

sinnung. Wir brauchen dich nicht zu ermahnen, denn deine Tugend erstrahlt ja in hellem Lichte, wir wollen dich nicht aneifern, denn dein Eifer treibt dich selbst voran. Vielmehr wollten wir mehr der andern als deinetwegen andeuten, was du bis jetzt wohl gewußt und durch die Tat bewiesen hast: die himmlischen Güter mußt du den verlorenen irdischen bei weitem vorziehen und dir mit dem Schild deines starken Glaubens und dem scharfgeschliffenen Schwert feuriger Liebe ihren Besitz sicherstellen.

Gegeben in Rom bei St. Peter unter dem Siegel des Fischerringes am 24. April 1590, im fünften Jahre unseres Pontifikats.

M. Vestrius Barbianus⁵⁷.

Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche

Von P. Berthold Kromer C. S. Sp., Münster i. W.

Das erste Jahrhundert neuzeitlicher Afrikamission ist abgeschlossen. Man hat die während dieser Periode in Afrika geleistete Aufbauarbeit und ihren Erfolg das „missionarische Meisterstück der katholischen Kirche“ genannt, anscheinend mit Recht, denn die Bilanz scheint glänzend. Dreißig Millionen Afrikaner sind heute Christen, ungefähr zu gleichen Teilen auf die beiden Konfessionen verteilt. Kathedralen ragen allenthalben zum Himmel, und zehntausende von Christen drängen sich in ihnen. Immer enger und wirkungskräftiger werden die ursprünglich riesengroßen Seelsorgsbezirke. Manche dieser Gebiete sind in ihrer kirchlichen Organisation schon so weit entwickelt, daß sie zu Diözesen erhoben werden konnten. Schulbauten, von der strohgedeckten Dorfschule bis zum modernsten Universitätsbau, springen überall aus dem Boden. Die afrikanische Jugend scheint vom allgemeinen Schulfieber ergriffen; das Wort „Buch“ als Kennwort moderner Gesinnung ist in aller Mund. Afrika scheint ein christlicher Erdteil zu werden.

Von diesen Massenbildern christlichen Lebens ließ auch ich mich anfangs und zeitweise überraschen und beeindrucken. Heute, da ich hinter manche afrikanische Kulisse geschaut habe, betrachte und

⁵⁷ Archivum Vaticanum, Arm. 44, tom. 29, ff. 437v—438v. Das Breve wurde im Jahre 1949 von P. Joseph Schütte S. J. im Vatikanischen Archiv entdeckt und mit seiner Erlaubnis von Dr. Murakami Naojirô im lateinischen Urtext samt japanischer Übersetzung in Shigaku-Zasshi (Bd. 29, n. 5, Tôkyô 1950, SS. 90—91) veröffentlicht.

beurteile ich die Lage sachlicher und objektiver. Bei aller Freude über die erzielten Erfolge, bei aller Hochachtung vor der selbstlosen Arbeit der Missionare beider Konfessionen, kann man gewisse Fragen und Bedenken nicht länger unterdrücken: Fragen, die überall in der Luft zu schweben scheinen, Fragen, die uns in ihrer ganzen Schwere heute mitten im Kampf mit dem organisierten Neuheidentum stärker als früher zum Bewußtsein kommen: Lebensfragen der Kirche.

Es ist die Frage, die sich heute mancher Missionar und jeder hellsichtige Freund Afrikas stellt: Ist diese Riesenbewegung zum Christentum im afrikanischen Raum wirklich ein g a n z e r E r f o l g? Ist das, was so zu blühen scheint, echt und in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses? Ist mit unserer Arbeitsweise, mit unserer Missionsmethode wirklich alles in Ordnung? Haben wir schon die Aufgabe ernstlich in Angriff genommen und gelöst, Christus im Afrikaner einzukörpern?

Verschieden lauten die Antworten auf diese Fragen. Ist es doch sicherlich nicht einfach, zu einer objektiven Wertung der Missionserfolge zu kommen, da Afrika in einem Gärungsprozeß stärkster Art begriffen ist. Haben doch Koloniarbeit und der moderne internationale Markt, wie die Weltrüstungsindustrie und der Einbruch kommunistischer Agitation und eines Neuheidentums politischer Färbung das Antlitz Afrikas grundlegend verändert. Das Produkt dieses Umsturzes aller Werte scheint mir der Typus des „évolué“ zu sein, der das soziale, wirtschaftliche und geistige Feld schon weithin beeinflußt und umzuformen beginnt. In diesen évolués konzentriert sich praktisch unser Problem: Ist dieser Menschentyp, den wir formen helfen, vom Standpunkt des Menschen und Christen wirklich ein Erfolg?

Viel ist über diese Frage schon diskutiert und beraten worden, und die Ansichten mögen, entsprechend örtlichen Verhältnissen, verschieden sein, aber der Gesamteindruck ist doch dieser: Wenn dieser Typus das Resultat unserer Missions- und Koloniarbeit ist, dann muß mit unsern Erziehungsmethoden etwas — oder viel — nicht in Ordnung sein¹. Es bedarf selbstlosen Mutes, über solche Dinge eine Gewissenserforschung anzustellen und unter Umständen selbst in lieb gewordenen Dingen umzudenken.

¹ Vgl. zur Frage der „évolués“, der sogenannten „Gehobenen“: A. F. E. R. 1947: „Enquête sur la question des évolués et l'élite indigène“ und „Le problème des évolués et celui des élites en Afrique“. (Seiten nicht durchnummeriert) — Vgl. auch J. Russel, *Leçons de Déontologie coloniale*, Bruxelles 1944: „... évoluant

Wenn man heute belgische, französische und englische Zeitungen und Zeitschriften, nicht nur diejenigen kolonialen Inhalts, liest, fällt einem sofort auf, wie stark man sich mit einemmal für die Seele des Afrikaners interessiert. Dies mag ein Zeichen wachsender Erkenntnis sein, daß die Kolonialepoche Afrikas im alten Sinne des Wortes unter dem Druck der farbigen Welt zum Ende kommt. Ich meine jene Periode, die vor allem an Fragen materieller Werte und eingeborener Arbeitsleistung interessiert war, die menschlichen Werten aber zumindest gleichgültig gegenüberstand. Missionare und Philantropen hatten in jener Zeit mit ihrem Programm geistig-sittlicher Erziehung des Eingeborenen ja durchweg einen harten Stand, — ihre Auffassung war „unbequem“. Heute erkennt man mehr und mehr, daß dieses Erziehungsprogramm doch nicht so schlecht war, daß m. a. W. der Afrikaner auch eine Seele hat In diesem Zusammenhang stellt man sich heute die Frage nach dem Weltbild des Afrikaners, nach seinen geistigen und religiösen Kategorien als Wesensgrund seines Menschentums und seiner Gemeinschaftsform. Man fragt auch nach seinem geistigen und sozialen Potential, das er von Hause aus mitbringt für die sich formende neue afrikanische Zivilisation, ohne deren Lösung ein großzügiges afrikanisches Erziehungs- und Aufbauprogramm unmöglich ist. Eine Frage, an der Staat und Kirche gleich interessiert sind².

dans un milieu psychologique et social différent du nôtre, la vie du Noir est orientée vers d'autres objets . . . Son activité mentale et morale se cristallise en des habitudes de pensée et d'action, qui en plus d'un point important donnent à sa vie une ligne de conduite qui n'est pas celle que nous suivons.“ (Zit. in A. Storms, A propos de psychologie Bantoue, BM 20, 1946, 114—116.) — Pl. Tempels, ein langjähriger Afrikamissionar, schreibt: Nous nous trouvons actuellement parmi une masse d'évolués, qui regardent avec mépris leurs congénères, mais qui se trouvent eux-mêmes perdus devant la vie, qui ne savent plus donner un sens à la vie. Nos pensées et nos aspirations leur furent en effet servies en une forme totalement inassimilable, et ce que nous avons essayé de leur apprendre de notre pensée occidentale, leur est demeuré complètement étranger.“ (La Philosophie Bantoue, Elisabethville, 1945, 116/118.) — Dieser Zerfallsprozeß einheimischen Volkstums geht bei den afrikanischen Christen viel rascher vor sich als bei den islamisierten Schwarzen. (M. Delafosse, Les Nègres. Paris 1927, 40.) — Warum wohl?

² Vgl. zum geschichtlichen Hintergrund und zur Lage der Dinge u.a. bes.: J. Beckmann, Die katholische Kirche in Afrika, Einsiedeln 1947. Th. Ohm, Neuer Wein in „neuen Schläuchen“, A MB, Münster 1948, 20—42. A. Perbal, Les vertus des païens et la tradition missionnaire, BM 17, 1938, 81—93. A. G. de Pélichy, Vers une culture africaine chrétienne, BM 24, 1950, 60—67. A. G. Pélichy, Le Père Aupiais, apôtre, ami et Apologiste des Noirs, BM 20, 1946, 74—90. F. Aupiais, Pierres d'Attente pour une chrétienté Africaine, BM 20, 1946, 91—103. — Pour une civilisation chrétienne en Afrique, BM 15, 1936, 235—249.

Ich frage mich: Ist, erkenntnismäßig gesehen, der Zeitpunkt schon da, eine geistig-soziale Synthese des Afrikaners aufzubauen? Besteht schon heute die Möglichkeit, die vielen Rätsel afrikanischer Denk-Kategorien und des Weltbildes durch eine Zusammenarbeit aller in Betracht kommenden Wissenschaftszweige zu lösen? Trotz ungezählter wertvoller wissenschaftlicher Vorarbeiten für diese Aufgabe verneinen noch manche gute Kenner Afrikas diese Möglichkeit, deuten darauf hin, daß wissenschaftlich gesehen das Bild des Afrikaners durch die Forschung auf den Gebieten der Anthropologie, der Ethnologie und der Linguistik heute komplizierter erscheint als je zuvor. Auf der anderen Seite mehren sich heute die Stimmen derer, die auf die zwingende Notwendigkeit einer solchen Arbeit hinweisen. Und das mit Recht. Stehen wir doch am Ende einer Entwicklungs-epoche des Afrikaners, da sein bisheriges Menschenbild einer überstürzten Modifizierung, ja einer Revolutionierung verfällt. Wir fühlen, daß ungezählte art-eigene Werte des alten Afrikanertyps im raschen Verschwinden begriffen sind, was geistig-sittlich-sozial einen ersten Verlust für Staat und Kirche bedeuten würde. Wir ahnen schon in etwa kommende Entwicklungen, selbst einen neuen afrikanischen Menschentyp. Da wird es hohe Zeit, zu einer großangelegten, wenn anfangs auch noch unvollkommenen, Synthese afrikanischer Werte zu kommen, die bei der Formung des neuen Menschenbildes von Bedeutung sein können und werden. Eine solche Synthese, an der alle Kenner und Freunde Afrikas helfend mitarbeiten sollten, müßte, um adäquat zu sein, großangelegt und tief genug sein. Ich erkläre dies:

