in Marburg, hielt Vorträge und schrieb seine Lebenserinnerungen. Missionsinspektor Walther Trittelvitz charakterisierte ihn als⁴ eine „geistliche Persönlichkeit, die jeden Tag und jede Stunde aus der ewigen Quelle trinkt. Ich sehe in ihm einen Vater in Christo, von dem noch heute geistliche Einflüsse ausgehen, wie vielleicht von keinem unter uns.“

Johanssen beschäftigte sich innerlich auch in Europa stark mit Rwanda. Er starb am 30. Mai 1934, noch bevor er das dreibändige Werk „Führung und Erfahrung“ vollendet hatte, und ohne Rwanda wieder gesehen zu haben.

2. Inkulturation bei Ernst Johanssen

Klaus Fiedler fasst aufgrund seiner Forschungsarbeit über Johanssen und zwei weitere deutsche Missionare in Tanzania, Traugott Bachmann und Bruno Gutmann, deren gemeinsame Grundsätze zusammen, die sie der afrikanischen Kultur gegenüber hatten⁵:

- 1) Vor dem Kommen des Christentums hat sich Gott in Afrika nicht unbezeugt gelassen. Spuren der Offenbarung Gottes sind in der Religion, der sozialen Ordnung und in Sitten und Gebräuchen zu finden.
- 2) Die Kultur eines Volkes ist eine einzigartige Schöpfung. Die Mission muss diese Kultur erhalten, die soziale Ordnung und die Autorität des Häuptlings oder Königs anerkennen.
- 3) Gottes moralische Forderungen waren den Afrikanern weitgehend bekannt, deshalb haben traditionelle und christliche Moral eine gemeinsame Grundlage.
- 4) Nur wo bestimmte Sitten eindeutig dem Evangelium widersprechen, darf die Mission auf Änderung hinarbeiten. Das muss geschehen, ohne das Gefüge der sozialen Ordnung zu zerstören.

4 Akte C 108, S. 4, im Archiv der von Bodelschwingh'schen Anstalten in Bethel-Bielefeld.

5 Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur: Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900-1940*, Bonn: VKW, 1993, S. 72f.

5) Traditionelle Sitten, soziale Ordnungen und religiöse Riten können christianisiert und benutzt werden, um die Kirche in Afrika zu stärken. Die Kirche kann die traditionelle Kultur vor der Zerstörung bewahren.

6) Die größte Gefahr für die afrikanische Kultur ist die europäische Zivilisation. Die Mission muss die Afrikaner vor dieser Zivilisation schützen, und dabei müssen sich die Missionare auch gegen die Europäer wenden.

Johanssens Sicht der Kultur war von Johann Georg Hamann geprägt. Diesen Denker aus der Zeit der Aufklärung schätzte er vor allen anderen und las seine Werke während vierzig Jahren immer wieder neu.

„Meine Mitarbeiter belustigte es in Afrika, wenn sie sahen, dass ich mir ein Bändchen von Hamanns Schriften in die Tasche steckte, bevor ich die Station verließ, um auf meinem Esel sitzend im Reiten darin lesen zu können. Mir war diese Lektüre – wie gesagt – ein belebender Trunk; denn sie führte mich in ganz neuer Weise in das Verständnis der Heiligen Schrift ein, und nicht nur in das Verständnis der Schrift, sondern von der Sprache Gottes in Natur und Geschichte, von dem Wesen der Philosophie, ja von dem Geistesleben der Menschheit überhaupt, und insofern erschloss es mir auch das Geistesleben des Afrikaners.“⁶

Als Johanssen nach Rwanda kam, um das Evangelium zu verkündigen und zu lehren sowie diakonisch zu wirken, sah er sich einer neuen, ihm fremden Kultur gegenüber. Er versuchte sie zu verstehen. Er war sich aber auch bewusst, dass, über sein Verstehen hinaus, Gott in dieser Kultur durch seine allgemeine Offenbarung bereits Spuren hinterlassen hatte, die es zu finden galt, um an ihnen anzuknüpfen. Eine solche fand er im Begriff *Imana*, der zwar nicht dem christlichen Gottesbegriff entsprach, in dem sich aber Spuren Gottes zeigten und der in seiner Vieldeutigkeit und Offenheit dienen konnte, der christlichen Gottesvorstellung verbunden zu werden.

Durch biblische Geschichten, die er übersetzte und erzählte, und Gespräche, die er mit den Zuhörern darüber führte, schuf er einen Kontext, der den Begriff *Imana*, so wie er ihn verwendete, teilweise neu bestimmte. Johanssen versuchte die Hörer in die biblischen Geschichten einzubeziehen und sie an den Entscheidungen der handelnden Personen der Geschichte teilhaben zu lassen. So wurde Gottes Wort über den zeitlichen Raum hinweg präsent, indem der Auferstandene im irdischen Jesus sichtbar wurde und sein Wort wirksam war. Ziel war Vorbereitung der Menschen, dann ihre Zuwendung zu Jesus Christus und die Entscheidung, nach seinen Worten zu leben. Aufgrund der Philosophie Hamanns sieht Johanssen überhaupt die Natur und die Geschichte als Kommentare der Offenbarung Gottes in der Bibel. Als solche sind sie nicht Offenbarungsurkunde wie die Bibel, helfen aber diese zu verstehen und sie Menschen in der Verkündigung nahe zu bringen. Johanssen sieht viele Bilder, Sitten, Gebräuche, die er für die Predigt des Evangeliums verwenden kann. So sind das Opfertier, das Sühneschaf, der Bürge, eine Wiederbelebung nach dem Tod usw. Rwandesen bekannt und

6 Johanssen, *Führung und Erfahrung in 40jährigem Missionsdienst*, Bd. I, Bethel: Anstalt Bethel, 1935, S.31. Fortan: Johanssen, *Führung und Erfahrung*.

können als pädagogische Anknüpfung, im letzten Fall z. B. für die Auferstehung, dienen. Oft sieht Johanssen, dass biblische Ausdrucksweise den Afrikanern näher steht als den Europäern (z. B. die Vorstellung des Fließens von Blut in alttestamentlichen Erzählungen).

Tatsächlich fand Johanssen in der Anlage des Denkens eine tiefere Inkulturationsmöglichkeit als in einzelnen Gebräuchen (wie z. B. der Blutsbrüderschaft als Anknüpfung für den Bund Gottes mit den Menschen). Es geht um grundlegende Erscheinungen des rwandesischen Geisteslebens, die einen Bezug zum christlichen Glauben nahe legen, wie die Sprache, das Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen in einem „Schöpfungsverband“⁷, um den gemeinsamen Bodenbesitz und die gemeinsame Nutzung des Bodens⁸, um ein Volksgewissen⁹, um ei-

7 Johanssen schreibt: „Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ... die Bedeutung des Abendmahls - das alles bekommt Licht durch die schöpfungsmäßigen Grundlagen, die wir im Leben der Eingeborenen noch sorgfältiger beachtet und erhalten sehen, wie im Leben der abendländischen Völker.“ Afrikaner können also Europäern helfen, die Bibel besser zu verstehen, indem sie den erlebnismäßigen Grundlagen oft näher sind! Andererseits kann es aber auch zwischen Anweisungen des Oberhauptes der Sippe und der christlichen Jüngerschaft zu Konflikten kommen (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 92).

So positiv Johanssens Würdigung für die rwandesische Kultur ist, besteht gerade an diesem Punkt die Gefahr, dass der Blutsverband und der gemeinsame Bodenbesitz sich als so wichtig erweisen, dass tatsächlich die christliche Jüngerschaft daneben verblasst und untergeht. Johanssen ging es jedoch um Anknüpfung an das, was die biblische Botschaft besser verstehen hilft, und nicht darum, das Volkstum zu vergötzen. Karl Barth lehnte aus dieser Gefahr heraus die allgemeine Offenbarung ab, auf der diese Versuche Johanssens theologisch begründet sind. Dieser Punkt ist auch heute bei der Arbeit an afrikanischer Theologie im Auge zu behalten: Es soll eine christliche afrikanische Theologie sein! Johanssen sprach auch von Distanzierung, nicht nur von Parallelen. So sagt er im gleichen Abschnitt über den Christenmenschen in Rwanda: „Will der Einzelne ein treues Glied seiner im Ganzen heidnischen Sippe sein, den Anweisungen des heidnischen Sippenältesten folgen und die Stammessitten mitmachen, so wird er je länger umso mehr seinen Glauben verleugnen müssen; will er dagegen durch Wort und Wandel sich als Christ beweisen, so kann er die Verpflichtungen, die ihm als Sippenglied obliegen, nicht erfüllen und muss es sich gefallen lassen, ausgestoßen zu werden“ (ebd., S. 92). Es geht Johanssen auch um Erneuerung der Kultur vom christlichen Glauben her. Die Auswirkungen, die der Volkstumsgedanke in Rwanda wie in Deutschland hatte, sind erschreckend.

8 „Das Land Kanaan erscheint in der Schrift stets als Gabe und Erbe, das dem Volk von höherer Hand zuteil geworden war. Es durfte nicht Gegenstand der Spekulation werden ... So entspricht die Ordnung, die wir unter den afrikanischen Völkern vorfinden, die sich in der Hilfe, die Nachbarn einander leisten, zu erweisen hat, in ihrem sozialen Geist der Forderung des Evangeliums und ist deshalb sorgsam zu pflegen.“ (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 98f).

9 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 124, sowie um ein Einzelgewissen (ebd.), das aber „in demselben Sinne, wie man es unzähligen Einzelnen unter hochkultivierten Völkern absprechen wird“ auch in Rwanda nicht bei jedem gleich vorhanden ist. Aber „wir erleben, wie das Evangelium erweckend wirkt, wie das Evangelium Gewissen weckend wirkt, und wie sich eine innere Übereinstimmung des ungeschriebenen Gesetzes mit den Forderungen des Christentums an den Herzen Wahrheit suchender Menschen als Macht erweist. Dieser Vor-

nen Mysterien-Kult¹⁰, um die Bantu-Auffassung der Leiblichkeit¹¹, um den Glauben an einen Wirker¹².

