

DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN IN AFRIKA

Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche

von Richard Mohr

Im Wintersemester 1970/71 lag der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München eine Dissertation aus dem Missions- und Religionswissenschaftlichen Seminar vor, auf Grund deren der Verfasser HANS HÄSELBARTH zum *doctor theol.* promoviert wurde. Diese Dissertation ist 1972 mit leichten Kürzungen und Überarbeitungen im letzten Kapitel als Buch im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn erschienen und trägt den Titel: „*Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal*“*.

Der Inhalt dieses Buches geht weit über das hinaus, was der Titel verspricht, und regt so viele Fragen und Überlegungen an sowohl ethnologischer wie religionswissenschaftlicher Art, daß es berechtigt erscheint, sich damit breiter auseinanderzusetzen, als das im Rahmen einer normalen Besprechung möglich wäre.

Die Aufgabe, an die Vf. sich nach seinen eigenen Worten mit dieser Untersuchung wissenschaftlich wagt, nennt HÄSELBARTH eine neue Aufgabe, und er formuliert sie so, daß er von einem sowohl geographisch wie thematisch begrenzten Erfahrungsbereich aus geordnete Themen der afrikanischen Religionen erkennen lassen will. Geographisch beschränkt sich der Bereich der untersuchten Fakten auf die *M a m a b o l o*. Das ist eine kleine Gruppe — H. spricht von einer erweiterten Sippengemeinschaft — unter den Nordsotho von Transvaal. Thematisch gesehen, geht es um das Leben angesichts des Todes, wie es diese Mamabolo sehen. Von dieser beträchtlich kleinen Basis aus will Vf. versuchen, geordnete Themen der afrikanischen Religionen erkennen zu lassen.

Es geht also tatsächlich um mehr, als um die Auferstehung der Toten. Es geht um den gesamten Vorstellungskomplex um den Tod, den Vf. aus dem Totenritual der Mamabolo zu eruieren sucht. Wenn H. weiterhin seine Erkenntnisse aus dem Material gewinnt, das er bei der kleinen Gruppe in Nordtransvaal gesammelt hat, dann erhebt sich die Frage, ob die Formulierung „in Afrika“ im Titel des Buches methodisch zu verantworten ist. Nur zu oft wird in Publikationen von „Afrika“ gesprochen, obwohl der betreffende Verfasser nur ein kleines Gebiet dieses gewaltigen Erdteiles mit seinen so verschiedenen Rassen, Völkern, Sprachen, Kulturen und Religionen kennt, sich aber doch für berechtigt hält, von seinem Erfahrungsgebiete aus für den ganzen Erdteil zu sprechen. Das Wort *Afrika* bezeichnet lediglich eine geographische Einheit, nichts mehr. So ist auch „der Afrikaner“ eine politisch verkrampfte Fiktion, die von Nichtafrikanern konzipiert ist, mit der allerdings bei dem heute so beliebten,

* (= Missionswissenschaftliche Forschungen, 8), 275 S., kart. DM 38,—

vereinfachenden und oberflächlichen Blockdenken auch unter schwarzen Europäern in Afrika gern gearbeitet wird, das aber nichtsdestoweniger Fiktion, mißglückte Klischeevorstellung bleibt.

Auch H. weiß, daß auf dem Gebiete der Religion, mit dem er sich beschäftigt, in Afrika große Unterschiede bestehen. Trotzdem möchte er doch gewisse allgemeine Themen der afrikanischen Religionen herausstellen. Dazu genügt allerdings nicht, daß er gelegentlich auf Parallelen in anderen Teilen Afrikas hinweist. Dazu müßte vielmehr eine gründliche Untersuchung der betreffenden Themen in allen afrikanischen Religionen angestellt werden, und vor allem, was Autor nicht tut, eine historisch orientierte Untersuchung. Es kommt hinzu, daß die aufgezeigten Parallelen nicht auf Afrika eingeschränkt sind. Sie scheinen vielmehr Elemente einer allgemeinen menschlichen Religion darzustellen, über deren Ursprung wir nichts aussagen können, auf Grund deren aber theologisch die Frage nach einer Uroffenbarung zwar nicht gelöst, aber doch vielleicht fruchtbar erörtert werden könnte.