Ich kann heute, nach 25jährigem Studium des Afrikaners, seiner Sprachen und seiner Geisterwelt, nicht mehr an die auch heute noch hie und da vertretene Auffassung glauben, daß der Afrikaner in seiner heutigen Heimat bodenständig, autochton sei, daß er, wenn überhaupt, so doch nur wenig von Asien her beeinflusst worden sei. Moderne Wissenschaft, nicht zuletzt P. W. Schmidt und seine Kulturkreisforschung, haben doch zur Genüge dargetan, daß viele Kulturelemente, die man heute in Afrika findet, wenn nicht ganze Kulturen und Kulturschichten unbedingt asiatischen Ursprungs sind und sein müssen. Das Problem der Verbindung Asien-Altamerika ist ja seit dem Amerikanistenkongreß 1949 einer positiven Lösung viel näher gekommen, aber an die Frage der ethnischen Verbindung Asien-Afrika will man wissenschaftlich noch immer nicht ernstlich genug heran³. In diesem Zusammenhang möchte ich nur meinem Bedauern Ausdruck geben, daß Prof. J. Karsts Lebensarbeit über Eurasiatische Altkulturen und Sprachgruppen bis jetzt so wenig Berücksichtigung gefunden hat⁴. Seine paläo-asiatische „Inachiden-Kultur“ und deren Aufspaltung in Ural-Altaiern, Japhetiten, Hamiten, Semiten und Indogermanen dürfte für die Beurteilung afrikanischer Kulturkreise m. E. eine wesentliche Rolle spielen. Sie scheint sich, soweit ich sehe, stark in verschiedenen Schichten der Bantu-Mischkultur anthropologisch, ethnologisch und linguistisch wiederzufinden⁵ (wie sie es ja auch wohl ist, die für manche Asien und

³ W. Schmidts neue Auffassung, daß die Nuer die älteste Einwandererwelle altasiatischer, der Urkultur nahestehender Rinderhirten seien, wird, wenn endgültig bewiesen, eine Umstellung in diesem Fragekomplex anbahnen.

⁴ Vgl. J. Karst, *Alarodiens et Proto-Basques*, Vienne, 1928. — *Grundsteine zu einer Mittelländisch-Asiatischen Urgeschichte*, Leipzig, 1928. — *Atlantis und der Liby-Aethiopische Kulturkreis*, Heidelberg, 1931. — *Origines Mediterraneae*, Heidelberg, 1931. Sie enthalten m. E. wertvollstes Material, das zwar nicht immer systematisch durchgearbeitet, aber doch weithin zuverlässig ist.

⁵ Mein diesbezügliches linguistisches Belegmaterial wird in absehbarer Zeit veröffentlicht werden. Der Verf.

Amerika gemeinsame Kultur- und Sprachkomponenten in Frage steht.) Heute scheint es gar nicht mehr so abwegig, die Bantu-Mischkultur mit den Ural-Altaiern in genetische Verbindung zu bringen, den Haupterben der „Inachiden“ Kultur und Sprache. Van Oordt hat das ja schon vor Jahrzehnten nachzuweisen versucht und nach ihm, wenn auch auf andern Wegen, P. Wanger⁶. Nur unter Berücksichtigung dieser altzeitlichen Zusammenhänge wird man zu einer Lösung der vielen Rätsel und scheinbaren Widersprüche im afrikanischen Raum kommen. Je weiter wir räumlich und zeitlich zur geistigen Erfassung dieses Menschentyps und seiner Welt ausgreifen, desto näher werden wir der Wahrheit darüber kommen.

Tief, seelisch tief genug, meine ich, muß unsere Forscherarbeit gehen, um den Afrikaner zu „entdecken“ und zu „erfassen“. Einer solchen Arbeit stehen schon genug äußere Schwierigkeiten entgegen: Überschätzung logisch-kausalen Denkens, europäische Hochmutskomplexe, mangelndes Verständnis für die geistige Welt der Symbole. Dazu kommen die Schwierigkeiten der Forschung von seiten der Afrikaner selbst, ihre Arkandisziplin in religiösen Dingen, Mangel an systematischem Denken, wie wir es gewöhnt sind, und nicht zuletzt in all unserm Wirken unter Afrikanern das, was H. Kraemer nennt „the curse of foreignness“⁷. Nehmen wir an, daß wir all diese Hindernisse überwunden haben, dann kommt die Meisterung jener Forschungsmethode, der Tiefenpsychologie, die unentbehrlich, aber schwierig in ihrer Handhabung ist⁸.

Die wesenhafte Erfassung bestimmter religiöser Werte, gewisser Termini des Transzendenten, z. B. der Gottesnamen, ist m. E. aus dem aktuellen Volksglauben und dessen sprachlicher Formulierung undenkbar⁹. Dafür muß man tiefer graben, und zwar hinein in die Tiefen des kollektiven Unterbewußten, das den Bereich des Bewußten so ungemein erweitert und vielfach erst verständlich macht. Dies ist der Quellgrund jener urtümlichen Bilder und symbolhaften Kategorien des Denkens, die St. Augustin „Archetypen“ nennt. Dinge, die uns mit unserer aristotelisch-scholastischen Bildung allerdings fernliegen. Erst nach und nach entdecken wir heute mühsam diese Urbilder unseres Denkens und Sprechens wieder, beginnen das Symbol wieder in seiner Bedeutung zu schätzen. Die lang vernachlässigte „Semantik“ unserer Sprachelemente muß uns dazu behilflich sein. Sie ist das Wissen um die Bildung, Entwicklung und Wandlung des Sinnes im

⁶ J. F. van Oordt, *The origins of Bantu*, Capetown, 1907. — W. Wanger, *Comparative lexical study of Sumerian and Ntu („Bantu“)*, Stuttgart, 1935. — W. Wanger, *Sumerisches Sprachgut in Zulu and Ntu*, A, 1929, 551 ff.

⁷ H. Kraemer, *The christian message in a non-christian World*, London 1947, 318.

⁸ Vgl. A. Keller, *Analytische Psychologie und Religionsforschung*, Berlin 1935, 277: Feststellung, „daß die Seele eine tiefe, allen gemeinsame religiöse Anlage besitzt, von einer Dynamik bewegt wird, die in den großen Symbolen aller Religionen ihre Zeichen hinterlassen hat und einen Formen- und Bilderschatz aufbewahrt, der weithin eine überraschende Übereinstimmung enthält“. — Vgl. auch C. G. Jung, *Das Unbewußte*, 1916. — C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950. — A. Niedermeyer, *Grundriß der Pastoralmedizin*, Paderborn, 1936, I, 40 f.

⁹ Daher m. E. auch all die verunglückten, z. T. ungläublichen Deutungen afrikanischer Gottesnamen.

Worte. Da dieser Vorgang überall derselbe ist, spricht er stark für die Monogenese der Sprachen¹⁰.

Für die Erforschung dieses „Bewußtseins-Jenseits“ und seiner religiösen Symbolwelt ist die Tiefenpsychologie zuständig. Nur sie mit ihren analytischen Methoden ist fähig, den aktiven Bewußtseinswert einer religiösen Vorstellungsguppe zurückzuverfolgen bis zu ihrem altzeitlichen dynamischen Untergrund. In diesem Sinne verbindet sie die verschüttete Geisteswelt der Vorzeit mit der Gegenwart und ihren geistigen Problemen. Dieses Forschungsprinzip gilt wohl nicht nur für den Bereich der Religion und des Mythos, sondern auch für das Studium anderer psychologischen Phänomene wie Denk-Kategorien, Urbilder sprachlichen Ausdrucks, ethische Normen u. a. Diese Archetypen und die aus ihnen sich entwickelnden „Lebensanschauungen“ zeigen über die ganze Erde hin eine erstaunliche Parallelität, ja Gleichheit — eine urzeitliche, monogenetische *Theologia naturalis* für denjenigen, der nicht blind ist¹¹.

Nur so gesehen ist es möglich, von einer afrikanischen Weltanschauung zu sprechen. Überraschend einheitlich ist sie in ihren wesentlichen Zügen, obwohl das völkische Substrat anthropologisch sehr verschieden ist¹². Auch wenn man die Eigenwerte der Schichten und Kulturen herausstellt, auch wenn man mit Frobenius vom „Paideuma“¹³ oder mit Bastian von einem „Völkergedanken“ spricht, auch wenn man an die komplizierte horizontale und vertikale Schichtung denkt, so steht doch fest: Es gibt heute eine afrikanische Weltanschauung, die trotz gewisser Unterschiede in sich eine Einheit bildet¹⁴. Sie steht in denkbar schroffstem Gegensatz zur heutigen abendländischen, weist aber enge Verbindungen mit Altasien auf, auch mit dem alttestamentlichen Bereich und durch dasselbe auch mit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie.

Auf diesen Prämissen läßt sich heute schon das Bild der afrikanischen „Welt“ festlegen. Mit seiner Hilfe kann man dann über den Aufbau einer neuen Zivilisation für den Afrikaner verhandeln: einer Zivilisation, die in der Vergangenheit verankert ist und biologisch gesund weiterwachsen und sich entwickeln kann unter Einbeziehung jener Elemente der westlichen Welt, die der Wesensart des Afrikaners entsprechen, die von ihr assimiliert werden können. Und diese Lösung ist für Afrika m. E. die einzigmögliche Rettung vor Hammer und Sichel und Massenmenschentum: auf die alte Afrikanerkultur das Edelreis Christi ein-

¹⁰ A. Wadler, *Das Rätsel der Indogermanen*, Basel 1937, 146 mahnt uns: „das imaginative Element der Sprache zu erleben, wieder vorzudringen zu den Urbildern, die einst hinter den Lauten und Worten standen und vom Ur-menschen noch angeschaut werden konnten“. B. Kromer, *Die Urbildkreise der Sprache*, Z MR 2, 1939, 214—224. (Die dort angeführten philologischen Beispiele sind fehlerhaft.)

¹¹ Goethe schreibt im 3. Buch von „Dichtung und Wahrheit“: „Es bleibt höchst merkwürdig, daß die Formen des Glaubens und Aberglaubens bei allen Völkern und zu allen Zeiten immer dieselben geblieben sind.“

¹² Pygmäen-Buschmänner, Hottentotten, Bantu, Sudanesen, Niloten, Hamiten und Hamitoiden, Semiten.

¹³ Lévy-Bruhls „kollektiver Denkprozeß“ gehört ebenfalls hierher. Er ist etwas Unvergängliches, das vom Geist des Menschen Besitz ergreift und ihm auf Lebenszeit diktiert, was er zu denken und zu fühlen hat.

¹⁴ Vgl. Th. W. Danzel, *Probleme der afrikanischen Ethnographie im Lichte völker-psychol. Fragestellung*, in „Festschrift d. Hamb. Mus. f. Völkerkunde“, Hamburg 1928, 42 f.

pflanzen und dieser neuen Gemeinschaft die echten Werte abendländischer Herkunft nicht vorenthalten.