2.1 Inkulturation im Vergleich zum Ackerbau

Johanssen, der ja auf einem Gutsbetrieb aufgewachsen ist und die Arbeit des Ackermanns aus eigener Anschauung und zum Teil aus eigenem Erleben kennt, beschreibt Inkulturation immer wieder mit Vergleichen aus der Landwirtschaft¹³:

„Der Missionar ist ein Ackersmann, der, ehe er aussät, den Boden untersucht, ob er sich zur Aufnahme der Saat überhaupt eignet. Aber nur dann kann der Ackersmann geduldig auf die köstliche Frucht der Erde warten, wenn er erstens sein Feld nach den verschiedenen Eigenschaften des Bodens gehörig zubereitet, und zweitens demselben edlen und reinen Samen anvertraut hat.“

Es handelt sich also nicht nur um Ausstreuen des Saatkorns, sondern auch um die anderen nötigen Arbeiten der Feldbestellung, um das Umbrechen und Lockern des Bodens, damit Luft und Regen ihre Wirkung tun und die im Erdboden schlummernden Kräfte der Entwicklung des Samens voll dienstbar gemacht werden können. Manchmal wurde diese Aufgabe für die Missionsarbeit nicht so klar erkannt, sondern angenommen, dass es nur darauf ankomme, den Samen auszustreuen.

„Sie wissen wohl, wie dieser Gedanke an die Notwendigkeit, der Welt die Botschaft rasch auszurichten, namentlich in England und Amerika so gezündet hat, dass man darüber fast zu vergessen schien, dass eine Zubereitung des Bodens erforderlich ist, wenn anders die Aussaat einen befriedigenden Ertrag liefern soll.“¹⁴

gang vollzieht sich meist allmählich, nicht plötzlich.“ (ebd.). „Vieles, was auf der Stufe heidnischer Erkenntnis das Volksgewissen nicht beunruhigte, kann vom Gemeindegewissen nicht mehr ertragen werden. Das allgemeine menschliche Volksgewissen ist aber stets die Grundlage, auf der sich das christliche Gewissen des Einzelnen und der Gemeinde aufbaut.“ (ebd.). Das Volk lernt von der Gemeinde, die Gemeinde aber auch vom Volk (ebd., S. 126).

- 10 Dieser veranlasst Johanssen zu folgender Schlussfolgerung: „Wir finden den Boden bereitet für ein Verständnis des Evangeliums von dem Spender ewigen Lebens, von dem Geber göttlichen Geistes, von der durch ihn zu erlangenden Gotteskindschaft und einer Erneuerung, die auf dem Weg des Sterbens und einer tiefgehenden Reinigung gewonnen werden kann.“ (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 182).
- 11 „Der Leib des Menschen ist dem Evangelium zufolge dazu bestimmt, eine Behausung des Heiligen Geistes und so sein Werkzeug zur Erfüllung des göttlichen Willens zu werden. Das Evangelium kennt keine Verachtung, aber auch keine materialistische Wertung des Leibes.“ „Der Geist der Sippenordnung wird in einer entstehenden christlichen Gemeinde die naturhafte Grundlage sein, auf der ein Gemeindegewissen entstehen kann, in welchem die Leiblichkeit in schriftgemäßer Weise gewertet wird.“ (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 214f).
- 12 „Der Wirker und Schöpfer hat sich auch dem Afrikaner in seinem Dasein bezeugt.“ (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 245).
- 13 Johanssen „Die Arbeitsweise der evangelischen Mission“, in: *Beth-El* 4 (1912): S. 53-61, S. 53.
- 14 Ebd., S. 53.

Es geht ihm in der Mission nicht nur um Verkündigung, sondern auch darum, den Boden vorzubereiten, ja zuerst den Boden zu studieren, damit der richtige Same gesät werden kann, damit die nötigen Feldarbeiten dann auch das Gedeihen dieses Samens sicherstellen. So sieht Johanssen neben der Wortverkündigung je nach Situation noch viele andere missionarische Aufgaben: sei es Studium der Kultur, sei es Unterweisung in landwirtschaftlichen Methoden, sei es Ausbildung in Handwerk, Handel und Gewerbe, usw. Das Evangelium muss verkündigt werden, darin ist er mit den Engländern und Amerikanern im Ziel einig, aber die Verkündigung geht einher mit vielen anderen vor- und nachbereitenden Feldarbeiten. Dazu gehören Berufsbildung, Schul- und Krankenarbeit¹⁵:

„Wird die Verkündigung in den meisten Fällen die Sache des Dieners am Wort sein, so hat in der Erziehung der Eingeborenen jeder Missionsarbeiter seine, die Wirkung des Wortes vertiefende, Aufgabe. Der christliche Handwerker, der den schwarzen Lehrling oder Gesellen in der Werkstatt um sich hat, lernt ihn oft besser kennen, als der Prediger; er kann ihn, wenn er der rechte Mann dazu ist, auf seine Unarten, Schwächen und Versäumnisse aufmerksam machen, und ihm helfen, sie im Lichte des Wortes Gottes als Sünde und Untreue zu erkennen. Er lehrt ihn, seine Gaben und Fähigkeiten auszubilden und anzuwenden und so mit dem erhaltenen Pfunde zu wuchern. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung gerade diese Erziehung in der Arbeit für die Charakterbildung des Eingeborenen hat, wenn sie im Geist christlicher Zucht und Seelsorge geübt wird. Wollte man aber sagen, es müsse eine Unterweisung im Evangelium vorgehen und unabhängig von ihr sein, so würde sie zum Selbstzweck ... Lehrt ihn der Arzt gesunder zu leben, und den Handwerker bessere Wohnungen zu beschaffen, sich anzustrengen im Kampf um das Dasein, und seine Kräfte auszubilden, so will ihm der Missionslandwirt zeigen, wie er seinen Feldbau einträglicher gestaltet, der Kaufmann, wie er sich guten Absatz verschafft. All diese Erfahrungen spürbarer Hilfe, machen je länger je mehr die Seele fähig, auf den Inhalt des Evangeliums zu achten ...“

2.2 Säen auf ein vorbereitetes Feld

Als eines der Ziele der Missionsarbeit bezeichnet Johanssen die Verkündigung des Evangeliums in die Kultur hinein:

„Unser Ziel ist ja, das Zeugnis von dem, was uns in dem Herrn Jesus Christus geschenkt ist, als keimfähiges Samenkorn in das Herz des Volkes hineinzulegen. ... Da ist es wichtig, auf den Boden zu achten, in den wir es pflanzen. Das beste Samenkorn würde sich nicht zu einer lebensfähigen Pflanze entwickeln, wenn es keinen Boden fände, aus dem es Nahrungsstoff ziehen kann.“¹⁶

Wichtig ist der Gedanke, dass das Samenkorn aus dem Boden Nahrung ziehen muss¹⁷. Es gibt also keine *tabula rasa*! Das verkündigte Evangelium wird weder

15 Ebd., S. 53-57.

16 NOAM 1901, S. 18ff.

17 Alan Tippett schreibt in seiner Einleitung zur Missiologie (Alan Tippett, *Introduction to Missiology*, Pasadena: William Carey Library, 1987, S. 328-336) über die Evangelisation von Animisten, folgende Punkte seien dabei zu beachten: Die Begegnung, die Motivation der Menschen, die Sinnfrage, die soziale Struktur, die Inkorporierung in die Gemeinde und das Vermeiden einer kulturellen Leere. Begegnung beinhaltet Hingabe, die am besten durch einen sichtbaren Akt zum Ausdruck kommt. Bei der Inkorporierung geht es darum,

im luftleeren Raum gehört noch gelebt, sondern in der konkreten rwandesischen Kultur, die die Gestaltwerdung des Evangeliums durchgehend beeinflusst. Damit tritt eine Interaktion zwischen „Boden“ und „Samen“ ein. Die entstehende Pflanze wird von beidem beeinflusst. Sie hat die Gestalt in sich, die werden soll; entstehen kann sie jedoch nur durch den Beitrag des Bodens, aus dem sie ihre Nährstoffe bezieht, der ihr Halt gibt und der sie gedeihen lässt. Der Acker gibt der entstehenden Pflanze Nahrung ab und beeinflusst so deren Wachstum, so dass sie sich je nach Acker anders entwickelt. Das Zusammenspiel von Evangelium und Kultur wird so bestimmt, dass das Evangelium unverzichtbar ist und der Acker eine wichtige Funktion hat. Er ist nicht nur Voraussetzung, sondern beeinflusst die konkrete Ausprägung des Evangeliums.

Wie wird der Boden nun zubereitet? Johanssen geht in *Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*¹⁸ darauf ein. Er zeigt darin, dass der Missionar bereits auf ein vorbereitetes Ackerfeld kommt. Es ist in mancherlei Hinsicht vorbereitet, z. B. in der Sprache, die es erlaubt, das Evangelium zu verkündigen. Die Vorbereitung liegt auch vor in den Gemeinschaftsverbänden der Menschen unter sich, die ein Rechtsempfinden fördern und damit einen Sinn für die Gesetze Gottes bereitstellen. Im Ichbewusstsein des Menschen mit den empfundenen Grenzen ist eine weitere Vorbereitung gegeben. In der Leiblichkeit des Menschen liegen Anknüpfungsmöglichkeiten vor und besonders auch in der Gotteserfahrung des Menschen. Es ist nicht der Missionar, der den Acker vorbereitet, sondern Gott. Das setzt bei Johanssen den Glauben an die Providenz Gottes sowie an seine allgemeine Offenbarung voraus¹⁹.

1901 erwähnt Johanssen, dass Kritiker die Arbeit der Mission als aussichtslos ansehen, weil auf Seiten der Afrikaner die Voraussetzungen nicht gegeben seien, den christlichen Glauben zu erfassen. Damit ist er nicht einverstanden. Auch in seinem Werk *Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*²⁰ wendet er sich gegen solche Kritiker. Für ihn sind dies Einwände des Unglaubens, denn aus dem christlichen Glauben heraus weiß er, dass das Evangelium

dass der Gläubige in einer neuen Familie beheimatet wird. Diese christliche Gruppe muss nach einheimischen Prinzipien organisiert sein, die Teil seiner Kultur sind. An dieser Stelle stellt sich die Frage der Kontinuität und Diskontinuität. Alan Tippett bemerkt, dass völlige Diskontinuität jungen Gläubigen den Lebensnerv nimmt, den sie brauchen, um ein christliches Leben im vollen Sinne zu entwickeln. So fragte er einen Konvertiten: „Was geschah mit ihren früheren Fähigkeiten?“ Traurig antwortete er: „Diese sind mir weggeschmolzen.“ Sein Leben sei deswegen leer geworden und er sei nicht mehr kreativ wie früher. In einer andern christlichen Gemeinde im gleichen Land war das anders. Dort wurden einheimische Künste und Fähigkeiten gepflegt. Es zeigt sich darin, wie wichtig die kulturelle Einbettung ist und die Weiterführung von allem, was nicht aus ethischen oder glaubensmäßigen Gründen geändert oder allenfalls aufgegeben werden muss.