Leider versucht heute auch die Theologie vielfach, sich dem Modetrend der Geisteswissenschaften anzuschließen, durch Betonung soziologischer und psychologischer Gesichtspunkte im Fahrwasser einer naturwissenschaftlich orientierten Soziologie zu segeln. Der Religionswissenschaftler, der historisch arbeitet, wird zunächst das Individuell-Konkrete sorgfältig untersuchen, um erst dann zu Verallgemeinerungen im Begrifflichen wie im Thematischen zu gelangen. Es ist nicht einzusehen, warum dadurch die Religionsethnologie, wie H. befürchtet, im Ethnographischen steckenbleiben oder dadurch ein gewisser Formalismus gefördert werden sollte (16). Abweisen aber muß m. E. ein Ethnologe auch, was der Verfasser in diesem Zusammenhang weiter erklärt: „Zudem kommt diese Methode (H. meint damit, die Stammesgruppen nach regionalen Gesichtspunkten und Eigenarten zu analysieren) dem einheimischen Stammesdenken und der herrschenden Politik der getrennten Entwicklung Südafrikas zu sehr entgegen.“ Wer sich nicht der angelsächsischen *Social Anthropology* verschrieben hat und wer die Politik einer Vermassung und Nivellierung der menschlichen Kulturen und der Manipulierung des Menschen im Interesse von Sachwerten ablehnt, der wird im Gegenteil dieses einheimische und heute wieder zunehmende Stammesdenken in Afrika begrüßenswert finden. So weit afrikanisches Denken und Streben nicht westlich verbildet ist, richtet es sich, wenigstens in Schwarzafrika, auf ein enges Zusammenleben in kleinen, geschlossenen Gruppen mit selbständiger, unabhängiger Gruppen-, nicht Weltwirtschaft, und stammeseigenen Sitten und Bräuchen. Großräumige Staaten sind in Schwarzafrika nur unter fremden Einflüssen entstanden. Solche politischen Gebilde wirken sich mehr zum Schaden als zum Nutzen der freien Entfaltung des Individuums wie der sozialen Gruppen aus. Das gilt auch für die heutigen Staaten. Sie tragen in Afrika nichts Afrikanisches zur Schau, sondern sind Nachäffungen der alten Kolonialstaaten der Weißen mit denselben unnatürlichen Grenzen, mit viel

aufgeblasener Großmannssucht, mit Uniformen, Orden, Sternen und viel, viel Waffen, die ihnen die Weißen gegen gute Bezahlung liefern.

Leider hat auch die Mission im allgemeinen mit dem Stammesbewußtsein der Afrikaner zu wenig Rechnung gehalten und dadurch wenigstens indirekt, teilweise aber auch direkt und bewußt, zur Entwurzelung und Proletarisierung der schwarzen Menschen besonders in den städtischen Siedlungen beigetragen. Namentlich ist das mit den besten Absichten durch den europäisch orientierten und organisierten Schul- und Internatsbetrieb geschehen, dessen Früchte sich heute innerhalb der sogen. afrikanischen Elite nur zu sehr, nicht immer positiv manifestieren.

Ist nun die Wahl der Mamabolo als Objekt für eine religionsethnologische Untersuchung besonders glücklich? H. selbst stellt die Frage, die jedem Ethnologen auf der Zunge liegt, der seine Wissenschaft nicht als Soziologie, sondern als Kulturwissenschaft betrachtet, „ob eine solche vom Umbruch erfaßte Gemeinschaft, die ihre traditionelle Integrität längst verloren hat, überhaupt als Modell zum Verstehen traditioneller afrikanischer Religion dienen kann“ (14). Wem es allerdings um Sozialanthropologie geht, die in der Hauptsache die soziologischen Prozesse und die Dynamik des Kulturwandels untersuchen will, der wird diese vom *rapid social change* erfaßte Gruppe, wie der Autor bezeichnenderweise auf englisch sagt, für ein besonders geeignetes Objekt halten. Wenn es aber um das geisteswissenschaftliche „Verstehen traditioneller afrikanischer Religion“ geht, dann dürfte doch als Modell eine noch einigermaßen intakte, mehr statische Gemeinschaft besser geeignet sein, in der die traditionelle Religion noch gelebt wird. Eine solche Gruppe wird man allerdings im Süden Afrikas und in der Nähe großer Zentren nicht finden.

Der Autor weicht darum auf eine andere Formulierung des Anliegens seiner Untersuchung aus und formuliert das „Anliegen einer Begegnung zwischen afrikanischer Religion und christlichem Glauben“. Das ist dann eigentlich nicht mehr eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo, wie sie der Titel des Buches verspricht. Damit ist jedenfalls das Doppelgesicht dieser Untersuchung entschleiert: Sie will religionswissenschaftlich und missionstheologisch gewertet werden, und beiden Anliegen soll die hermeneutische Deutung der Todesriten dienen.