Wie steht nun die Weltkirche zu den hier angedeuteten Fragen? Die Antwort geben hunderte von Propagandaerlassen und Verfügungen, die anknüpfen an die fast zweitausendjährige missionarische Praxis der Kirche¹⁵.

Trotz der klaren prinzipiellen Stellungnahme der Kirche zu den seelischen und kulturellen Eigenwerten der zu missionierenden Völker herrschen in der Praxis leider auch heute noch viele Unklarheiten und zwiespältige Meinungen. Wenn ich mir der großen Unterschiede im riesigen afrikanischen Raum auch voll bewußt bin, so ist die Feststellung doch bitter, daß nach hundertjähriger Arbeit eine methodisch-praktische Einheit noch nicht erreicht ist. Man bedauert es als Missionar und Freund Afrikas, daß die Grundhaltung so mancher Missionare zum Volkstum der Afrikaner alles andere als einheitlich und klar ist.

Da hält sich auch heute noch die „alte Schule“ derer, die im heidnischen Volkstum nur Verirrung sehen, die da annehmen, die europäische Zivilisation mit ihrem zersetzenden Säkularismus sei eine gottgesandte Wegebereiterin für eine Christianisierung des Landes. Diese Einstellung scheint uns unfassbar schon vom rein Pädagogischen her, und doch existiert sie noch weithin¹⁶. Sie scheint auf Mangel an Einfühlungs- und Anpassungsfähigkeit, auf Ignoranz hinsichtlich der religiösen Werte im Afrikanerleben und auf einer extremen Überschätzung europäischer „Unwerte“ zu beruhen. Zu dieser „Schule“ gehören auch jene, die da annehmen, daß der Europäer mit seiner Gedankenwelt, seiner Sprache, seiner höheren Zivilisation in Bälde in Afrika doch allein maßgebend sein werde, daß alles „Afrikanische“ dem Untergang geweiht sei.

Im Gegensatz zu dem Vertreter dieser „alten Schule“ steht ein anderer missionarischer Typus, der die Dinge wesentlich anders, ungleich tiefer und psychologisch richtiger sieht. Er erblickt in den religiösen Phänomenen des Heidentums nicht den Teufel, sondern die fürsorgende Liebe des himmlischen Vaters. Er sieht in ihnen das, was die alte Kirche den „Logos spermatikos“ nannte, Reste einer Uroffenbarung, die durch alle Zeiten auch im verirrten heidnischen Herzen sich finden. Sieht in ihnen Funken, die er nur anzublasen braucht zur lichten Flamme des „Lumen Christi“. Er versucht, die Weltanschauung, die „Philosophie“ des Volkes, seine Denkprozesse zu erfassen, sucht alle wertvollen

¹⁵ Hauptquellen sind die „Collectanea“ der Propaganda. Aus der reichhaltigen Literatur erwähnen wir nur: J. Thaurin, Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat, Münster 1927. — J. B. Aufhauser, Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission, München 1932. — A. Huonder, Der Europäismus im Missionsbetrieb, Aachen 1921. — Papst Pius XII.: „Tirer parti avec charité de ce que le prochain a conçu de beau en esprit, des sentiments nobles et bons qu'il nourrit au fond de son coeur, sans l'offenser par indiscretion ou par sottise, sans altérer la virginité de sa pensée ou de son amour“. (Zit. B M, 23. 1949, 318.)

¹⁶ Vgl. den wertvollen Artikel: L. Aujoulat, Noirs et Blancs en Afrique - De la compréhension à l'amitié, B M, 20, 1946, 104—113. Dort sagt der Verfasser: „Et s'il leur plaît de s'eupéaniser? ... Libre à eux bien entendu. Mais ne nous impressions pas crier victoire, car la disparition de valeurs proprement africaines, ne représentera en fin de compte qu'une perte sèche pour l'ensemble du patrimoine humain“. (a. a. O. 110) — Vgl. dazu auch H. Dürr, Die Reinigung unserer Missions-Motive, in EMM, 95, 1951, 2—10.

Elemente einzubauen in den „Leib Christi“¹⁷. Er ist sich stets bewußt — instinktmäßig, möchte ich sagen —, daß es leicht ist, abzureißen, aber aufbauen!

Will man nun ein Volk „bekehren“, ihm eine neue Lebensanschauung geben, so muß man selbstverständlich dessen frühere Weltanschauung gründlich kennen. (Leider wollen das viele noch nicht einsehen.) Es ist eine elementare Wahrheit, daß ein solcher Wandel nie erfolgreich sein kann ohne vollständiges Umdenken beim Lehrer und beim Belehrteten, beim Missionar und beim Katechumenen. Dieses „Metanoie“ johanneischer Färbung bedeutet notwendigerweise viel mehr als nur einen rationalen Prozeß. Und wenn die Afrikamission diese „Bekehrung“ als eine überwiegend rationale, verstandesmäßig-religiöse Umstellung betrachtet und getätigt hat, so brauchen wir uns über die zahlreichen, heute schon auftretenden Alters- und Zersetzungerscheinungen in dieser jungen Kirche nicht zu wundern. Diese Umformung scheint mir größerer Tiefe zu bedürfen. Ohne Umwandlung der Sphäre des Unbewußten, das beim Kulturarmen eine noch größere Rolle spielt als bei uns, bleibt die Bekehrungsarbeit zur Hälfte ungetan. Lassen wir bei unserer Arbeit dies Gesetz missionarischer Tiefenwirkung außer acht, so kommt es zu der tiefbedauerlichen Bewußtseinspaltung, an der wohl jeder „évolué“, jeder Bekehrte heute krankt: die bewußte Welt des Menschen ist verstandesmäßig umgeformt und europäisiert worden, während die den Menschen zu tiefst beeinflussende Sphäre des kollektiven Unbewußten „heidnisch“ bli^h¹⁸.

So erklärt sich die allenthalben beobachtete Tatsache, daß auch in den besten unserer Neuchristen Gedankengänge, Gefühlswerte heidnischer Art zurückbleiben, die bei der ersten besten Gelegenheit wieder durchbrechen und das neue Leben gefährden¹⁹. So erklärt sich auch der seltsame Gegensatz zwischen der ruhigen Stabilität des unberührten Heiden und der unruhigen, revolutionären Einstellung der „évolués“, auch unter guten wirtschaftlichen Verhältnissen. So mag man auch eine weitere auffallende Zeiterscheinung in Afrika deuten: das überall auftretende Prophetentum, ein Zwitter, geboren aus zwei geistig gegensätzlichen Zivilisationen. Rein äußerliche Angleichung, wie man sie versucht hat, ohne tiefgehende geistig-religiöse Sublimierung aller vorhandenen Qualitäten einer Rasse, wird stets steril bleiben. Ein so umgepreßtes Volk wird stets schwanken zwischen dem ihm vertrauten uralten Symbol und der rationalistisch-materialistischen Alltagswirklichkeit — reif für Propheten und Agitatoren des Umsturzes²⁰.

¹⁷ Vgl. B. Kromer, Christusbotschaft an Afrikaner, Veröff. des AK. Miss.-Vereins, Wien 1937, 1—2, 14.

¹⁸ Pl. Tempels, a. a. O. schreibt darüber: „Quel missionnaire peut se déclarer pleinement satisfait du niveau spirituel de ses ouailles bantoues? Il y a quelque chose qui cloche. Il doit y avoir quelque part un défaut.“ (S. 121.) „Il faut reconnaître, lu en général, les résultats sont lamentables. Nous avons chaque jour les ressources si riches de l'âme bantoue, mais la situation générale nous force à des constatations angoissantes.“ (S. 116)

¹⁹ Diese Impedimenta nennt W. C. W. Willoughby (The soul of the Bantu, New York 1928, XXIII) sehr fein „stray seeds of former crops that the field carried“.

²⁰ Hofstra, Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen, Amsterdam 1933, 121: „Unter den primitiven Völkern treten gelegentlich Personen hervor, die ihren Stammesgenossen Offenbarungen von Geistern vermitteln, von denen sie sich besessen fühlen.“ Ihre Erlebnisse sind intensiver Art und treten oft mit einem Reform- oder Missionsgedanken auf. — W. C. Willoughby,

Um diesen Gefahren zu entgehen, genügt es nicht, einzelne art-eigene Elemente afrikanischer Sitte und Lebensart aus ihrem gewachsenen Zusammenhang zu reißen und ihnen ein christliches Gesicht zu geben. Es geht heute um viel mehr: Die gesamte Weltanschauung muß von Christus her gesehen und umgeformt werden, der „Logos spermatikos“ muß aufgehen im Logos, die Ahnung um Gott in der Erfüllung in Christus. Die ganze Weltanschauung, sage ich, die so wenige von uns je erfaßt und verstanden haben, so daß wir heute nach 100jähriger Missionsarbeit noch keine systematische Einführung in diese Schatzkammer uralten Denkens besitzen, die uns den rechten Weg zum Herzen des Afrikaners zeige. So verstehen wir vielleicht auch ein recht deutliches Wort, das Papst Pius XI. einmal gesprochen: „Basta coll' empirismo nelle missioni, fatemi dell'apostolato scientifico!“

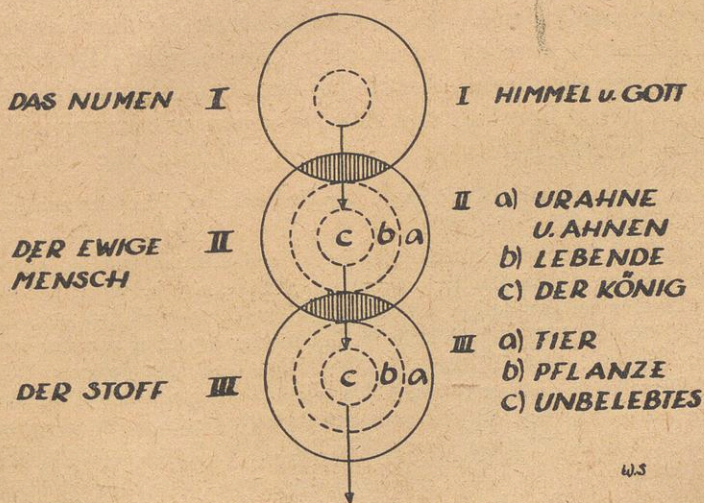
Der Missionar, der es mit diesem Leitgedanken der Kirche ernst nimmt, der sich an das Prinzip hält, keine afrikanischen Werte zu zerstören, sondern sie zu sublimieren und zu erhalten, hat einen schweren Stand. Wie oft habe ich in Afrika hören müssen: „Wie sollen wir es denn anpacken? Wir sehen die Probleme, wissen aber nicht, ob und wie sie andere schon gelöst haben. Wie sollen wir in Zweifelsfällen richtig urteilen? Im Seminar haben wir von all diesen Dingen nichts gehört.“ Ich verstehe heute gut, warum manch junger Missionar mutlos wird angesichts dieser Aufgabe, wenn er sieht, wie uns auch heute noch die elementaren Mittel fehlen für eine vereinheitlichte, tiefer gehende Missionsarbeit. Wenn er feststellt, wie jeder wieder von vorn anfangen muß, wo die vorherige Generation von Missionaren schon vor Jahrzehnten angefangen hat. Können wir uns, offen gesagt, in einer Zeit raschster Entwicklung einen solchen Dauerverlust an gutem Willen, Initiative und fortschreitender Erfahrung leisten? Können wir wirklich unsere Arbeit nicht ein wenig organisieren und rationalisieren?