18 München: Kaiser, 1931 (fortan: *Geistesleben* 1931).

19 Es ist interessant zu sehen, wie wichtig die Providenz Gottes für Johanssen ist, welche ja auch im Imana-Glauben stark ist.

20 Johanssen, *Geistesleben* 1931, ebd.

allen Menschen gilt, und sie es folglich auch verstehen können. Dies versucht er dann auch wissenschaftlich zu erhärten, indem er an einzelnen Punkten nachweist, dass die Kritiker nicht recht haben. Dabei weist er auf den Charakter der Sprache der Menschen, unter denen er arbeitet, auf das Schamgefühl und das Rechtsempfinden der Rwandesen²¹. Er geht sogar so weit zu sagen, dass die Afrikaner den Europäern voraus sind, indem sie eher als diese aus der Natur die Offenbarung Gottes erkennen könnten²². Die Rwandesen verstehen aus ihrer Kultur heraus Begriffe wie Opfer, Sühne, usw. besser als Menschen in Europa, die der Mythologie ferner stehen. Zudem sind Rwandesen gute Beobachter und ziehen leichter als Europäer weisheitliche Schlüsse für ihr Leben aus ihren Beobachtungen. Diese betreffen das Gebiet der Natur wie des Glaubens²³: „So redet Gott durch die sichtbare Schöpfung zu den Menschen. Aus jeder der unzähligen Naturerscheinungen, mit denen Er sie umgibt, sollte auch der Afrikaner etwas heraushören von Gottes Allmacht, Weisheit, Herrlichkeit und Güte.“ So geht es ihm nicht einfach um ethnologische Studien und das Faszinierende, Menschen aus fremden Kulturen zu begegnen, sondern darum, seinen christlichen Auftrag auszuführen. Deshalb schreibt er:

„Es ist mir immer besonders wichtig gewesen, darauf zu achten, wie Gott nicht nur das Volk Israel durch das Alte Testament, sondern auch die Heiden durch ihre Mythologie und Geschichte auf die Erscheinung seines Sohnes vorbereitet hat.²⁴ [Die Bodenproben,] untersucht im Lichte des Evangeliums, lassen das Ackerfeld ostafrikanischer Völker als ein Ackerfeld erscheinen, das von dem großen Wirker in wunderbarer Weise für die Aufnahme des edelsten Samens, nämlich des Zeugnisses von Jesus Christus, vorbereitet ist.“²⁵

Manchmal sieht es im Missionsalltag anders aus. Angesichts der Grausamkeit bei Bestrafungen in Rwanda, fragt Johanssen 1912²⁶:

„Ist es da zu verwundern, dass der Sendbote Christi, wenn er unter solchem Volke das Evangelium verkündet, oft das Gefühl hat, als säe er edlen Samen in Salzwasser, oder als solle er einen zarten Schössling ins Meer einpflanzen? Aber wir wissen, auch dieser Arbeit ist Verheißung gegeben; wenn sie im Vertrauen geschieht, kann das scheinbar Unmögliche wahr werden.“

In der Anfangssituation, wo Johanssen vom Pflanzen spricht, hat er die Möglichkeit im Auge, dass der Boden die Pflanze abstößt. Das war eine reelle Gefahr

21 Johanssen, *Führung und Erfahrung I*, S. 85.

22 Ebd.

23 Johanssen, *Geistesleben*, 1931, S. 30.

24 Johanssen, „*Schöpfung und Sündenfall nach der Überlieferung der Ruandaleute*“, *NO-AM* 1908, S. 70-76, 76.

25 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 263.

26 Johanssen, *Ruanda* 1912, S. 132. Johanssen verweist auf Lukas 17,6: „Wenn ihr Glauben habt als ein Senfkorn, und sagt zu diesem Maulbeerbaum: Reiß dich aus, und versetze dich ins Meer! so wird er euch gehorsam sein“ (Lutherübers. 1899).

und im Sinne einer inneren Abstoßung bei äußerlicher Annahme auch heute noch sehr aktuell.

Das Bild, das Johanssen verwendet, zeigt wörtlich In-kulturation (in den Boden einpflanzen) und er gebraucht dazugehörige Bilder. Dieser Vorstellungswelt bleibt er treu. Auch neunzehn Jahre später bewegt er sich in den Vorstellungen der Arbeit des Bauern oder Gärtners und gebraucht die Bilder des Pflanzens, Säens oder Veredelns in einem übertragenen Sinne. Beim Veredeln klingt das Bild vom Ölbaum an, auf den neue Zweige aufgepfropft werden (Röm 11,11-24), aber auch der Schoss (das Reis) in der messianischen Verheißung des Jesaja (Jes 53,2)²⁷. Das Wort veredeln hat auch Anklänge im humanistischen Bildungsziel des Charakters des Menschen²⁸. Allerdings geht es beim Veredeln nicht um einen langsamen Vorgang, sondern um einen einmaligen Eingriff. Die Entwicklung wird durch Kontinuität im Wachstum und Diskontinuität in der Art der Pflanze geprägt. Kontinuität und Diskontinuität sind auch heute ein oft angewandtes Prinzip in der Inkulturation. Beim Bild des Veredelns, das ja der Gärtner, nicht der Baum selber tut, kommt zum Ausdruck, dass der Mensch zur Erlösung der Gnade bedarf. Eine Kultur bedarf des Evangeliums, um ihre Anlagen zu vollenden.

2.3 Diskussion

Obwohl das Bild des Säens auf die Evangelien und die Paulusbriefe zurückgeht und während der Kirchengeschichte immer wieder gebraucht wurde, hat Johanssen dieses Bild doch durch seine Kenntnisse der Landwirtschaft und der Bedürfnisse im Beschreiben der Missionsarbeit auf eigene, interessante Weise angewandt. Die Vorbereitung und Beschaffenheit des kulturellen Bodens ist bei ihm sehr wichtig. Mit seinen Beschreibungen verleiht er dem Begriff Inkulturation konkrete Vorstellungen, ein Gegensatz zur eher abstrakten Verwendung des Begriffes heute. Durch die Verwendung des Wortes Inkulturation und seinen Überlegungen zur Kontextualisierung des christlichen Glaubens in andern Kulturen ist er Vorläufer der heutigen Diskussion um Kontextualisierung, die in den siebziger Jahren aufkam, sowie heutiger Inkulturationsauffassungen²⁹. Er hebt sich damit ab von der Auffassung der *tabula rasa*, die heute früheren Missionaren oft vorgeworfen wird.

27 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 263, „Das zubereitete Ackerfeld“.

28 „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut“, J. W. von Goethe: „Das Göttliche“, in: *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 1, S. 147.

29 Stephan B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, 7. Aufl., Maryknoll, NY: Orbis, 2000 (1. Aufl. 1992).

3. Der Imana-Begriff

Der traditionale Imana-Begriff ist komplex und schwierig zu erheben. Komplex ist er, weil er teils materiell, teils immateriell, teils im Singular, teils im Plural gebraucht wird. Dass er sich im Laufe der Zeit verändert hat, wirkt erschwerend. Er veränderte sich nach Alexis Kagame schon in vorchristlicher Zeit. Die verschiedenen Bedeutungen von *imana*³⁰ rufen nach einer Deutung, und diese widerspiegelt den Horizont und den weltanschaulichen Standpunkt des Interpreten. Bereits Johanssen hat diese Komplexität erkannt. Er hat wegen seinem Anliegen der Kontextualisierung des christlichen Gottesbegriffes persönliche Aspekte des Imana-Begriffes favorisiert.

3.1 Der Imana-Begriff bei Ernst Johanssen

Johanssen nahm die traditionellen Konnotationen des Imana-Begriffes mit Interesse wahr. Schon in der ersten Veröffentlichung über Rwanda, den „Bildern aus Ruanda“ (1910), wies er darauf hin, dass Rwandesen die einzelnen großen alten Bäume auf den waldlosen Höhen Rwandas mit dem Begriff *imana* bezeichnen³¹:

„Am meisten in die Augen fallen einzelne mächtige alte Bäume, meist oben auf dem Rücken der Bergzüge; weithin sichtbar heben sie sich scharf vom Himmel ab. Es sind wilde Feigenbäume: der knorrige Stamm, die weithin sich ausstreckenden gewaltigen Äste, eine schön geformte Krone und das dunkelgrün glänzende Laub geben dem Baum etwas ungemein Ausdrucksvolles und Imponierendes. Man versteht es, dass die Eingebornen diese alten Bäume als heilig und unverletzlich ansehen und sie mit dem Gottesnamen Imana bezeichnen.“

Mit dem Wort *imana* wurden Bäume bezeichnet, die in Königshainen (*ibigabiro*) wuchsen, an Ruhe- und Begräbnisstätten eines Königs, aber auch dort, wo Orakeltiere begraben wurden. Das Wort *imana* begegnete Johanssen auch im Orakel und im Gottesurteil:

„Man nennt das Tier, dessen Eingeweide beschaut werden, um darnach das Gottesurteil zu fällen, Imana, ob es nun ein Ochsenkalb, ein Schaf oder ein Huhn ist.³² Wer unter der Anklage steht, einen Menschen verzaubert zu haben, muss sich dem Gottesurteil unterziehen. Ein Huhn wird gebracht, der Angeklagte muss ihm in den Schnabel speien. Der damit beauftragte Sachverständige fordert das Huhn auf, Schuld oder Unschuld ans Licht zu bringen. Es wird also die Entscheidung über Leben oder Tod ihm übergeben ... Auch die Knochen eines solchen Tieres, das dazu benutzt wird, das Gottesurteil abzugeben, werden als heilig angesehen und entweder als Amulett getragen oder als Würfel benutzt, um das Orakel zu befragen. Auch sie sind Imana.³³ Das Wort Imana findet sich als Gottesbezeichnung, soviel mir bekannt ist, nur in den Bantuvölkern Ruandas, Urundis und Uhas, die ein gemeinsames Sprachgebiet bilden. Im Suahili

30 *Imana* als Wortbild soll das Bewusstsein beim Leser wach halten, dass es sich um ein Wortfeld handelt, dessen Bedeutung erst festzustellen ist und der aus einer Sprache kommt, die nicht geschrieben wurde.