H. stellt nun im ersten Teil seines Buches diese Riten mit ihren Zusammenhängen bei den Mamabolo als Entlassung der Toten aus der Gemeinschaft und anschließend ihre Zurückholung als Ahnen in diese Gemeinschaft dar. Das ist zweifellos richtig gesehen. Es kommt aber nicht zum Ausdruck, daß wir es bei dem ganzen Ritual um die Verstorbenen im Grunde mit einer Initiation im Sinne eines Übergangsritus in eine neue Existenzweise innerhalb der Gemeinschaft zu tun haben, wohl weil dieser Charakter der Riten bei den Mamabolo verschwunden ist.

In diesem ersten Teil des Buches ist Kapitel II von besonderem Interesse: Die Vitalität des Glaubens an die Ahnen heute. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels zeigt H., wie im städtischen Lebensstil, was man eigent-

lich nicht erwarten sollte, Totenglaube und Totenbrauch weitgehend erhalten oder dem neuen Lebensmilieu mit Hilfe von Ersatzorganisationen angepaßt sind, und wie gerade durch das Verhältnis zu den Verstorbenen die lebendige Verbindung mit der Ursprungsgruppe außerhalb der Stadt gewahrt und immer wieder neu gefestigt wird. Sieht man nicht daraus, daß diejenigen, die das Stammesbewußtsein in Afrika auslöschen wollen, sei es aus politischen oder wirtschaftlichen, sei es aus unvernünftigen missionarischen Bestrebungen, wohl westlichen Sachwerten dienen, sich aber versündigen an den Seelen dieser schwarzen Menschen? Auch H. wird sich dieser Frage und ihrer Bedeutsamkeit für die Mission nicht bewußt. Wohl sieht er deutlich, „daß Impulse zur Bewahrung und Neubelebung traditioneller Riten gerade aus den Städten zurück in die ländlichen Gebiete wirken“ (90). Gerade der in der Stadt Lebende merkt ja erst, wie seelisch arm er dadurch wird, daß man ihm mit allen Mitteln zu verfremden sucht, was doch die innersten Tiefen seines Wesens am meisten bewegt.

Die Zähigkeit, mit der man diese echt afrikanischen Werte festzuhalten sucht, offenbart sich noch deutlicher in dem, was H. unter dem Titel „Die Macht der Ahnen im Leben der christlichen Gemeinde“ erörtert. Da wird so recht offenbar, wie wenig das christliche Totenritual, und besonders das protestantische, das noch weit nüchterner, rationaler als das katholische ist, den schwarzen Menschen innerlich befriedigt.

Rez. konnte das besonders drastisch bei einer seit langer Zeit katholischen Bevölkerung in Togo feststellen. Diese Christen machten ihre eigene traditionelle Totenfeier, bevor sie den Verstorbenen zur Kirche für die christlichen Totenzeremonien brachten. Dabei drückten sie mir ihr großes Bedauern darüber aus, daß der europäische Missionar an ihren Riten nicht teilnehmen wolle. Sie täten doch nichts Schlechtes dabei, was ich ihnen als Augenzeuge nur bestätigen konnte. Allerdings war alles nicht europäisch, sondern eben echt afrikanisch. Sie offenbarten mir dann auch, daß sie bei besonderen Todesfällen den Verstorbenen in seinem Gehöft begraben und danach einen mit Steinen gefüllten Sarg zur Kirche bringen zur Beerdigung auf dem ihrer Kultur fremden Friedhofe.

Der zweite Teil des Buches trägt den Titel „Deutung“. H. versucht, wie er sagt, einen Beitrag zur Hermeneutik der afrikanischen Religion zu geben (123). Bereits im ersten Teil hat er bei der Darstellung der Todesriten schon gelegentliche Interpretationen des Symbolgehaltes einzelner Zeremonien versucht. Es muß festgehalten werden, daß eine Deutung von Symbolen höchstens derjenige geben kann, der sie traditionell selbst gebraucht. Aber auch das ist nur möglich, wenn die originelle Deutung nicht im Laufe der Zeit verloren gegangen ist. Das ist bei der jüngeren, durch die europäische Schule erzogenen Generation allgemein der Fall. Sie hat meist jede lebendige Verbindung mit der Tradition verloren. Bei ihr kann man also eine Symboldeutung nicht suchen. Aber auch die Alten werden bei der Frage nach dem Sinn eines Ritus nur darauf hinweisen,