Um sich in der Fülle dieser, dem Europäer wesensfremden Welt zurechtzufinden, bedarf es der Führung. Um einen Vergleich zu gebrauchen: Auch das beste Bild kann im Druck nicht wiedergegeben werden ohne das, was wir einen „Raster“ nennen. Einen solchen „Raster“ brauchen wir Abendländer auch, um die Eindrücke und Probleme der Afrikanerwelt aufzunehmen und verarbeiten zu können.

a. a. O. 112—135 „Revelation by Prophets“. — G. Padmore, Afrika unter dem Druck der Weißen, Zürich o. J., 417—421. — B. Sundkler, Bantu prophets in S. Africa, London, 1948, sowie die Bespr. dieses Buches durch D. A. Storms, B.M. 23, 1949, 318—320. — K. Schlosser, Propheten in Afrika, Braunschweig 1949.

Vor vielen Jahren schon habe ich einmal versucht, einen solchen „Raster“ für die afrikanische Geisteswelt zu schaffen²¹. Der Krieg kam unmittelbar danach, und andere Interessen standen, auch in der wissenschaftlichen Welt, im Vordergrund. Bei dem damaligen Versuch machte ich auch zudem den Fehler, diesen Versuch einer symbolhaften Darstellung linguistisch unterbauen zu wollen. An der wesentlichen Gestalt dieses „Rasters“ halte ich auch heute noch fest, weiß heute auch, daß die Ringsymbolik sehr gut dem zirkulären Denken der asiatischen wie der afrikanischen Geisteswelt entspricht. Als dann 1945 das wertvolle Buch P. Tempels herauskam²², war ich angenehm überrascht, wie weit die Grundzüge dieser Bantu-Philosophie mit der 1939 von mir versuchten Synthese übereinstimmen, die P. Tempels bestimmt nicht gekannt hat.

Urbild Kreise



²¹ Vgl. B. Kromer, Die Urbildkreise der Sprache, ZMR, 2, 1939, 214—224. — Die schwierige, noch immer nicht gelöste Aufgabe, eine einheitlich aufgebaute christliche Terminologie für Bantu-Afrika und darüber hinaus zu schaffen, wird sich kaum anders lösen lassen als unter Zugrundelegung einer systematischen Darstellung der Bantuweltanschauung. Über den augenblicklichen Stand dieser Frage vgl. W. Bühlmann, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck-Beckenried 1950.

²² Bantoe Filosofie, Antwerpen 1946. Von diesem Buche sagt S. Exc. Mgr. Tanghe, chem. Ap. Vikar von Ubangi: „Ces savantes analyses n'aient pas vu le

I. Der Symbolkreis des Himmelsgottes

Jene Zeit ist wohl endgültig vorbei, da man aus verschiedenen Ursachen und Motiven die Hochgottgestalt in der Geisteswelt der Bantuvölker noch nicht kannte oder auch nicht anerkennen wollte²³. Die beherrschende Rolle, die der Hochgottglaube in der Vergangenheit der Bantu einst gespielt haben muß, kommt dem Missionar wie dem Forscher klar zum Bewußtsein in dem Augenblick, da er mit einem Schwarzen über das Höchste Wesen spricht. Jeder, der mit Afrikanern missionarisch zu tun hat, ist überrascht, wie leicht das Brückenbauen hier ist zwischen ihrem Höchsten Wesen, wie immer es heißen mag, und dem Christengott. Es kommt einem vor — so hat es einmal ein Missionar formuliert — als wenn man dem Schwarzen eine uralte, bekannte Geschichte erzähle, die er nur halb vergessen habe²⁴. Ja, halb vergessen ist weithin im afrikanischen Raum das Wissen um den Schöpfer- und Himmelsgott. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das heutige vage Gottesbild ein Rest sei aus Zeiten klaren monotheistischen Glaubens und Denkens²⁵. Selbst in unseren Tagen noch kann man die Entwicklung verfolgen, wie die Gestalt des Hochgottes überschichtet wird, mehr und mehr, vom Ahnenkult und Ahnenglauben, wie immer mehr an die Stelle des Schöpfers seine ersten Geschöpfe, die Ur-Eltern,

jour il y a une soixantaine d'années... Que de bêtises et d'inepties auraient été épargnées". (BM, 20, 1946, 167.)

²³ Vgl. E. S. Hartland: "The most obscure and difficult question connected with the religion of the Bantu is whether they have any belief in a Supreme God, a Creator an overruling providence" (Encycl. of Religion and Ethics, Edinburgh 1909, II, 163. — J. H. Driberg, The secular aspect of ancestor worship in Africa, Suppl. J. R. A. S. 1936, 35: "The High God idea does not exist in Africa." Derselbe an anderer Stelle: "This spiritual force consists of an abstract power or natural potency, all-pervasive and definitely never regarded anthropomorphically." (Zit. in "African ideas of God" ed. E. W. Smith, London 1950) 21, (abgek. Titel: AFI).

²⁴ H. A. Junod, The life of a S. African tribe, London 1927, 449. Vgl. auch AFI, 133, 153 f.

²⁵ Vgl. auch J. J. Williams: "Our findings show that there has been a general retrogression in matters of religion and even where tribes have been polytheistic in recent years, there is often a clear indication of monotheistic belief in early years" (zit. AFI, 1). — E. Champagne, Les Noirs d'Afrique, BM, 12, 1932, 202. — K. Beth, Religion und Magie, Leipzig 1914, 227: „Der Versuch, aus dem Religionsbilde der heutigen Naturvölker auf einen möglichen früheren Stand der Religion zurückzugehen, muß mit der mächtigen Erscheinung der Degeneration rechnen... Sie (d. h. die Religion) ist überwuchert und in ihrer ursprünglichen Gestalt schwer auffindbar.“

treten²⁶. Allerdings erfaßt der Afrikaner dies Nebeneinander heterogener religiöser Elemente wohl nicht so scharf wie wir. Fragt man ihn einmal über dieses seltsame Nebeneinander von Ahnenkult, Totemismus und Monotheismus, so wird er antworten: „All dies ist vom Höchsten Wesen gewollt, all diese Dinge hat er gegeben, um dem Menschen zu helfen“²⁷. Auch sozialpolitische Elemente mögen am Niedergang des Gottesglaubens und an der wachsenden Herrschaft des Ahnenkultes mitgeholfen haben. Es ist ja kein Wunder, wenn bei sozialen und politischen Strukturverlagerungen auch die geistig-religiösen Grundlagen ins Wanken geraten und sich erst langsam, auf einer verschiedenen Ebene, beruhigen²⁸. Während unter dem Einbruch dieser Kräfte die monotheistischen Vorstellungen schwächer werden, ja sogar verschwinden können, gibt es im Völkerleben, besonders in unseren Tagen, Einflüsse, die auf die heidnische Gottesidee fördernd und sublimierend wirken, indem sie primitivere Vorstellungselemente, z. B. das Schicksals-Motiv, zurückdrängen. Kräfte, die das Gottesbild reinigen von den ihm ursprünglich anhaftenden atmosphärischen, solar lunaren, himmlischen Phänomenen²⁹. Auch die ethnische Überschichtung trägt zur Umgestaltung des Gottesbildes durch Kontrast- oder Angleichswirkung wesent-

²⁶ Vgl. hierzu P. Wüst, Die kultische Gottesverehrung der Okawangostämme, ZMR, 1940, 37—43, 264—270. Unter der Führung der Haka-Hanga drängt der Ahnenkult den Kult des Höchsten Wesens zurück. — P. Struye berichtet von demselben Vorgang im Kongo: „The aged of all the Bantu races of the North relate how all their religion had been upset. Formerly, when someone died, he went to God . . . but now they go to their ancestors under the earth“. („Some notions on the Bantu“, zit. in AFI, 91). — E. W. Smith, The idea of God among S. African tribes, in AFI, 78—134: „In our study of the southern Bantu we have found that the Supreme Being is overshadowed by the ancestral gods - is indeed pushed so far to the circumference of their thought that often his very name is forgotten, that he is confounded with the Adam of race.“ (S. 133)

²⁷ P. Tempels, a. a. O. 23.

²⁸ E. W. Smith in „AFI“, 134: „The establishment of strong states under the rule of warrior kings or statesmanlike chiefs, which followed the wars, probably strengthened the ancestral cult.“

²⁹ Hierhin gehört vor allem der Einfluß der Missionslehrfähigkeit. Von deren Einfluß auf das Weltbild des noch heidnischen Teiles des Volkes schreibt C. M. N. White: „It is defining more clearly the monotheistic outline and removing the consciousness of the oldest most primitive elements . . . There is plenty of evidence that these concepts were already built up of several strata before the first christian influences appeared on the scene to add yet a further layer to the strata.“ (C. M. N. White, The Supreme Being in the beliefs of the Balovale tribes, African Studies, 7, 1948, 35.) — Diesen in allen Missionsländern wahrnehmbaren Angleichungs- und Ausgleichungsprozeß nennt Latourette „Mass modification“. — H. Kraemer, a. a. O. 288 f.

lich bei³⁰. Aus all dem ergibt sich zur Genüge, wie schwierig es ist, ein objektives Bild der afrikanischen Hochgottgestalt zu geben, auch wenn man alle Erkenntnisse verwertet, die im Volke noch vorhanden sind, auch wenn man die Gefahr umgeht, philosophische und theologische Gedankengänge in die Gedankenwelt der Kulturarmen hineinzulesen³¹.

Fünf Begriffsgruppen verbinde ich mit diesem Kreise des Göttlichen: Himmereich und Himmelsmenschen, Gott und Mensch auf Erden, Rückzug Gottes, Gottsuchen der Menschen, Gottes Kraft als Angedenken.