31 Ernst Johanssen, *Bilder aus Ruanda*, Bethel: Bethel Mission, 1910, S. 4.

32 Ebd., S. 163.

33 Ernst Johanssen, „Die Gottesvorstellung eines Bantuvolkes: Der Imana-Gedanke bei den Bewohnern Ruandas“, AMZ 50 (1923): S. 149-165 (fortan: *Gottesvorstellung*), auf S. 163.

kommt das Wort *amana* in der Bedeutung Glück vor; bei dem Stamm der Haya am Westufer des Viktoria Nyansa soll das Wort den Ort im weiblichen Körper bezeichnen, der für das Entstehen neuen Lebens von besonderer Bedeutung ist. Es ist noch nicht genug Material vorhanden, um etymologisch die Bedeutung des Wortes Imana erklären zu können ... Niemals wird auf einen Totengeist das Wort Imana angewandt, wohl aber auf lebende Menschen. So wird der König von seinen Untertanen mit dem Zuruf: *Imana i Rwanda*³⁴ – Gott in Ruanda – begrüßt, wobei die Eingeborenen als Zeichen der Huldigung in die Hände klatschen.³⁵ ... Auch dem Europäer kann aus Schmeichelei oder Angst diese Anrede gegeben werden. Es liegt darin der Gedanke ausgesprochen: Du bist Herr über Leben und Tod.³⁶

In Personennamen kommt *imana* ebenfalls vor, damals allerdings noch nicht so häufig wie später in der Folge der Christianisierung des Landes. Viele Sprichwörter nennen Imana im Sinne von Schicksal oder Glück. Ernst Johanssen selber beschreibt den Imana-Begriff teilweise als unpersönlich: Er kennt *imana* als Bezeichnung von materiellen Dingen im Orakel. Er verwendet *imana* deshalb zunächst im Neutrum und kennt es in der häufigen Bezeichnung von Glück, Chance. Das wird oft in Sprichwörtern sichtbar. Im Zusammenhang mit den Imana-Erzählungen ergibt sich ihm jedoch ein anderes Bild. Imana kommt personifiziert vor und nähert sich so einer personalen Vorstellung an. An Imana als Schöpfer hatte Johanssen besonderes Interesse. So schreibt er³⁷:

[Unter Imana stellten sich die Rwandesen] „nicht nur eine unpersönliche, über Tod und Leben bestimmende Naturmacht [vor,] sondern die das Leben schaffende und lenkende Gottheit, die richterlich die Geschichte der einzelnen nach ihrem Verhalten bestimmt. Ihren Willen zu erkennen, ist der dunkle Trieb des Volkes, wie er sich in dem unablässigen Befragen des Orakels kundtut.“

Eine wichtige Quelle, um sich ein Bild zu machen, waren für Johanssen wie auch für die heutige einheimische Theologie rwandesische Überlieferungen. Kamari, Johanssens Mitarbeiter im Haus, erzählte ihm Geschichten von Imana, z. B. „Die Schöpfung der Menschen und ihre Undankbarkeit“. In Erzählungen erschien Imana personifiziert und damit auch persönlicher, was eine Brücke zum christlichen Gottesbegriff herstellte. Johanssen überlieferte Geschichten, in denen Imana sprechend auftritt, z. B. „Imana, der Mensch und die Schlange“, „Imana und der habgierige Sebgugugu“ oder „Imana und die kinderlose Frau“. Imana wird in Erzählungen so personifiziert, wie etwa auch der Tod oder die Staubperiode, *rukungugu*, im Königsritual³⁸: [Imana] „wird nicht als menschliche Persön-

34 Heutige Schreibweise: „Imana y'i Rwanda“; übersetzt: Gott Rwandas. Alexis Kagame übersetzt „Immana y'i Rwanda“ (geschrieben in der damaligen katholischen Schreibweise) „Le Dieu du (reconnu au) Rwanda“ und gibt die Bedeutung „Le Dieu qu'au Rwanda on appelle Immana“ (Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu comparée*, Paris 1976, S. 148), was zuviel in den Begriff hineinlegt, vor allem, wenn er, wie hier, auf Menschen bezogen ist.

35 Ebd., S. 150.

36 Johanssen, *Gottesvorstellung*, ebd. S. 162.

37 Johanssen, *Führung und Erfahrung* II, S. 77.

38 *Rugabo*, der „Mächtige, Große“, oder „Starke“, mitverstanden z. B. „Mann“ (von Alexis Kagame übersetzt mit: *Le Grand-Puissant, le Grand-Fort*) ist auch Attribut Gottes (nach Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu comparée*, S. 130).

lichkeit gedacht; als Übersetzung würde besser passen: die Gottheit. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass Imana nur als unpersönliche Macht angesehen wird.³⁹

Zwei von Johanssen und seinen Mitarbeitern gesammelte Erzählungen⁴⁰ waren ihm für den Imana-Begriff besonders wichtig. Die Erzählung „Wie die Hutu von Kinyaga Imana töteten“ ist deshalb besonders interessant, weil in ihr sowohl *Imana*, als auch *Rurema* personifiziert vorkommen. Rurema ist Urhebergestalt, der Schöpfer. Ernst Johanssens schreibt:

„Schon aus diesen Geschichten ist zu ersehen, dass die Gottesvorstellung dieses Bantuvolkes keineswegs unbestimmt und unsicher ist, wir bekommen im Gegenteil den Eindruck, dass sich die Gedanken der Nyaruanda viel mit Imana beschäftigen. Die Märchen werden des abends beim Herdfeuer erzählt und von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Manche von ihnen sind allgemeiner Volksbesitz. Von irgendwelchen Göttervorstellungen, die an Sonne und Mond gebunden wären, tritt uns in all diesen Berichten nichts entgegen. Wir hören aus ihnen, wie Imana mit den Menschen handelt.“⁴¹

Über die zitierte Erzählung schreibt Johanssen: „Das Verhältnis zwischen Rurema und Imana wird ja nicht klargestellt. Es ist aber doch ersichtlich, dass *Rurema* als der Größere gedacht ist und Imana hier dasselbe ist, was Rugira⁴² war, der in der Welt wirkende Gott, der Vertreter des überweltlichen Schöpfers.“⁴³

Obige Aussagen aus verschiedenen Kontexten zeigen, dass innerhalb der Imana-Traditionen verschiedene Akzente vorlagen. Der Imana-Begriff war zur Zeit Johanssens in Rwanda nicht einheitlich. Johanssen brauchte ihn als reelle Personifikation, verband ihn mit seinem christlichen Anliegen und beeinflusste damit die weitere Entwicklung des Begriffes.

3.2 Mündliche Quellen zum Imana-Begriff

Sprichwörter über Imana

Imana verbringt den Tag auswärts, aber am Abend kommt er nach Rwanda nach Hause.

39 Ernst Johanssen, *Ruanda: kleine Anfänge - große Aufgaben*, Bethel: Anstalt Bethel, 1912, S. 103f.

40 Ernst Johanssen vermittelt diese Erzählung in *NOAM* 1908, S. 74-76. Erzählungen gibt es in Rwanda viele. Die Zeitschrift *Anthropos* veröffentlichte seit 1908 manche Artikel der frühen Rwanda-Missionare (z. B.: Bischof Léon Classe). Die erste gedruckte Erzählung aus Rwanda überhaupt erschien 1906 in Kiswahili, und daraufhin, im gleichen Jahr wie die ersten in *Anthropos*, in deutscher Übersetzung: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, Berlin, 18, H. 1 (1908): S. 188-191, übersetzt von Bernhard Struck. Der Titel der Erzählung lautet „Die Geschichte von Kagembegembe“. Sie wurde überliefert von Ndovu Mwidau, einem Swahili, der sie von seinem Herrn gehört hatte und veröffentlichte sie in der Zeitschrift „Kiongozi“ [deutsch: Führer], 2, Nr. 13, Juni 1906, herausgegeben von O. Rutz, in Tanga, Ostafrika.

41 Johanssen, *Gottesvorstellung*, S. 162.

42 In „Die Schöpfung der Menschen und ihre Undankbarkeit“ tritt er auf.

43 *NOAM* 1908, S. 76.

Imana des Armen ist immer in seiner Hand eingeschlossen.
Imana der Kühe ist an der Tränke.⁴⁴
Imana ist stärker als ein Schild.
Imana, der dir gibt, ist der, welcher es dir nimmt.
Imana hat keine Familie.⁴⁵
Ein Imana täuscht keinen andern; das wäre ihn auffressen.
Imana gibt nicht nur denen, die sich gesalbt haben.
Imana gibt wann er will.
Was ein Mensch isst, dafür braucht Imana die Nacht es zu suchen.
Imana zeigt sich im Abgrund.
Keiner schafft sich besser, als Imana es getan hat.
Die Rat halten, mit denen ist Imana.
Imana schaut dich an, wenn du ihn nicht anschaust.
Imana, der zur Welt bringt, erzieht nicht auch für dich.
Imana zerbricht das Amulett.
Imana lässt sich helfen.
Imana, der die Armen schafft, schneidet ihnen auch die Haare.⁴⁶
Imana gibt es nicht zweimal.⁴⁷ Der sich nicht selbst hilft, dem hilft Imana nicht.
Dem, welchem Imana die Milch ausschüttet, kann sie nicht mit eigener Kraft wieder einfüllen.
Der, für den Imana das Feld bestellt, meint, er habe gewusst wie es bearbeiten.
Imana des Kindes Deines Vaters ist nicht Imana des Kindes Deiner Mutter.⁴⁸
Wer Mühe hat, bemüht Imana.
Was im Bauch des Tutsi ist, weiß nur sein Besitzer und Imana.
Imana, der die Dummen zur Welt bringt, weiß nicht, wie schwer es ist, Kinder zu kriegen.
Imana bringt zur Welt, die Menschen erziehen.
Gibt es Imana, gibt es kein Erbarmen.⁴⁹

Synonyme Ausdrücke für Imana

Ruhanga, von *guhanga* (machen, dass etwas ist). *Rurema*, von *kurema* (schaffen). *Rugaba*, von *kugaba* (eine Armeetruppe befehligen). *Rugira*, von *kugira*

44 Imana könnte hier einfach Glück bedeuten. Simon Bizimana sieht dahinter die Auffassung, dass ein Kalb, das mineralisches Wasser getrunken hat, leichter brünstig wird. Bernardin Muzungu, christlich interpretierend, sieht Imana hier als Vorsehung.

45 Imana ist für alle.

46 Das Gute und das Böse kommt von Imana.

47 Das Glück kommt nicht alle Tage.

48 Gleicher Ursprung bedeutet nicht gleiche Chance.

49 Meines Erachtens liegt hier ein ins Auge fallender Unterschied zum christlichen Gottesbild. Bernardin Muzungu jedoch erklärt christlich-katechetisch: Nichts hilft, sich zu erbarmen über die Unglücklichen, man muss Abhilfe schaffen. Die sichere Abhilfe ist die Hilfe Imanas. Imana ist allmächtige Vorsehung.

(handeln, regieren). *Biheku*, von *guheka* (auf dem Rücken tragen; übertragen; ein Kind haben). Das sind alles Qualitäten von Imana. Das letzte Beispiel legt eine persönliche Beziehung zum Menschen nahe. Die verschiedenen Attributionen haben dazu geführt, dass *imana* auch auf bestimmte Gebiete eingeschränkt wurde. So hat Rwanda seinen Imana. (*imana y'i Rwanda*, der Imana von Rwanda).

Mose Rusezera, Greis

Es war mir wichtig, nach Möglichkeit Augenzeugen zum Leben von Ernst Johanssen zu befragen. Der einzige in Rwanda noch lebende Zeuge war Mose Rusezera, der als Knabe bei Johanssen gearbeitet hatte. Ich ließ ihn durch einen Freund auch über *imana* befragen. Hier ein Ausschnitt aus diesem mit Tonband aufgenommenen und ins Deutsche übersetzten Interview:

Silas Ruhamyia (S): Ich sehe, dass Du einer der letzten noch lebenden Rwandesen bist, der die Ankunft der Weißen gesehen hat. War der Gott, den die Missionare Euch verkündigt haben, derselbe, den Ihr schon vorher gekannt hattet?

Mose Rusezera (M): Niemand kannte Gott. Wer sollte uns von Gott (Imana) erzählt haben?

S: Bevor die Missionare kamen, hattest Du Gott nicht gekannt?

M: Nein, wie sollte ich Gott gekannt haben? Ich war immer mit der Tradition der Rwandesen verbunden. Ich betete zu den Geistern (*bazimu*).

S: Willst du damit sagen, dass die Rwandesen Gott überhaupt nicht kannten, bevor die Missionare kamen? Man brauchte doch den Ausspruch, der besagt, dass Gott den Tag irgendwo verbringt, aber nachts nach Rwanda zurückkehrt (*Imana yirirwa ahandi igataha i Rwanda*): Heißt das, dass sie doch Gott kannten? Als Johanssen mit Euch über Gott redete, war sein Gott für Euch etwas Anderes, als der Gott, den Ihr von den Rwandesen gekannt hattet?

M: Ja, für uns war er anders.

S: Wie anders?

M: Die Rwandesen beteten zu den Ahnengeistern (*bazimu*). Das ist nicht Gott (*Imana*)...

S: Denkst Du, die Rwandesen kannten Gott (*Imana*) nicht vorher?

M: Sie kannten ihn nicht. Das, was man glaubte, und der Glaube an Gott (*Imana*) treffen (*guhura*) sich nicht.

S: War Johanssen einverstanden mit dem, was die Rwandesen von Gott sagten? ... War das, was Johanssen von Gott sagte, gleich wie das, was die Rwandesen sagten?

M: Johanssen versuchte beides zu vereinen, um zu zeigen, dass es derselbe Gott sei. Die Rwandesen waren sehr zufrieden damit.

Simon Bizimana, Forscher

In meiner Feldforschung habe ich auch Fachleute in Rwanda befragt, so z. B. Simon Bizimana, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität in Butare. Er bezeichnet das Wort *imana* vor allem als eine okkulte Kraft, deren Existenz

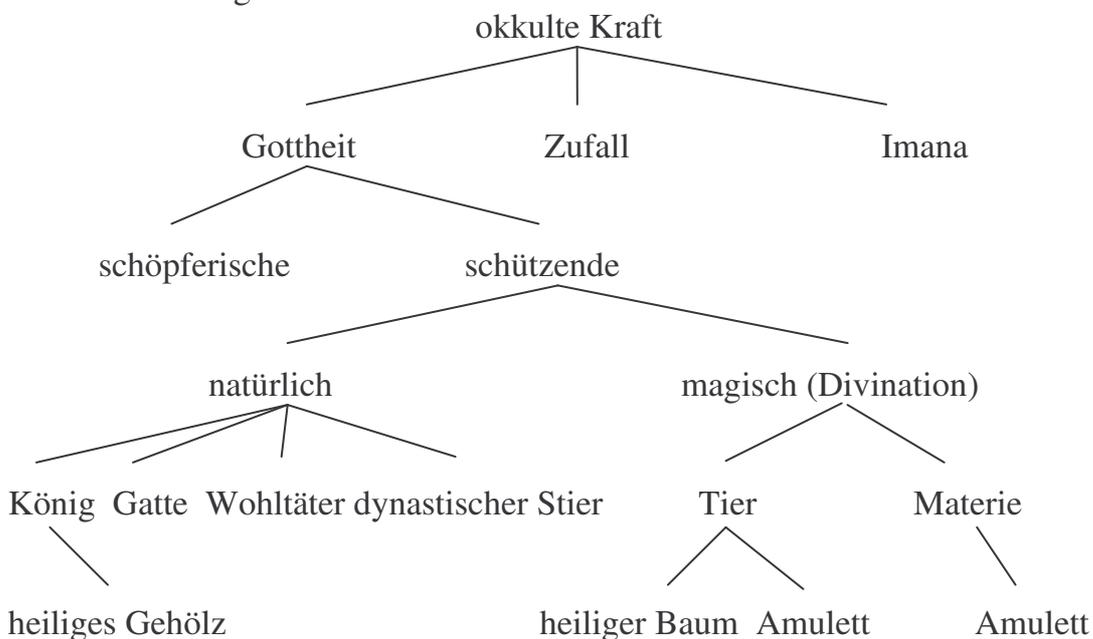
durch Sagen und Sprichwörter bezeugt wird. Das semantische Wortfeld von *imana* stellt Simon Bizimana graphisch dar. Die von ihm erstellte Darstellung gibt die Übersicht:

Okkulte Kraft, unterteilt in „divinité“ (Gottheit), „chance“ (Zufall, Schicksal) und „Imana“ im Sinne des christlichen Gottesbegriffes als Neologismus.

Die Leute erwiesen der traditionellen Gottheit keinen Gottesdienst. Man beschränkte sich darauf, ihr in Notsituationen Stossgebete zuzuwenden. Es kam auch vor, dass man vor einer Gefahr sich ihr anbefahl. Die traditionale Gottheit wird unterschieden in schöpferisch und in beschützend. Als gemeinsamen Begriff findet Simon Bizimana das Wort Beschützer. Die Schutzfunktion von *imana* bei Simon Bizimana ist ein neuer Aspekt. Natürliche Beschützer sind: der Wohltäter, der König gegenüber seinem Volk, der Mann gegenüber seiner Frau, und der Leitstier in der Kuhherde. Sie alle werden mit *imana* bezeichnet.

Dazu kommen nun magische Beschützer: Die drei Tiere, die zur Divination gebraucht werden – Stier, Schaf und Küken –; alle Amulette, die aus divinatischem Material hergestellt wurden; die heiligen Bäume, die dort wachsen, wo man Reste von für die Divination gebrauchten Tieren begraben hat, oder die Erythrina-Pflanze, die durch die Offizianten des Ryangombe-Kultes (ein rwandesischer Heroenkult, in den sich Menschen initiieren lassen und in dem Ryangombe verehrt wird), bei einer Zeremonie gepflanzt wurde und Wurzeln geschlagen hat.

Das Wortfeld von *imana* gliedert sich nach Simon Bizimana von einer okkulten Kraft her folgendermaßen auf:



Florence Mukanyonga, Studentin

Sie sagte in einem Interview:

„Das traditionale Imana ist nicht das gleiche wie der christliche Gott. Man kann sich fragen,

was die Rwandesen von Gott wussten. Der König, der der sichtbare Imana war, war mächtiger als das Imana, das man nicht sah. Imana war eher Erklärungsfunktion im Dienst der Königs-ideologie. Die Macht war der König. Er konnte sagen: Tötet ihn, und der Mensch wurde getötet, oder: Verlass das Land, und der Betreffende verließ das Land, ohne etwas mitnehmen zu können ... Gott war nicht klar bekannt. Imana bedeutet heute Gott; das ist aber nicht sein Name. *Rurema*, *Rukira* könnte man eher Namen Gottes nennen. Der traditionale Gott war so verschieden vom christlichen, dass man sagen könnte: Die damaligen Menschen kannten Gott nicht.⁵⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen: Alle erwähnten drei Informanten sahen und artikulierten den Unterschied zwischen traditionaler und heutiger, christlich geprägter, Imana-Vorstellung.

3.3 Schriftliche Quellen zum Imana-Begriff

Neuerdings veröffentlichte Erzählungen

In meiner Dissertation nahm ich das Inventar der bestehenden über neunundfünfzig Imanaerzählungen auf und interpretierte exemplarische Erzählungen aus einer zweibändigen Sammlung, die vorher noch nicht interpretiert wurden. In all diesen Erzählungen gibt Imana den Hintergrund des Schicksals, des Glücks oder Unglücks ab, ohne dass Imana aber eine Person wäre noch das Zentrum darstellen würde. Imana ist gewissermaßen der Welthintergrund.

Der Zukunftsdeuter, die Geister, Ryangombe, der König und weitere Gestalten, die in diesen Sagen auftreten, stehen dem Menschen näher. Der König ist die höchste der sichtbaren Gestalten. Dieser König ist wichtig für das Wohlergehen des Volkes; Weisheit und Reichtum jedoch gibt Imana. Der König selber muss auf den Ratschlag der Zukunftsdeuter hören und Opfer bringen, damit sein Land gedeiht. Das Wort Imana wird ausgesprochen, wenn jemandem Glück gewünscht wird, die große Ernte wird *imana* heißen, die Menschen werden Imana anbefohlen, das Orakel ist weiß (wörtlich: Imana ist weiß, das bedeutet eine günstige Zukunft). Damit ist Imana nicht Person, auch nicht in der Geschichte handelnd und sprechend, denn das tut er nur in der Vorgeschichte, in der Mythologie, z. B. in der ätiologischen Erzählung „Imana übergibt den Menschen Milch“.