Trotz aller sekundären Verschiedenheiten in der Gottesvorstellung in Folge ethnischer Übersichtung läßt sich in der Bantuwelt die Hochgottgestalt, unter welchem Namen sie auch immer auftritt, als die *Causa prima* alles Werdens und Geschehens nachweisen. Über die Erschaffung des Kosmos hat der Afrikaner, mit ganz wenigen Ausnahmen, wenig nachgedacht³². Umso intensiver hat sich sein Geist mit der Erschaffung und Beseeleung des Menschen beschäftigt: mit Ihm, dem Lebensspender, „der als Inbegriff alles Guten und Schönen seine eigene *Vis vitalis*, seinen Ka niedersendet, wo immer auf Erden sich eines jungen Menschenkindes Leib bildet“³³. In den meisten Bantusprachen drückt das Wort *kupanga* den eigentlichen Schöpferakt Gottes aus, das Erschaffen aus dem Nichts als *Causa prima* allen Seins. Von ihm fließt die *Vis vitalis*, die Lebenskraft Gottes, als ein unvergänglicher Lebensstrom durch den Urhaufen in die Menschheit (vgl. den zweiten Symbolkreis) und weiter in die „unter-menschliche“ Welt der Tiere, Pflanzen und des leblosen Stoffes (dritter Kreis).

Und nun zum „Orte“ Gottes: Ptolemäus nannte ihn „Empyreum“, das „lichthaft Brennende“. Wir nennen ihn „Himmel“. H. Baumann³⁴ definiert ihn als „ein der irdischen Welt genau entsprechendes Himmelsland, wo seit alther himmlische Wesen wohnen unter einem Gottkönig wie die Erdenbewohner“. Da Hamiten, oder sagen wir Viehzückerkulturen, primäre oder sekundäre, diese Vorstellungsreihe zweifellos mitgebracht und sie den Bantu hinterlassen haben,

³⁰ C. M. N. White, a. a. O. 35 weist besonders auf den Einfluß völkischer Übersichtungen hin, was besonders für das stark übersichtete Angolagebiet von Bedeutung ist. — Die verschiedenen Synonyme für „Gott“ im gleichen Sprachgebiet sind m. E. für die Erforschung der verschiedenen ethnischen Strata von wesentlicher Bedeutung. D. Verf.

³¹ T. Cullen Young meint, daß es in all den Jahrzehnten des Kontaktes der Europäer mit den Afrikanern noch keinem Weißen gelungen sei, eine Darstellung afrikanischer Denkart zu geben, ohne seine eigenen Ideen mit hineinzuflechten. (Zit. in A F I, 2.) — Dazu noch die Schwierigkeit, zu unterscheiden — nach Tordays Ausdruck — zwischen „hard facts and figures of speech“.

³² Eine Ausnahme machen die Yoruba-Edo und die Pangwe (Weltei-Mythe); vgl. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin 1936, 191 ff.

³³ B. Kromer, Urbildkreise a. a. O. 217. — Vgl. dazu P. Tempels a. a. O. 39. „Der Ursprung, die Erhaltung in der Existenz („subsistence“) und die Vernichtung der Dinge und Kräfte ist ausdrücklich und ausschließlich Gott allein vorbehalten.“ — Die Bantu fassen die Empfängnis als direkten Eingriff Gottes auf, der das Leben erschafft. (Vgl. Tempels a. a. O. 39.)

³⁴ H. Baumann, a. a. O. 206, 211.

dürfen wir hier ohne weiteres auf das parallellaufende asiatische Prinzip des Himmel-Erde Parallelismus hinweisen. Dort ist, wie Farbridge einmal sagt, „die sichtbare Welt nur das Zifferblatt der unsichtbaren. Alle irdischen Dinge werden betrachtet als ein schwacher Schatten der himmlischen Realität. Die Königreiche dieser Welt sind nur die vorbeihuschenden Schatten des ewigen Reiches Gottes“³⁵.

Der Himmelsgott zeugt, da er in den meisten Mythen noch keine Frau besitzt wie in späteren asiatischen Hochkulturen, „alles aus sich kraft seines Wesens als erste Ursache. Meist hat er seine so gezeugten Kinder um sich herum“³⁶. „Diese Himmelsmenschen... werden als weiße, helle, glänzende... mit langen Haaren versehene Wesen angesehen“³⁷. „Aus der Schär der Himmelskinder schickt er (Gott) am Anfang der Dinge einige herab, damit sie die Menschheit bilden“³⁸. Verglichen mit diesem Himmel, bewohnt vom Schöpfergott mit seinen ersten Geschöpfen, ist unser Himmel, „der Himmel der kopernikanischen Astronomie, leer geworden, als hätten seine Urbewohner aus ihm sich geflüchtet. Ihn erfüllen und lenken nur abstrakte Naturgesetze, physikalisch-mathematische Formeln. Der Urmenschheit dagegen erschien der Himmel nicht so verlassen und verödet, noch war er erfüllt von geistigen Wesenheiten, die dort zelteten und von dort aus die Geschehnisse... der Menschheit lenkten“³⁹. So werden Himmelsmenschen zu Urahnen der Menschheit. Das Zentrum dieser Mythenfolge liegt im südlichen Kongo, in Rhodesien und Angola und ist zweifellos vom Norden her beeinflusst⁴⁰. Vielfach verknüpft sich schon das Sündenfallmotiv mit dem Verlassen des Himmels.

Anders erscheint die Urzeit der Menschen in andern afrikanischen und asiatischen Altkulturen. Gott erscheint als Schöpfer und Bildner der ersten Menschen auf der Erde. Aus verschiedenem Stoff, meist Lehm oder Schlamm, formt er seine ersten Kinder. Ein Wortspiel — oder ist es mehr? — reiht sich, weltweit verbreitet, an diese Ursprungsgemeinschaft Erde-Mensch an, nämlich das Humus-Homo-Motiv⁴¹. Dem Lehm wird nach asiatischer wie afrikanischer Auffassung ein Agens der Belebung zugefügt: Das Blut des Schöpfers, im Kongo wie in Alt-Babylon, Speichel u. ä.⁴².

Charakteristisch für den „Paradiesbericht“ der Urkultur in Asien wie in Afrika ist die vertrauliche Nähe, in der Gott mit dem Menschen lebt. In dieser Zeit erteilt er ihnen direkt oder durch den Stammvater Vorschriften für ihr

³⁵ M. H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London 1923, 20.

³⁶ H. Baumann, a. a. O. 164.

³⁷ H. Baumann, a. a. O. 210.

³⁸ H. Baumann, a. a. O. 164.

³⁹ A. Wadler, *Germanische Urzeit*, Basel 1936, 17.

⁴⁰ Vgl. H. Baumann, a. a. O. 210, 213. Dazugehörige Kartenskizzen S. 207 und 211. — K. Meinhof, *Dichtung der Afrikaner*, Berlin 1911, 37 denkt an asiatischen Ursprung dieses Mythenkomplexes.

⁴¹ Lat.: Humus-Erde zu Homo-Mensch; Hebr.: Adamah-Erde zu Adam-Mensch; Skr.: MRD-Lehm zu MRTAH-Mensch; Samoj.: Tup, Tabe-Erde, Ton zu Tebä-Mensch; Samoj.: Tu - Ton, Erde; Bantu: e - du - Erde zu nTu - Mensch; Tope-Schmutz zu nTu(v) - Tuba - Mensch.

⁴² A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1946, 41. E. Götsberger, *Adam und Eva*, Münster 1912, 7.

religiös-sittlich-soziales Leben⁴³. Hunderte solcher Berichte aus dem „Goldenen Zeitalter“ liegen im Bantugebiet vor — ein Blick in H. Baumanns „Urzeit“ genügt. Tod und Krankheit und alles menschliche Elend kommen wie im biblischen Bericht erst mit dem „Sündenfall“ zu den Menschen. Die mit dem Sündenfall verknüpfte „Prüfung“ malt der Bantumythus in großer Breite und leuchtenden Farben aus. Ebenso reich gestaltet ist dann das Abschiednehmen Gottes von der Erde, sein Rückzug in den Himmel. Er überläßt seine Kinder den Ersterschaffenen, den Urahnern, zur Regierung. In deren Hände legt er auch die Kontrolle mancher irdischen Phänomene, wie die Beschaffung des Regens, die Sorge um die Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Pflanze. An diese urzeitliche Verordnung Gottes hält sich mit unheimlicher Logik bis heute der Afrikaner in seinem Beten, Opfern, in der Befolgung des Sittengesetzes. Gott ist ja so fern. Sollen wir ihn deshalb tadeln und als unreligiösen, gottlosen Menschen dahinstellen?

Ein ergreifendes Kapitel des afrikanischen Mythos ist der Versuch der Menschen, mit dem beleidigten, entrückten Gott wieder Verbindungen anzuknüpfen. In bildreicher Sprache wird, kindlich-naiv, dies Motiv ausgesponnen. Wie können wir Menschen einen Besuch im verlorenen Himmel zuwege bringen? Da spielt der Regenbogen als Brücke zwischen Erde und Himmel, da taucht das Himmelsleitermotiv auf. Da finden wir häufig, wie in der griechischen Mythe, das sogenannte „Strick-Motiv“⁴⁴. Auch der Spinnenfaden und die Erde-Himmel verbindende Kette spielen eine Rolle, und nicht zuletzt das Turmbaumotiv mit seinem katastrophalem Ausgang. Uraltes Himmelsheimweh.

Aber etwas ganz Wertvolles ließ Gott den Menschen dennoch auf Erden zurück, oder sandte es nachträglich vom Himmel: Jene Lebenskraft, die nach P. Tempels im Mittelpunkt allen Denkens und Handelns im Raum der Bantuvölker und wohl weit darüber hinaus steht. Jene Lebenskraft, jene schöpferische Energie, die ich mit dem elektrischen Stromkreis vergleichen möchte, die sich in allem geschöpflichen Sein als dynamischer Faktor findet. Ob man diese *Vis vitalis* nun mit den ba-Luba „bumi“ nennt oder mit den ba-Fiote

⁴³ Ansatz zur späteren Ahnen-Sanktion der Ethik? — Vgl. auch W. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und ethnologischen Urzeit, Stimmen der Zeit (StZ) 68, 295 ff.

⁴⁴ Vgl. auch „Das Tau des Großen Gottes“ im alten Akkad und „Das Goldene Tau des Zeus“ im griechischen Mythos. — W. Schmidt (Ursprung der Gottesidee, Münster 1949, VIII, 531) definiert dieses „Strick-Motiv“ so: „In der Urzeit verband Himmel und Erde ein Strick, an dem die Menschen von der Erde zum Himmel gelangen und wieder von dort zurückkehren konnten; dieser Strick wurde durch die Schuld eines bestimmten Wesens durchschnitten, und von da ab hörte diese Verbindung von Himmel und Erde auf.“ — Bei den Niloten hat diese Erde-Himmel-Verbindung die Aufgabe, altgewordenen Menschen den Zugang zum Himmel zu ermöglichen, wo sie sich stets wieder neues, jugendliches Leben holen können. (Vgl. W. Schmidt, Urspr. der Gottesidee VIII, 709.) — Bei den ba-Tonga kann man das Lied hören: „O, wie gern möchte ich ein Seil flechten und zum Himmel hinaufklettern. Dort möchte ich mich hinbegeben, um Ruhe zu finden.“ (M. Junod, The Life of a S. African Tribe, London 1927, 2 vols, II, 430.) — Vgl. auch H. Baumann, a. a. O. 209 f. — P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, 207.