Der Imana-Begriff in der wissenschaftlichen Literatur

In erstaunlich nuancierter Weise sah Johanssen den Imana-Begriff in seiner ganzen Bedeutungsbreite mit seinen Vorzügen und seinen Beschränkungen, seinen Vorkommen und seiner Unschärfe. Er favorisierte aber für seine Arbeit die personale Bedeutung des Begriffs.

50 Florence Mukanyonga, Studentin an der Ecole de Théologie de Butare seit 1992, interessierte sich für feministische Theologie und hatte sich früher jahrelang im Projekt für interkonfessionelle Beziehungen MINAN engagiert, das ich damals leitete. Das Interview fand im Januar 1994 in Matyazo bei Butare statt, etwa 100 Meter entfernt von dem Schulzimmer der Primarschule, in dem sie wenige Monate später in den Massakern zusammen mit andern Menschen von Matyazo umgebracht wurde.

Viele haben den traditionellen Imana-Begriff seither darzustellen versucht, oft im Zusammenhang mit christlichen Vorstellungen. Der Priester *Bernardin Muzungu*, wohl aus pastoralen Gründen, betonte das Gemeinsame von traditionalem und christlichem Gottesbegriff und stellte so einen Imana-Begriff als den traditionellen heraus, der dem christlichen sehr nahe ist, obwohl auch er sagt: „Notre notion est en dehors de tout contexte historique et chrétien. Nous sommes dans l'économie d'une religion purement naturelle.“⁵¹

Marcel d'Hertefeldt und *André Coupez* haben im Gegensatz zu diesem ganz mit christlich-scholastischen und anderen philosophischen Begriffen beschriebenen Imana-Begriff dessen vorchristliche Bedeutungsinhalte aufgezeigt und sind damit mit ihrer Interpretation unter heute lebenden Rwandesen zum Teil auf Widerstand gestoßen. Die Ermittlung ist jedoch schwierig, weil es kaum mehr Menschen in Rwanda gibt, die nicht durch christliche Vorstellungen beeinflusst sind.

Der kanadische Forscher *Pierre Crépeau* hat sich der Erforschung von Sprichwörtern gewidmet und ist dabei zum Ergebnis gekommen, dass *imana* in weitaus den meisten Fällen die Konnotation Schicksal hat⁵². Auch die vom belgischen Forscher F. Rodegem im benachbarten Kirundi zusammengestellten Sprichwörter zeigen dasselbe Ergebnis. Die Bedeutung Schicksal oder Glück ist auch heute unter der christlichen Imana-Vorstellung da und wird durch Sprichwörter weiter genährt. Der rwandesische Universitätsprofessor *Maniragaba Babilutsa* nennt diese Konnotationen des Imana-Begriffs entwicklungshemmend.

Der rwandesische Missiologe und ehemalige Präsident der Presbyterianischen Kirche, *André Karamaga*, jetzt beim Weltkirchenrat in Genf tätig, betont die Harmonie des traditionellen rwandesischen Weltbildes. Das entspricht dem beschützenden Charakter des Imana-Begriffes. Den moralischen Charakter Imanas, den Karamaga dabei impliziert, ist jedoch im traditionellen Denken kaum vorhanden, wie *Felix Nyirimpunga* in seiner Fribourger Dissertation nachgewiesen hat⁵³. So erscheint es als beschönigende christliche Interpretation, wenn André Karamaga „die moralische Qualität“ des Königs als Grund nennt, weshalb dieser Imana genannt wurde. Ein sozial niedrig gestellter Mensch, der moralisch handelte, wurde jedoch deswegen nicht mit Imana bezeichnet. Es ging also viel mehr um Position und vor allem um Macht. Ein Beispiel sind die Thronfolgestreitigkeiten nach dem Tode von Kigeri IV. Rwabugiri, in denen der Nachfolger Mibambwe IV. Rutalindwa mit seiner Frau Kanyonga, seinen drei Söhnen und seinem Bruder Karara und seinen Getreuen in den Flammen seiner Hütte umkam, weil die Königinmutter Kanjogera mit Hilfe ihrer Brüder ihren eigenen Sohn

51 Bernardin Muzungu, *Le Dieu de nos pères*, Bd. II, Bujumbura: Lavigerie, 1975, S. 35. Übersetzung: Unser Begriff ist außerhalb jedes geschichtlichen und christlichen Kontextes. Wir befinden uns in der Ökonomie einer rein natürlichen Religion.

52 Konnotationen des Imana-Begriffes sind überhaupt viel wichtiger als die Frage, wie weit der traditionale Imana-Begriff persönlich war oder nicht.

53 Fidèle Nyirimpunga, *La morale des non-chrétiens et le christianisme au Rwanda*, Diss. Univ. Fribourg, 1973.

zum König machen wollte⁵⁴. Trotz alledem wurde dieser, Yuhi V. Musinga, dann Imana genannt.

Es macht nicht nur einen Unterschied in welcher Optik, sondern auch in welchen Überlieferungen der Imana-Begriff untersucht wird. *Marcel d'Hertefelt*, der den *imana*-Begriff im Königsritual untersuchte, kam zu einem anderen Ergebnis als *Daniel Nduhura*⁵⁵ in seiner Friburger Lizentiatsarbeit über Imana in der rwandesischen Weisheitsüberlieferung. Gewisse Bedeutungen sind mit der Entwicklung auch in den Hintergrund getreten. So schreibt *Marcel d'Hertefelt* 1971: „... qui est encore conscient de la complexité de la notion imaana [sic!] dans laquelle une seule signification (Divinité, Dieu) a refoulé les vingt autres, bien plus importantes dans le passé que celle qui est restée, avec un contenu culturel partiellement nouveau d'ailleurs.“⁵⁶

Zusammen mit *André Coupez* veröffentlichte er Texte geheimer Königsrituale, die *Alexis Kagame* anvertraut worden waren⁵⁷. In einer Worterklärung (Notiz)⁵⁸ zu diesem Werk beschreiben diese beiden Autoren den Imana-Begriff und zeigen, dass der Begriff *imana* ein sehr großes semantisches Feld hat. Sie finden den gemeinsamen Nenner, der all diesen Vorkommen des Imana-Begriffs eigen ist, in einem dynamischen Lebens- und Fruchtbarkeits-Prinzip, einem Fluidum, dessen sich die alten Rwandesen durch rituelle Techniken zu bemächtigen suchten. Dazu passt auch, dass der Mensch beim Orakeln seinen Speichel in den Schnabel des Küken gibt, also sein Fluidum dem Orakeltier aussetzt. Speichel wird als belebte Flüssigkeit gesehen; auch der Hauch trägt etwas vom Menschen, der ihn ausatmet, in sich. Entsprechend wäre das, was sich in den Gegenständen, die *imana* genannt werden, zeigt, ebenfalls eine solche Lebenskraft, die alles durchströmt.

Marcel d'Hertefelt stellt damit einen Bezug zwischen der fehlenden Personalität Gottes und der fehlenden Anbetung her. Weil *imana* Lebensprinzip war, wurde ihm kein Kult erwiesen.

54 Edouard Gasarabwe Laroche, *Le geste rwanda*, Paris: Union générale des éditions, 1978, S. 403; vgl. Louis de Lacger, *Ruanda*, Kabgayi 1959, S. 361ff., P. R. Heremans, *Introduction à l'histoire du Rwanda*, Ruhengeri 1987, S. 59ff., Emmanuel Ntezimana, „Ruanda am Ende des 19. Jahrhunderts“, in: Gudrun Honke, *Als die Weißen kamen: Ruanda und die Deutschen 1885-1919*, Berlin: Peter Hammer, 1990, S. 77f.

55 Daniel Nduhura, *La conception d'Imana dans la sagesse rwandaise: Contribution à une controverse*, Universität Freiburg/Schweiz, 1984. Daniel Nduhura, einer meiner ehemaligen Studenten, ist Weihbischof der Episkopalen Kirche in Rwanda.

56 Marcel d'Hertefelt, *Éléments pour l'histoire culturelle de l'Afrique*, Butare: UNR, 1971, S. 18. Übersetzung: Wer ist sich noch der Komplexizität des Begriffs Imana (bei M.d'H. in der damaligen Schreibweise) bewusst, in dem eine einzige Bedeutung (Gottheit, Gott) zwanzig andere zurückgedrängt hat, die in der Vergangenheit weit wichtiger waren als der, welcher geblieben ist und der übrigens teilweise einen neuen kulturellen Inhalt hat.

57 Marcel d'Hertefelt; André Coupez, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda*, Tervuren 1964.

58 Marcel d'Hertefelt und André Coupez, ebd., S. 460f. Als konsultierte Autoren zitieren sie: Johanssen 1923 und 1925, Bernard Zuure 1926 und 1929, Rosemary Guillebaud 1950, Maquet 1954 und Alexis Kagame 1956, sowie Marcel Pauwels 1958.

Der belgische Bantuist *André Coupez* weist besonders darauf hin, dass der Ausdruck *imana* auch im Plural gebraucht wird und auch von dem *imana* eines bestimmten Ortes, oder einer bestimmten Person gesprochen werden konnte. Mit solchen Belegen unterstützt er die These, dass *imana* vor dem Aufkommen des Christentums keine persönliche Gottheit bezeichnete. *André Karamaga* führt Gegenargumente an.

Diskussion

Was er jedoch vom rwandesischen Sprachempfinden her sagt, bezieht sich auf heute und kann sich gewandelt haben. Wenn heutige Rwandesinnen und Rwandesen *imana* im materiellen und immateriellen Sinn in der Bedeutung ganz auseinander halten, heißt das noch nicht, dass nicht vor langer Zeit die beiden Vorstellungen eng aufeinander bezogen gedacht wurden oder sogar die gleiche Grundbedeutung hatten. *Himbaza Innocent*⁵⁹ führt überzeugendere Gegenargumente an, die die Auswahl der von *André Coupez* untersuchten Texte betreffen und die rwandesische Sprache. Er geht dabei konkret auf Einzelheiten der Argumentation *Coupez'* ein⁶⁰.

Werden jedoch die Konnotationen verglichen, treten Unterschiede zwischen dem traditionellen und dem heutigen Imana-Begriff hervor. Um als Übersetzung für Elohim zu dienen, genügt auch ein vager Gottes-Begriff, der z. T. andere Bedeutungen aufweist. Vom YHWH-Begriff her wird er in der Folge dann inhaltlich gefüllt und präzisiert werden, während er in allgemeiner Form weiterhin dazu dient, auch über andere Gottesvorstellungen zu sprechen. Tatsächlich kann z. B. die Bezeichnung einer nicht mehr aktiven Gottesvorstellung zur Übernahme für die christliche Verkündigung geeigneter sein, weil die Gefahr des Synkretismus kleiner ist. Dabei besteht jedoch die Gefahr, dass dieser Gott für das Leben im Alltag auch in Zukunft keine große Rolle spielen wird, nicht wirklich das Leben bestimmt, besonders wenn die Übernahme des christlichen Gottesbegriffs ohne persönliche Überzeugung erfolgte. Dann wird Gott mit den Lippen genannt, während das Herz fern von ihm bleibt⁶¹. Wenn *André Coupez* also den Imana-Begriff aufgrund der Offenbarung des Wesens Gottes, wie wir sie in der Bibel finden, kritisiert, ist es klar, dass der traditionale Imana dem nicht entspricht. Seine Kritik trifft damit Autoren, die den vorchristlichen Imana mit YHWH gleichsetzen. Seine Kritik trifft aber die nicht, die für Rwanda vor 1900 einen bereits bestehenden Gottesbegriff annahmen, ob persönlich oder nicht persönlich oder beides je nach Kontext ist dabei unwesentlich und der dann durch die christliche Verkündigung neu gefüllt wurde, wie *Ernst Johanssen* das tat. *André*

59 In diesem Teil werden die Namen der Imana-Forscher durch das Schriftbild herausgehoben. Dr. *Himbaza Innocent*, einer meiner ehemaligen Studenten, unterrichtet an der Universität Fribourg und ist Pfarrer einer reformierten Kirchgemeinde in der Schweiz.

60 *Himbaza Innocent*, „*Imana est Dieu*“, unveröffentlichtes Manuskript, Fribourg: Institut biblique der Universität Fribourg, 1996.

61 Vgl. Jes 29,13.

Coupez scheint nun allerdings noch weiter zu gehen und einen Gottesbegriff für Rwanda vor 1900 überhaupt abzulehnen. Er kennt nur einen Zufallsbegriff. Dass Rwandesen mit dem Wort Imana nur von Zufall sprachen, ist jedoch aufgrund verschiedener Untersuchungen des Imana-Begriffes nicht anzunehmen, wie *Himbaza Innocent* gut zeigt⁶².

Was die Beziehung zwischen Imana und den Menschen betrifft, sind sich alle Autoren darin einig, dass Imana kein Gottesdienst, zumindest kein äußerer, erwiesen wurde. Das ist missiologisch gesehen ein ganz entscheidender Punkt und auch der Punkt, an dem sich die Diskussion zwischen Johanssen und seinen rwandesischen Gesprächspartnern sogleich ergab.

Resümee

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die Literatur über den Imana-Begriff zeigt teils Imana als Kraft und Fluidum, teils als Schicksal, teils als Orakel, als Amulett, als Baum, als König oder anderer Beschützer, teils als Personifikation oder Person, variierend nach den verschiedenen Autoren. Gewisse christliche Autoren haben die Tendenz, den traditionellen Imana-Begriff dem späteren anzugleichen, während anthropologisch orientierte Autoren die Tendenz haben, die beiden ganz voneinander abzuheben. Die Unterschiede werden insofern weniger wichtig, als sich schon früher der Imana-Begriff entwickelt hat, wie das *Alexis Kagame* zeigt, und möglicherweise bereits vor Ankunft der Missionare der Mungu-Begriff den Imana-Begriff beeinflusst hat: König Musinga in Rwanda, mit dem *Ernst Johanssen* Kiswahili sprach, gebrauchte im Gespräch bereits den Gottesbegriff Mungu, der seinerseits eine lang dauernde Prägung durch den ostafrikanischen Islam und eine kürzere durch das Christentum erfahren hatte. So erscheint schon vor Ankunft der Missionare in Rwanda eine gewisse Beeinflussung des Imana-Begriffes durch den Mungu-Begriff im Sinne eines Schöpfers und eine gewisse Monotheisierung als möglich.

4. Theologische und missiologische Überlegungen

4.1 Traditionaler Imana-Begriff und christlicher Gottesbegriff

Ein wesentlicher Unterschied zwischen traditionalem Imanismus und biblischem Glauben liegt in der Beziehung des Menschen zu *imana*, bzw. zu Gott dem Vater, Sohn und Geist vor. Die meisten Autoren stimmen darin überein, dass früher keine persönliche Beziehung zum traditionellen *imana* bestand. Wenn auch Imana z. T. als bergend, beschützend empfunden wurde, so wurde doch nicht zu Imana gebetet. Menschen versuchten die die Welt durchwirkende Kraft Imanas jedoch magisch zu zwingen oder sich ihrer zu bemächtigen. Im christianisierten Imana-

62 Ebd.

Begriff ist dieser Aspekt der Bedeutungen Imanas zurückgedrängt worden, weil sich die christliche Imana-Vorstellung, in der es um Vertrauen geht, nicht mit Magie verträgt, mit welcher der Mensch Mächte zwingt. Auch die Vorstellung vom Orakel und vom Gottesurteil wurden in den Hintergrund gedrängt und von Imana mit seinen christlichen Konnotationen getrennt. Der personifizierte Imana-Begriff wurde weiterentwickelt.

Der Imana-Begriff war also klar genug für die christliche Mission, um daran anzuknüpfen, ihn weiterzufüllen, um ihn von der erzählerischen Personifikation zur reellen Personifikation, zur Hypostase zu erheben. Nachdem das geschehen war, wurde aber nicht die Differenz zum traditionellen *imana* gezeigt, sondern das Kontinuum. Das Aufarbeiten und die Auseinandersetzung mit den früheren Bedeutungen des Wortes *imana* geschieht nicht, wenn Imana rückwirkend christlich vereinnahmt wird. Dadurch leidet der heutige christliche Gottesbegriff.

Viele Menschen im christlichen Bereich brauchen den Begriff Gott, wie wenn es YHWH mit all seinen biblischen Konnotationen gewesen wäre. „IMANA: ... Dieu, personne vivante, le Jahvé de l'Ancien Testament.“⁶³ Dies ist nicht statthaft, wenn man damit den traditionellen Imana-Begriff meint, denn dieser hatte andere Konnotationen.

4.2 Benennung der Verwendung des Imana-Begriffes durch Johanssen

Johanssens Ziel war es, die Botschaft des Evangeliums zu übersetzen. Gewisse Worte sind jedoch zunächst nicht übersetzbar, z. B. der christliche Gottesbegriff. Indem Johanssen den Begriff Imana dafür wählte, setzte er eine Entwicklung in Gang, in welcher der Imana-Begriff dem christlichen Gottesbegriff angenähert wurde und in der umgekehrt, ohne dass das Johanssens Absicht war, der christliche Gottesbegriff durch den Imana-Begriff angereichert wurde. Weil er sich bewusst war, dass *imana* im Referenzrahmen rwandesischer Weltanschauung und Gott in der christlichen Gotteslehre sich nur teilweise entsprachen, wurde der mehrdeutige, zum Teil unbestimmte und für neue Inhalte offene Begriff Imana, den er verwendete, zu einer Brücke zwischen den beiden Sinnfeldern in ihren unterschiedlichen Vorstellungswelten.

Diesen Brückenbegriff, der keine Übersetzung ist, aber zwei Dinge in Beziehung setzt, könnten wir eine Metapher im Sinne von Paul Ricoeur nennen. Dieser französische Philosoph, sieht in der Metapher, hier Imana, zwei Dinge in Beziehung gesetzt, in diesem Fall der traditionale, rwandesische Imana-Begriff und der christliche Gottesbegriff; und diese Verbindung eröffnet einen neuen Horizont. Er schreibt:

63 Michel Kayoya, *Sur les Traces de mon Père*, Bujumbura: Lavigerie, 1971, S. 7. Kayoya schreibt allerdings im Präsens, so dass nicht klar ist, wieweit er den vorchristlichen oder den christlich beeinflussten Begriff meint. Dieses Buch existiert auch in deutscher Übersetzung. Übersetzung: IMANA: ... Gott, lebendige Person, der YHWH des Alten Testaments.

„Die Metapher ist das Ergebnis der Spannung zwischen zwei Begriffen in einer metaphorischen Aussage:⁶⁴ Sie hat mehr als emotiven Wert, weil sie neue Informationen vermittelt. Kurz, eine Metapher sagt uns etwas Neues über die Realität aus.“⁶⁵

Was geschieht dadurch? Ricoeur sagt:

„Das, was wir uns zu eigen machen, was wir uns aneignen, ist nicht eine fremde Erfahrung oder eine ferne Intention, sondern der Horizont der Welt, auf den sich ein Werk bezieht. Die Aneignung der Referenz findet kein Vorbild mehr in der Bewusstseinsverschmelzung, in Einfühlung oder Sympathie. Das Zur-Sprache-Kommen von Sein und Bedeutung eines Textes ist das Zur-Sprache-Kommen einer Welt ...“⁶⁶

Johanssens Verbindung des traditionellen Imana-Begriffes mit dem christlichen Gottesbegriff in der von ihm verwendeten Metapher Imana bewirkte, dass darin „eine Welt“ zum Ausdruck kommt. Für den traditionellen Rwandesen waren es die christlichen Referenzen, die damit in Erscheinung traten und durch den biblischen Kontext dieses Wort neu füllten. Die alten Bedeutungen schwangen aber weiter mit und wurden zum Teil in den Hintergrund gedrängt. Imana in der Mehrzahl wurde vom Gottesbegriff gelöst, ebenso Imana in der Bedeutung von Orakel oder von bestimmten Bäumen. Auch Imana als schaffende und bewegende Kraft ging weithin verloren. Damit verschwand jedoch auch etwas von der Dynamik des traditionellen Imana-Begriffes, die in der Folge durch statische, christlich-scholastische Begriffe ersetzt wurde, wie wir das z. B. bei Bernardin Muzungu sehen. Andere Vorstellungen wie die des Schicksals, die in Sprichwörtern ständig gebraucht wird und damit gegenwärtig ist, bestimmen jedoch die Imana-Vorstellung bis heute und prägen sie in einem Sinne, die den christlichen Gottesbegriff in Rwanda verzerrt: der Begriff des Schicksals bestimmte den Gottesbegriff viel stärker als das in der Bibel der Fall ist, wo Gottes befreiende Funktion einen hohen Stellenwert hat.