„lu-Nyensu“ oder „bunsi“⁴⁵. Wenn wir in der ethnographischen und ethnologischen Literatur immer wieder die sogenannte Otiosität des Höchsten Wesens betont finden, so fragen wir uns doch heute mit Recht, ob diese Behauptung so ganz stimmt. Ein Blick in die Welt afrikanischer Spruchweisheit, meine ich, zeigt uns zur Genüge, daß dieser Hochgott dem Weltgeschehen und dem Menschenschicksal wirklich keineswegs so gleichgültig, „otios“, gegenübersteht. Für den speziellen Bereich dieser Studie, die Südwestbantu, möchte ich es jedenfalls stark bezweifeln. In bildhaft-schöner Sprache bringt, in diesem Teil der Bantuwelt wenigstens, der Schwarze seinen Glauben an die sorgende Herrschaft Gottes über die Welt und die Menschen in ergreifender Weise zum Ausdruck. Ich kann z. B. nie in den Liedern und Gebeten der Kwanjama lesen, die uns Pettinen aufgeschrieben und überliefert hat⁴⁶, ohne an die schönsten Stellen unserer Psalmen erinnert zu werden. Hier wird uns ein Gottesbild und eine Haltung dem Heiligen gegenüber gezeichnet, die wir wirklich eine Theologia naturalis nennen können⁴⁷.

II. Der Symbolkreis des Ahnenschoßes

Diesen Symbolkreis könnte man auch nennen den „Kreis des ewigen Menschen“. Er enthält — entsprechend den drei Schichten der Zeichnung — den Urahn (wohl als zweigeschlechtliches Wesen gefaßt), die Ahnen und Vorfahren (a), die Schicht der mit den Toten in Symbiose lebenden Angehörigen des Volkes und schließlich (c) den König als Inkarnation des Urahn. Wir wollen versuchen, etwas in die Geheimnisse urzeitlichen Denkens einzudringen.

Drei Tatsachen geben dem Urahn seinen besonderen Charakter, sein Gepräge: zunächst die direkte Herkunft von Gott: Er nimmt in ganz besonderer Weise, als „Erstgeborener der Geschöpfe“ an der Lebenskraft und Schöpferkraft Gottes teil, er gilt, wie alle Erstgeburt, als besonders lebensstark. Die ihm folgenden

⁴⁵ K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig 1914, 177 f. — Auch E. Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango, Stuttgart 1907, 269.

⁴⁶ Pettinen, Lieder und Rätsel der Aandonga, Zeitschr. f. Eingeb. Spr. 17, 202 ff. Pettinen, Sprichwörter der Aandonga, Zeitschr. f. Eingeb. Spr. 17, 249 ff. Pettinen, Einige Züge des Gottesbegriffes der Aandonga, Allg. Miss. Zeitschr. 1913, 552—560. — G. W. Dymond, The idea of God in Ovamboland, in A F I, 135—155.

⁴⁷ Zur grundlegenden Korrektur unserer Auffassung vom „Heiden“ vgl. Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Krailling vor München, 1950.

Geschlechter sind zunehmend schwächer als er⁴⁸. So wird er, kraftmäßig gesehen, zum Übermenschen, zum Halbgott, zum Heilbringer, zum Demiurgen, zum Riesen, zum Ogre, für spätere, lebensschwächere Generationen⁴⁹.

Selbst ein „Sohn Gottes“, ist der Urahn dann vor allem Stamvater, der an seine Nachkommen die göttliche *Vis vitalis* weiter zu geben hat. Er ist der „starke Vater“, der durch seine außergewöhnliche, gottentstammte Lebenskraft zum Begründer der Menschheit, des Volkes geworden ist. Die andern Ahnen spielen, wie P. Tempels ausführt, eine ähnliche, aber doch geringere Rolle in der Menschwerdung des Volkes, je nach der Zahl und Stärke ihrer Nachkommenschaft⁵⁰. Der Urahn ist kraft dieser seiner einzigartigen Stellung als „erster Adam“ auch derjenige, der Gottes Gesetz weiterhandet an seine Nachkommen und über dessen Beobachtung wacht. Die andern Ahnen nehmen nur, ihrer kraftmäßigen Stellung und Würde nach, an dieser Regierung im „ewigen Menschen“ teil. Sie verkörpern, soweit ich sehe, die immanenten Strukturgesetze des sozialen Lebens, sind auch dessen Sanktion. Diese Ahnenschicht schließt ein die Schicht der lebenden Mitglieder der großen diesseitig-jenseitigen Gemeinschaft. (II. b.) Die Lebenden, so lautet das ungeschriebene, ewige Gesetz, sind von den Toten abhängig, und diese hinwiederum sind angewiesen auf gewisse Leistungen der Lebenden.

Die Tatsache nun dieser innigen Wechselwirkung führt uns zu des Urahnen dritter Qualität als Kollektiv aller seiner Nachkommen und Kinder. Er ist nicht nur Wurzelgrund, er ist auch End- und Zielpunkt alles menschlichen Lebens und geschöpflichen Seins. Zu ihm kehren alle zurück, die seinen Lenden entsprossen, er ist ihr großes „Zusammen“. Dies ist das einzig Wirkliche, Bleibende, während das Individuum nur eine vorüberhuschende Erscheinungsform ist. Diesem Ahnensymbol scheint mir im biblischen Sprachgebrauch der „Schoß Abrahams“ zu entsprechen. Wo dieses Reich lokalisiert wird, im cölären oder dithonischen Raum oder irgendwo in einem fremden Winkel der Erde, tut an sich nichts zur Sache⁵¹. So fremd uns Europäern auch dieses Symbol des „Ahnenschoßes“ erscheint, so ist doch ein wundervoller Gedanke in ihm eingebettet: Der erste Mensch, der „ewige Mensch“ in seiner gottstarken Jugend, der seine gottentstammte Lebenskraft hineinströmen läßt in Millionen seiner Kinder, die er dann, nach kurzem Auftreten auf der irdischen Bühne, wieder für immer in die Arme schließt. Versuchen wir einmal, von hier aus an die großen, zentralen Geheimnisse unseres Glaubens heranzutreten: *Corpus Christi mysti-*

⁴⁸ Vgl. dazu Kap. 5 und 6 der Genesis, wo von der schwindenden Lebenskraft und Lebensdauer der Geschlechter die Rede ist.

⁴⁹ „Die mittelalterliche Kirche setzt die Stammeltern durch unbekannte Autorität in den Heiligenkalender.“ (B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1917, 292.)

⁵⁰ Hier liegt wohl auch die Wurzel der weitverbreiteten Furchtkomplexe, ohne Nachkommen zu sterben. Das „Seelenheil“ hängt von einer möglichst zahlreichen Nachkommenschaft ab.

⁵¹ In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, daß der Jok der Niloten sowohl die Rolle eines Hochgottes spielt, wie auch das Kollektiv der Totengeister darstellt (R. Mohr, A. 45, 1950, 893).

cum und Communion Sanctorum⁵². Das in diesem „Ahnenschoß“ sich abspielende Leben, den Kräfteaustausch, scheint mir P. Tempels gut erfaßt zu haben⁵³. Er sagt: „Wir kennen diese Interaktionen nur im ontologischen Verhältnis Gott-Mensch, der Afrikaner aber sieht tiefer und erkennt ein solches als auch zwischen allen Kreaturen bestehend.“ Die Kenntnis und Auswertung dieser Kraftfelder und ihrer Auswirkungen bildet nach Tempels die „afrikanische Philosophie“, die Lebensweisheit des Afrikaners. Sie sei gar nicht so leicht zu erwerben, denn die Kräfte des Universums glichen einem Spinnennetz: man könne keinen einzelnen Faden dieses Netzes berühren ohne das ganze Gewebe zu erschüttern⁵⁴.

Im Zentrum dieser Symbiose von Lebenden und Toten, des „Ahnenschoßes“, steht die Inkarnation des Urahnen, der K ö n i g (auf der Zeichnung ist es II. C.). Trotz vieler, auf ethnischer Überschichtung beruhenden Unterschiede⁵⁵ kann man etwa folgendes sagen: „Der König ist Vater seines Landes und Volkes, dessen Vertreter gegenüber den Himmlischen, ein Halbgott, den niemand leibliche Bedürfnisse befriedigen sehen durfte, der übrigens seine Untertanen mit Regen zu versorgen hatte. Als mächtige Mitregentin stand ihm die Makunda zur Seite.“ Diese Mitregentin spielte auch im Lunda-Luba-Reich eine große Rolle: dort war sie „Luko-kescha“ genannt, d. h. „Herrscher-Weib“ und spielte kulturhistorisch eine interessante Rolle⁵⁶. Hier steht der „Gottkönig“ in dem hohen Sinne, ein höchstes Symbol zu schaffen, zunächst als völlig makelloser Mensch edelster Zucht und Art gewählt vor uns. Er erlebt dann eine Machtausstattung göttlichen Gepräges, lebt mit seinem Hofe nach den Regeln eines irdisch-kosmischen Weihespiels, um endlich sein Dasein in ungeschwächter Lebenskraft zu beenden, indem er sich von seinem Nachfolger töten läßt⁵⁷.

Daß die Vorstellung von der *Vis vitalis* Gottes in diesem Ideenkomplex die beherrschende Rolle spielt, liegt wohl klar zutage. H. C. Decker sagt darüber: „Der jeweilige König ist der lebende Ausdruck eines kontinuierlich fortwirkenden göttlichen Prinzips, das mit dem göttlichen Urahnen seinen Anfang nimmt und im Unendlichen verläuft. Dieser königliche Ahne, bisweilen auch als Urmensch . . . aufgefaßt, gilt als Spender des ersten Feuers, das nicht verlöschen darf,

⁵² B. Kromer, Urbildkreise a. a. O. 218.

⁵³ P. Tempels, a. a. O. 39/41.

⁵⁴ P. Tempels, a. a. O. 5, 41.

⁵⁵ Der Einfluß der Rhodesischen Hochkultur macht sich durch ganz Angola hindurch noch heute stark bemerkbar, sie brachte diese Kulturelemente, die das Gottkönigtum und den „heiligen Königsmord“ umgeben. — P. Tempels, a. a. O. 42: „L'ainé de la tribu est le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance, source de la vie intense influençant la vie de ses gens et même de toutes les forces animales, végétales ou inorganiques qui existent sur son fonds, pour le bénéfice de ses gens.“ (Zit. B M, 20, 1946, 169.)

⁵⁶ E. Peschuel-Loesche, a. a. O. 185. — H. C. Decker, Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet, Zeitschr. f. Ethnologie, 1939, 229—293. Bes. Der König ein Gott (262—273) und Die Frauen um den göttlichen König (273—281).