4.3 Reaktionen

Ich sehe zwei christliche religiöse Protestbewegungen in Rwanda, in denen sich eine Korrektur zum zu statischen, zu unpersönlichen und zu wenig dynamischen Imana-Begriff artikulierte:

Erstens: das sogenannte „East African Revival“. In der ostafrikanischen Erweckungsbewegung, die in Rwanda ihren Ursprung hat, wurde der Imana-Begriff stärker christologisch bestimmt. Jesus und eine persönliche Beziehung zu ihm wurde betont, was die Imana-Vorstellung beeinflusste.

Zweitens: Die charismatische Bewegung im Rwanda der siebziger Jahre. In ihr meldete sich die Dynamik im Imana-Begriff neu zu Wort.

64 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas University Press, 1976, S. 50, übers. W. R.

65 Ebd., S. 52f.

66 Anselm Haverkamp, (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt: WBG, 1996, S. 371.

4.4 *Imana und Rurema*

Von heutiger christlicher Vorstellung zurückgeschaut, kann man sich fragen, ob der traditionale Begriff *Imana* nicht eher als eine mögliche Metapher für den Geist Gottes hätte gebraucht werden sollen als für die erste Person der christlichen Trinitätslehre. Die Dynamik des traditionellen *Imana*-Begriffes wäre so fruchtbar gemacht worden. Nicht nur Rwandesen, auch nördliche Christen können durch die Entdeckung des dynamischen Potentials im traditionellen *Imana*-Begriff gewisse Seiten des christlichen Gottesbegriffs, die im Laufe der Theologiegeschichte in den Hintergrund getreten sind, neu erkennen und schätzen.

Im biblischen *Ruach*-Begriff liegt viel Dynamik, eine Leben durchdringende und ermöglichende Kraft wird darin sichtbar. Das bedeutet nicht, dass der traditionale *Imana*-Begriff dem *Ruach*-Begriff entspricht, aber dass er eine Metapher für den Begriff des Geistes in der Bibel hätte abgeben können. Wäre durch eine andere Wahl Johanssens die Dynamik des traditionellen *imana* vielleicht weniger verloren gegangen? Hat er gut daran getan, *Imana* für Gott (Elohim, Theos) und den Vater Jesu Christi in der christliche Verkündigung zu wählen?

Weil *Rurema* (nach dem Interview mit meinem Informanten Mose Rusezera) häufig für den Schöpfer gebraucht wurde, frage ich mich, ob es vielleicht besser gewesen wäre, *Rurema* als Übersetzung für Gott Vater zu nehmen, sagt doch Johanssen selber über die Menschen in Rwanda: „Daneben ist es klar aus den Geschichten zu erkennen, dass an die Existenz eines Schöpfers – *Rurema*, *Rugira* – geglaubt wird.“⁶⁷

Die von Ernst Johanssen überlieferte Erzählung „Wie die Hutu von Kinyaga *Imana* töteten“, in der *Rurema* vorkommt, gäbe die Möglichkeit, Gott mit *Rurema* und den Geist mit *Imana* zu übersetzen, weil *Imana* in dieser Erzählung zu *Rurema* geht und von ihm kommt und als der in der Welt wirkende Gott, der Vertreter des überweltlichen Schöpfers *Rurema*, gezeigt wird. Hätte Johanssen als Metapher für den Geist Gottes das Wort *Imana* gewählt, wäre der dynamische Aspekt eher zum Zuge gekommen. Dem steht jedoch die These des Religionswissenschaftlers und Afrikanisten Ernst Dammann entgegen, der sagt, es solle kein Epitheton als Gottesbezeichnung gewählt werden. Andererseits hätte dann der Heilige Geist mit einem bestehenden einheimischen Wort bezeichnet werden können, statt mit der heute geläufigen künstliche Schöpfung *Umwuka wera*, Weisser Geist, für den Heiligen Geist bei den Protestanten, bzw. katholischerseits *Roho*, einem Fremdwort aus dem Kiswahili. Wäre Johanssen so vorgegangen, hätte er von *Rurema* erzählt, der seinen Sohn gesandt hat, und der durch seinen Geist *Imana* in der Welt wirkt. Dieser sei, da durch Christus vermittelt, auch Geist Christi. Störend dabei wäre jedoch der enge Bezug des Wortes *imana* zum König gewesen.

67 NOAM 1910, S. 13.

4.5 Eine zukunftsweisende Möglichkeit im traditionellen Imana-Begriff

Mochte auch diese Alternative keine Lösung darstellen, kann doch in der Konnotation dynamisches Kraftfeld, das auch stark mit Fruchtbarkeit verbunden war, eine Dynamik liegen, die nach entsprechender Erneuerung für die Gestaltung der Lehre des Heiligen Geistes fruchtbar gemacht werden könnte. Die Gefahr eines Missverständnisses droht auch hier durch die Nähe des traditionellen *imana*-Begriffes mit dem Königtum. Vom christlichen Dienstgedanken her muss auch das traditionelle Bild eines Leiters, sei es in der Kirche, im Staat oder in der traditionellen rwandesischen Ehe, in Frage gestellt und umgestaltet werden.

4.6 Folgerungen zur Verwendung des Imana-Begriffes bei Johanssen

Johanssen hat eine sorgfältige Arbeit geleistet in der Erforschung des Bedeutungsfeldes des Begriffes Imana. Ihm ist zuzustimmen, wenn er bei der Wahl des Wortes für Gott in der Erstevangelisation in Rwanda darauf achtete, dass der gewählte Begriff offen dafür war, mit der biblischen Botschaft von Gott gefüllt zu werden, um ihr kein wesentliches Hindernis entgegen zu setzen. Das war beim Imana-Begriff der Fall. Falsche Konnotationen, so dachte er, würden durch die christliche Lehre und Verkündigung überwunden werden können. Wenn Johanssen den Imana-Begriff übernahm, um ihn für die christliche Verkündigung fruchtbar zu machen, tat er damit etwas Entscheidendes. Es war jedoch nur der Anfang. Die christliche Verkündigung musste folgen und muss auch heute und in der Zukunft weitergehen. In seinem Dialog mit den Rwandesen zeigten sich sogleich unterschiedliche Verständnisse dieses Wortes Imana, über die er sich dann mit ihnen unterhielt. Weil die richtige Erkenntnis Gottes sehr wichtig ist, muss der Frage des Gottesbegriffs in der christlichen Katechese und Verkündigung auch heute noch größte Aufmerksamkeit gewidmet werden. Gemeinsamkeiten wie Unterschiede müssen gezeigt werden. Geschieht dies nicht, ist der Gottesbegriff in Rwanda gefährdet, wieder mit vorchristlichen Inhalten gefüllt zu werden, sei es von einem magischen Verständnis her, vom Schicksalsbegriff, oder von einer zu starren Seins-Philosophie, die biblische Dynamik mindert. Die im traditionellen *imana*-Begriff liegende Dynamik könnte neu eingebracht werden. Dass Johanssens Wahl eine gute war, bestätigt sich auch dadurch, dass die katholische Kirche diesem Entscheid etwa fünfzig Jahre später ebenfalls folgte.

4.7 Folgerungen zur Inkulturation bei Johanssen

Entgegen der impliziten Kritik von mehreren Autoren kann festgestellt werden, dass Johanssen sich stark mit der einheimischen Kultur beschäftigte und diese ernst nahm. Mit seiner Bemühung, einheimische Begriffe zu verwenden, schlug er eine Richtung ein, die heute in der Kontextualisierung weitergeführt wird, jetzt

aber vor allem durch Rwandesen selber. Wichtig ist auch heute, zu den Wurzeln der Entwicklung und in die Tiefe der Zusammenhänge zu gehen, wie Johanssen das tat, und nicht das heute oberflächlich Eingebürgerte als das Ursprüngliche anzunehmen.

4.8 Folgerungen zur Missiologie

Rwandesische Theologinnen und Theologen können aus ihrer Kultur heraus die Bibel in den Ursprachen studieren und in ihrem Kontext eine gemeindebauende und weltbezogene Theologie erarbeiten, formulieren und anwenden. Dann ist das Ziel von Ernst Johanssens Arbeit erreicht. Dies geschieht auch bereits zum Teil. Aufgrund der Dynamik des traditionellen Imana-Begriffs könnte z. B. eine besser kontextualisierte Gotteslehre formuliert werden, die dann auch einen stärkeren Lebensbezug zeigt als übernommene Formulierungen. Sie könnte auch als Grundlage für eine zu entwickelnde rwandesische Missiologie nützlich sein.

4.9 Folgerungen für theologische Lehrer heute

Für theologische und kirchliche Lehrer und Forscher erweist sich aus meiner Untersuchung heraus das Wort des afrikanischen Missiologen Bongani Mazibuko als zutreffend⁶⁸:

„Educators in the field of theological studies can survive only if they move from monoculturalism to multiculturalism in their study, research and teaching.“⁶⁹

Ernst Johanssen hat das in seiner Zeit, auch gegen Widerstände, versucht.

Walter F. Rapold, Ernst Johanssen's teaching (1864-1934) on Inculturation and the concept of Imana investigated from a missiological point of view

Rapold's dissertation sketches the life of Ernst Johanssen, the first Protestant missionary in Rwanda, and his intention to inculturate the Christian message. The author focuses on Johanssen's use of the traditional word Imana to convey the Christian notion of God. Imana had several meanings in different contexts. The current scientific discussion of this notion is also included. Johanssen's choice had consequences up to the present time: A negative consequence is that the understanding of God is marked by fate much more than by liberation. On the

68 Bongani Mazibuko , „The emerging Field of Missiology in the Context of African Religions and Cultures“, in: *Journal of Constructive Theology*, 1, H. 1 (1995): S. 61 - 72, auf S. 70.

69 Übersetzung: Erzieher auf dem Gebiet theologischer Studien können nur überleben, wenn sie vom Denken in einer Kultur zum Denken in mehreren Kulturen vorstoßen, in Forschung und in Lehre.

other hand, there was originally a dynamic in the traditional concept that recalls the dynamic of the Biblical „ruach“. This was subsequently lost because static, monotheistic aspects were stressed. Johanssen, influenced by philosophers like Johann G. Hamann and Sören Kierkegaard and theologians like Adolf Schlatter and Friedrich von Bodelschwingh, took African culture seriously and aimed at building a Rwandese church, which would be both African and Christian. Due to World War I he had to leave the country and was never allowed to return. However, the process he initiated is taken up and developed by contemporary African theologians.