⁵⁷ L. Ziegler, Überlieferung, Leipzig 1936, 90—94. — L. Frobenius, Erythräa. Berlin 1931, 222—226. — L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Zürich 1933, 153—190 („Welt und Mensch“). — H. C. Decker, a. a. O. 262. — Vgl. auch die Insignien der M. A. Kaiserkrönung: Blauer, sternbestickter Mantel als Symbol des Himmels und Reichsapfel als Symbol der Weltherrschaft.

solange der König lebt. Seine hl. Flamme ist, wie der König selbst, Symbol für das Wohlergehen des gesamten Volkes“⁵⁸.

Mit seinem Tode erlöschen alle Feuer des Landes, ein rechtloses Interregnum (der König, das personifizierte Recht, ist ja tot) beginnt, bis der neue König in einem symbolischen Akt das neue Feuer erzeugt, dessen symbolische Annahme durch das Volk Loyalität dem neuen Herrscher gegenüber bedeutet... Wenn auch heute im zerfallenden Dorfkönigtum von der einstigen Größe des Gottkönigs sich nur Spuren erhalten haben⁵⁹, so ist doch immer noch die Erinnerung wach an die große Vergangenheit, ehe der weiße Eroberer kam.

Um die Rolle des Königs im afrikanischen Volk zu verstehen, müssen wir die grundlegende Struktur der Volksgemeinschaft verstehen. Über das afrikanische Sozialgefüge in sich und in seinem Verhältnis zum Individuum ist viel geschrieben worden, aber oft genug ohne tieferes Verständnis der zugrunde liegenden Weltanschauung. Man hat das Wort „Kollektivismus“ häufig gebraucht, um diese urtümliche Lebensform zu kennzeichnen. Hofstra⁶⁰ versteht unter diesem afrikanischen Kollektivismus „ein weitgehendes Zurücktreten der persönlichen Selbständigkeit, ein starkes Eingebettetsein im Gruppenleben, einen fest geregelten Ablauf der sozialen Prozesse ohne individuelle Variation“. Unter „Individualismus“ wollen wir mit Hofstra verstehen „eine relative Selbständigkeit des Einzelwesens in psychischer und besonders in sozialer Hinsicht, eine Atomisierung der Gesellschaft, ein Losgelöstsein des Individuums vom Gruppenverband“⁶¹. In unserer Beurteilung und der Vergleichung unseres Sozialsystems mit dem der Bantu haben wir vielleicht die Gegensätze zu scharf gesehen, haben unsere Gesellschaftsform zu individualistisch, die der Afrikaner zu kollektivistisch aufgefaßt. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. Hofstra hat mit seiner Zusammenschau des Verhältnisses Individuum-Gemeinschaft wohl das Rechte getroffen, wenn er schreibt: „Im normalen Gruppenleben hat das Individuum zahlreiche Gelegenheiten, sich von seinen Gruppengenossen zu unterscheiden und sich selbständig zu verhalten. Nicht jedes Verhalten ist durch feste Regeln „gebunden“ und festgelegt. Am meisten tritt das Individuelle bei den politischen und religiösen Führern hervor“⁶². Es ist noch nicht lange her, daß Lévy-Bruhls Auffassungen über afrikanisches Geistesleben und Gesellschaftsform die Führung hatten; heute sieht man doch ein, daß er stark, wenigstens in seiner Psychologie der Primi-

⁵⁸ H. C. Decker, a. a. O. 262. — E. Pechuel-Loesche, a. a. O. 184 f.

⁵⁹ W. C. Willoughby, a. a. O. 290—296 (hl. Feuer), 413 f. (Gottescharakter des Königs). — Lüssmann, Einige Sitten und Gebräuche der Basuto, Neue allgem. Miss.-Zeitschr. 1928, 109: Die Eingeborenen sagen: „Der Häuptling ist der Segen.“ — D. W. T. Shropshire, The Church and primitive Peoples, London 1938, 263—265 (hl. Feuer).

⁶⁰ Hofstra a. a. O. 17.

⁶¹ In diesem Sinne ist der eingangs öfters benutzte Ausdruck „évolué“ zu fassen.

⁶² Hofstra a. a. O. 208. — Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch W. Beck, Das Individuum bei den Australiern, Leipzig 1924, 28 f. — Vgl. auch D. Westermann, Der Afrikaner heute und morgen, Essen 1937, 1, 165—178. — P. Tempels a. a. O. 77. — Zum rechten Verhältnis dieser Fragen vgl. H. Beukes, Der Häuptling in der Gesellschaft der Süd-, Ost- und Zentralbantuvölker, Dissertation, Hamburg 1931, (Der Ältestenrat als demokratisches, machtinschränkendes Element, S. 21.) — Wilde, Schwarz und Weiß, Berlin 1913, 108. — Th. Ohm, Gemeinschaft und Mission in Afrika, Z M 25, 1935, 130—148 (bes. 132 f.).

tiven, in die Irre gegangen ist. Man sieht, wie vorsichtig man mit derartigen Urteilen über die Kulturarmen sein muß, da es uns schwer fällt, die fremdrassige Welt- und Denkordnung richtig zu erfassen, und da noch mancher europäische Forscher von den Wunschträumen seiner evolutionistischen Erziehung beeinflußt ist⁶³.

Der König ist, als Nachfolger der Urahnen, Wächter über die Stammesethik, die sittlich gebundene Sozialordnung. Wir sind uns wohl darüber klar, daß bei den sogenannten Kulturarmen „die althergebrachte Ordnung von der Gottheit abgeleitet wird“⁶⁴, daß die Ahnengeister über sie wachen und daß direkte starke Erschütterungen des menschlichen Lebens oder der Fruchtbarkeit des Landes... Folgen einer Abweichung wären“⁶⁵. Die bei uns radikal getrennten Gebiete des Religiösen und des technisch Nützlichen fließen beim Afrikaner zusammen mit anderen ethischen Verhaltensgeboten in einen Sammelbegriff, „die Sitte“, für den Mosbacher das Wort „heilsam“ geprägt hat⁶⁶. Ihm steht der gleichgerichtete negative Begriff des „Tabu“ gegenüber⁶⁷. Als „Sünde“ können wir so bestimmen „Die Abweichung von dem, was die Ahnen als ‚heilsam‘ empfunden haben“.

Noch besser und gründlicher fassen wir die Frage der afrikanischen Ethik und ihrer Norm von der ontologischen Seite der Welt-

⁶³ L. Lévy-Bruhl ist stark vom Positivismus August Comte's und von Durkheim beeinflußt, hat sich viel mit dem Kollektivismus der „Primitiven“ beschäftigt. (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1922 (7. Aufl.) — *La mentalité primitive*, Paris 1927. — *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927 u. a. — Trotz aller Comte'schen Einflüsse zeigen sich in seiner Einschätzung des Kulturarmen auch grundlegende Unterschiede gegenüber der Schule A. Comte's, dessen Idee vom „caractère identique de tous les hommes“ er seine These der „hétérogénéité radicale de la mentalité civilisée et de la mentalité non-civilisée“ gegenüberstellt. (Vgl. hierzu auch R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris 1927, 25 f., 29—33.) — Der in unserm Zusammenhang wichtigste Gedanke Comte's scheint mir zu sein seine enge Verbindung zwischen Biologie und Soziologie. Vgl. A. Comte, *Die Soziologie — die positive Philosophie im Auszug*. (Herausgegeben von F. Blaschke), Leipzig 1933, 32: „Daß auf das Ganze der Biologie der Ausgangspunkt der Soziologie gegründet werden muß, ist klar.“

L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927, 29: „Zwischen dem Ich des Primitiven und seinem Nicht-Ich ist so gut wie keine Grenze.“ — Dazu P. Trilles: „Die organisierte Gemeinschaft ist das eigentliche Wesen, das allein wirkliche Existenz hat.“ (Zit. Lévy-Bruhl a. a. O. 307.) — Siehe auch K. T. Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914, 19 f., 30 f.

⁶⁴ D. Westermann unterscheidet: „Gott ist wohl die Quelle des sittlichen Gesetzes, aber nicht des sittlichen Tuns.“ (Zit. in K. T. Preuß, *Die Hochgottidee bei den Naturvölkern*, Africa (A F) 4, 1931, 295). — W. C. Willoughby a. a. O. 381—394. — P. Tempels a. a. O. 77.

⁶⁵ Mosbacher, *Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker*, Baessler Archiv (B A) 1934, 3.

⁶⁶ Mosbacher, a. a. O. 3.

⁶⁷ Dinge, die den Stempel einer höheren Macht tragen, die „gestempelt“ sind und deshalb nicht berührt, getan oder benützt werden dürfen. Name der schon in der Urkultur vorzukommen scheint.

anschauung her, wie Tempels das betont⁶⁸. Nach P. Tempels ist ja der Kosmos streng hierarchisch, dem Grad der Lebenskraft nach, gegliedert. Aus diesen biologisch-ontologischen Strukturgesetzen der Welt der drei Symbolkreise ergibt sich eine ontologisch bedingte natürliche Ethik. Die „Sünde“ entsteht infolge einer Nichtbeobachtung (auch einer unbewußten) dieser Kräftestruktur. Gut, schön, heilsam, wahr sind für den Afrikaner noch ontologisch verankerte Größen. Diesen Begriff der Weltordnung und der Rangordnung aller Kräfte und die daraus sich ergebende Sitten- und Sozialordnung sollte man eigentlich einmal vergleichen mit dem analogen Weltordnungsbegriff Asiens und Europas⁶⁹.

Es erübrigt sich wohl, den stark stoffhaften Charakter der „Sünde“ zu betonen. Die Sündentilgung erfolgt ja, wie bekannt, durch leicht deutbare Symbolhandlungen des Austreibens, Fortblasens und Fortwerfens; sie wird bewerkstelligt durch Abwaschen oder Übertragung auf stoffliche oder tierische, ja selbst menschliche Stellvertreter⁷⁰.

Der kollektive Charakter der „Sünde“ ist ebenfalls offenkundig im Sinne der Gemeinschaftshaftung für eine von einem Einzelwesen begangene Verfehlung: eine kollektive Haftung, wie sie ja wieder in unserer „hochentwickelten“ Zivilisation beliebt wird, die gleich-

⁶⁸ P. Tempels a. a. O. 78: „Comme tous les primitifs, les Bantous se tournent vers leurs concepts philosophiques, et vers leur théodicée, pour dégager des principes immuables et transcendants, selon lesquelles ils déterminent qu'un acte est bon ou mauvais, conforme ou non à l'ordre vitale des choses.“

⁶⁹ Vgl. die seinsmäßig-ontologisch-ethischen Grundlagen dieses Begriffes der Rangordnung der Kräfte und des Seins mit der ursprünglichen Bedeutung des „Tao“ der Chinesen, dem Rta des Inders, dem „Kettu“recht Babyloniens und dem on-Gedi oder on-Kedi Begriff u. ä. bei den Bantu. Zur Verbindung „Kettu“-„Rta“ und dem analogen indischen „Satya“ vgl. J. v. Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens, Erlangen 1924, 136. Zur Verbindung „Rta“-„Tao“ vgl. Negelein a. a. O. 106. Zur Verb. „Tao“ mit dem „Ordo“-Begriff als kosmologischem Axiom im Weltbild des Aquinaten vgl. H. Kösters, Die Ordnung im Weltbild des Konfuzius und des hl. Thomas von Aquin, Z M 25, 1935, 106—130. — Diese ontologische Ethik läßt sich so zusammenfassen: „Gut ist alles, worauf man sich verlassen kann, was der Erwartung gemäß in Welt und Menschenleben eintritt, was wahr, was real ist oder wird. Aus dem Begriff der Realität fließen also die ethischen Qualitäten.“ (v Negelein, a. a. O. 16 f., 25, 101, 107.) — Eine interessante Parallele bieten Shakespeares Meisterdramen, wo kein König stirbt oder entthront wird, ohne daß es zu einer Revolution in der Natur kommt. Die Weltordnung in Natur und Menschenleben läuft parallel ab. — (Vgl. auch J. v. Negelein, a. a. O. 12, 16 u. a.)

⁷⁰ W. C. Willoughby (a. a. O. 9. 398) meint, das stellvertretende blutige Opfer sei den Bantu wesensfremd. Ich bezweifle das. — W. T. Shropshire, a. a. O. 343 (Opfer und Sündenbekenntnis). W. D. Hambly, The Ovimbundu of Angola, Chicago 1934. (Sündenbock, S. 118, 285, 327). — Mosbacher, a. a. O. 20—27.

zeitig für eine andere kollektive Haftung, die der Erbsünde, kein Verständnis mehr aufbringt.

Aus dem Gesagten mag die Struktur des „Ahnenkreises“, dieser Symbiose des Urahnens, der Ahnen und der Lebenden mit ihrem Herrscher an der Spitze und ihrem biologischen Grundgesetz der gegenseitigen Haftung, ihrer ontologischen Ethik klar geworden sein. Es mag uns auch schon die Anknüpfungswerte für missionarische Arbeit ahnen lassen, Werte, nach denen wir im abendländischen Raum heute vergeblich suchen. Und nun noch einen kurzen Blick hinein in den dritten Bildkreis.

III. Der Symbolkreis des „Unter-Menschlichen“

Wir können ihn auch den Bildkreis der „Materie“ nennen im Gegensatz zum obersten Symbolkreis, dem des „Numen“, des Göttlichen. Es handelt sich um den Kreis, der alle jene Wesen umfaßt, die ihrer *Vis vitalis* nach rangmäßig unter dem Vollmenschen stehen. („*Les êtres inférieures*“ nennt sie P. Tempels.) Drei Schichten unterscheide ich auch in diesem Kreis. Die erste versinnbildlicht das animalische Leben und umfaßt das Tier und den jungen, noch nicht reifen Menschen (solange er noch nicht die Jugend- oder Initiationsfeier mitgemacht hat). Wie oft habe ich in Afrika das Wort gehört: „Dieses Kind da — o, es hat noch keine Seele.“ — Wenn auch das animalische Leben schon vorhanden ist, zum Vollmenschen wird das Kind erst durch den Kreis jener Riten, die ihn aus dem Bezirk des rein Animalischen herausheben und es im Ahnenschloß, im Ahnen wiedergeboren werden lassen⁷¹. Diese Jugendweihe mit ihrem Mysterium des Sterbens des „Unreifen“, Tierischen und des Wiedergeborenwerdens zu vollkommenem menschlichen Leben, das Eingliedertwerden in den „ewigen Menschen“, erhebt den „Eingeweihten“ in die Gemeinschaft des Ahnenschloßes. Damit erhält

⁷¹ Es ist interessant festzustellen, daß diese Unterscheidung zwischen dem Stadium der „unvollkommenen“ Vor-Pubertätszeit und dem mündigen Reifealter auch im asiatischen Raum eine bedeutende Rolle spielt: Vgl. z. B. die Hagar-geschichte des A. T. und ihre Anwendung im N. T., vgl. auch (Eph. 4, 12) den paulinischen Ausdruck vom „Reifealter Christi“. — Linguistische Spuren dieses bedeutsamen Unterschieds finden wir heute noch in den Japhetitisprachen des Kaukasus und wahrscheinlich weit darüber hinaus. (Die karthwelische Gruppe ist davon ausgenommen.) A. Dirr gibt folgende Klassenordnung in diesen Sprachen an: Belebte und unbelebte Wesen. Die ersteren sind wieder eingeteilt in vernünftige und vernunftlose Wesen und beide wieder in „reife“ und „unreife“. Diese Rangklassen sind durch Präfixe und Suffixe gekennzeichnet und haben sich, wenigstens teilweise, in den hamitischen und semitischen Sprachen erhalten; vgl. A. Trombetti, *Elementi di Glottologia*, Bologna 1923, 130 f.

er auch das Recht und die Pflicht, seine eigene, durch den Ahnen von Gott überkommene Lebenskraft zeugend im großen Kreislauf des Lebens weiterzugeben. Solange er noch nicht „mündig“ ist, kann davon rechtlich noch keine Rede sein⁷². P. Tempels hat m. E. die entscheidende Bedeutung der Jugendweihe nicht genügend betont.

Die zweite Schicht des dritten Kreises (III, b) stellt die Pflanzenwelt und ihre Kräfte dar. Die Sprachen aller Zeiten und die Mysterien aller Völker wissen um die Analogie von Mensch und Pflanze, kennen den Parallelismus ihres gleichen Wachstums und ihres Verfalles. Hierhin gehören unsere „Stammbäume“, der hl. Baum des Lebens und ungezählte andere Motive der Mythologie, des Kultes und der Sprache⁷³. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier und Pflanze sind verschiebbar, ein Gedanke der auch dem modernen Wissenschaftler nicht unsympathisch sein dürfte, sind doch auch für den Naturwissenschaftler und Biologen die genauen Grenzen zwischen den Seinstufen alles andere als klar und eindeutig. Wertvoll ist in diesem Zusammenhang die Feststellung P. Tempels über die Seinsaufgabe dieses Kreises hinsichtlich des Menschen. Die gesamte vernunftlose Welt, die zu diesem Symbolkreis gehört, hat die einzige Aufgabe, dem Menschen zu dienen, oder wie er es ausdrückt, des Menschen Lebenskraft zu verstärken⁷⁴.

Diese drei ineinander verflochtenen Lebenskreise sind ontologisch mit all dem in ihnen wirksamen Kräftespiel eine große Einheit, eine „biologische Ordnung“ im Sinne A. Comte's. Sie bilden des Afrikaners Weltanschauung oder wenigstens deren Rahmen, in den sich hundert andere Einzelmotive seiner Geistes- und Sozialwelt einbauen lassen, ja vielfach erst von dort her ihre Deutung finden. Kennt man diesen psychologischen Hintergrund nicht, wird

⁷² A. E. Jensen, Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern, Stuttgart 1933. — L. Walk, Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme, Anthr. 23, 1928, 861—966. — L. Walk, Initiation, LexThK, V, 400 f. — Th. Ohm, Die Afrikamission und die Beschneidung, ZM 24, 1934, 94 f.

⁷³ Vgl. auch J. v. Negelein, a. a. O. 60—65 über asiatische Parallelen zum Verhältnis Mensch-Tier-Pflanze. — Auch A. Comte redet von einer „hiérarchie animale“. Er ist der Meinung, daß Mensch und Tier in einer durchgehenden Rangordnung stehen, die aber noch nicht wie bei Haeckel eine einheitliche Entwicklungsreihe darstellt. (Vgl. A. Comte-Blaschke, a. a. O. 534, Anm. 70.)

⁷⁴ P. Tempels, a. a. O. 31: „Sie alle (d. h. Tiere und Pflanzen) haben die gemeinsame Aufgabe, irgendwie die *Vis vitalis* des höchsten und stärksten Geschöpfes zu verstärken und ihr zu dienen, der des Menschen.“ Wir anerkennen ein ontologisches Kräftespiel nur zwischen Gott und Mensch, der Afrikaner erfährt solche ontologisch-biologische Verbindungen als zwischen allen Geschöpfen existierend. (Vgl. auch S. 39.)

man vor hundert Rätseln stehen bleiben. Auf die große Bedeutung für missionarisches Lehren und Erziehen brauche ich nicht noch besonders hinzuweisen. Die sich aus ihr ergebenden ungezählten Analogien zwischen dieser Geisteswelt als „Schöpfungsordnung“ und den Grundwahrheiten der „Erlösungsordnung“ sind evident.

Diesen Spuren Gottes und seiner Weisheit im Menschengeste und in den Menschheitserinnerungen nachzugehen, ist köstliche Aufgabe. Anziehend und notwendig zugleich für den Boten Gottes draußen unter den Heiden. Gottes Gedanken in den ihm anvertrauten Seelen noch einmal durchzudenken, um sie in christlicher Form ihnen zu verdolmetschen. Ist ja sein Ziel nicht geistiger Umbruch, nicht Umgestaltung nach artfremdem Denken und Empfinden, sondern Erfüllung und Sublimierung arteigener Lebensweisheit des ihm zugewiesenen Volkes. Nur eine so erfaßte und getätigte Missionsarbeit ist ein wirklicher, sich selbst verleugnender Liebesdienst am suchenden Bruder. Nur so werden in einem für Christus gewonnenen Volk all seine besonderen Gaben und Werke wach, die in einer wahren Weltkirche zusammenklingen sollen zu einer gewaltigen Symphonie. Nur auf diesem Wege wird die tiefreligiöse Anlage der Afrikaner reifen, die, nach einem Worte Toynbees, vielleicht einmal berufen sein werden, die kalte, graue Asche des Christentums im Abendland wieder zur göttlichen Flamme zu entfachen, die Toten zum Leben zu erwecken.

Buddha und Jesus nach ihren ältesten Darstellungen in der Kunst

Von Univ.-Prof. D. Dr. Aufhauser, München

II

In ähnlicher paralleler Entwicklung wie beim Buddha-Bilde erfolgte die Ausgestaltung des Christusbildes. Bei der innigeren Vertrautheit unserer Leser mit dem Wandel des Christusbildes im Laufe der Jahrhunderte genügt eine mehr skizzenhafte Darstellung. Die Urchristenheit war von einer so tiefen Ehrfurcht und Scheu vor dem Kyrios ergriffen, daß sie zunächst nicht wagte, den Herrn selbst darzustellen. Diese heilige Ergriffenheit der Person Christi gegenüber beherrschte auch die Arkan-Disziplin. Schon seit dem ersten bis zweiten Jahrhundert nachweisbar, suchte sie bis ins fünfte Jahrhundert hinein das Heilige, Numinöse, die Mysterien (Eucharistie u. andere Sakramente, die Glaubenslehren