daß es immer so war und so sein muß. Das ist nicht nur aus Bequemlichkeit zu erklären, sondern hier stehen wir vor einem wesentlichen Unterschied afrikanischer gegenüber westlicher Religiosität. Unsere Religion ist weitgehend Theologie, Reflexion über religiöse Themen. Afrikanische Religion ist Leben, aus Tradition gewachsenes Leben. Wenn H. von afrikanischer Theologie spricht, so ist zu bedenken, daß es diese höchstens als schwarzgefärbte europäische Theologie gibt. Eine solche ist natürlich zu einer originalen Deutung religiöser Phänomene ebenso ungeeignet wie eine westlich-theologische Deutung überhaupt.

Die Religion des Schwarzafrikaners ist insofern Leben, als sie eine bestimmte vorgegebene Ordnung zu verwirklichen hat. Kraft dieser Ordnung, deren Einhaltung die Ahnen, letzten Endes der Urahn, nicht durch Gesetze, sondern durch Tabus sanktionieren, mit welcher der Jugendliche in der Initiation durch die Alten bekannt gemacht wird, weiß jeder in jeder Lebenslage, wie er sich zu verhalten hat. Durch den ständigen Bezug dieser Ordnung und damit des Menschen und der Gemeinschaft, in der die Ordnung sichtbare Gestalt angenommen hat, auf die Ahnen und letzten Endes den Urahn als Kollektiv aus den Ahnen oder als Heilbringer ist so Religion Strukturelement und Triebfeder des gesamten individuellen und sozialen Lebens, das auf Ehrfurcht vor dieser Ordnung gründet und so seinem Wesen nach eine sakrale Angelegenheit ist. Als solche ist sie statisch, sie kann nicht verändert werden durch Eingreifen der Lebenden.

In diesem religiösen Traditionszusammenhang steht dann auch der Tod und alles, was zu ihm gehört. Er ist keineswegs Ende, sondern nur Übergang in einen anderen Seinszustand innerhalb der Gemeinschaft. Und das ist jede Initiation mit den für sie typischen Elementen: Abschied von einem Alten, Sterben des Alten und Rückkehr, Auferstehung zu einem Neuen.

Angesichts dieser Tatsachen können wir sagen: Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so verschieden sie auch im einzelnen sind, im Grunde genommen mit Mysterienreligionen zu tun. Deren Wesenszug scheint mir die Überführung des Menschen aus der materiellen Welt, in die er physisch geboren wird, die im wesentlichen als eine Welt des Scheines gesehen wird, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist. Darum wird diese Überführung als eine Weihung, eine Sakralisierung des Menschen erlebt. Sie wird in Stufen, in Graden, jeweils durch eine Initiation vollzogen.

Der echten Deutung solcher Vorstellungen und Riten ist also unsere westliche Theologie nicht gewachsen. Zwar trägt auch das Urchristentum deutlich Züge einer Mysterienreligion an sich, wobei man nicht ausschließlich an Einflüsse von hellenistischen Mysterienkulten zu denken braucht, es könnte dabei um spezifische Züge einer Ur-Religion gehen. Die römische und die östliche Kirche haben, wenn auch vielfach nur formal, diese Mysterienelemente teilweise bis heute bewahrt trotz der vielen, das My-

sterium ablehnenden Strömungen, die im Laufe ihrer Geschichte auf die Kirche eingewirkt haben. So das Eindringen intellektualistischer und teilweise materialistischer Denkweise in die christliche Theologie seit ihrem Bekanntwerden mit dem Aristotelismus der Araber, wodurch man vielleicht mehr Wert auf Gottesbeweise statt auf Gottesglauben legte; oder seitdem der Humanismus der Renaissance der Sorge um das zeitliche Heil und Glück des Menschen sich mehr zuwendete als der Verherrlichung Gottes durch den Menschen; oder seitdem die Reformation den Schwerpunkt des Christentums vom Vollzug des kultischen Mysteriums auf die wissenschaftliche Durchdringung und Weitergabe der Lehre, des Wortes verschoß und ein theologisiertes Christentum verkündete. In der letzten Phase, die mit der Aufklärung einsetzte, schaufelt dann heute die Theologie mit Entmythologisierung, Theologie vom Tode Gottes und atheistischer Theologie, zusammen mit einer vollkommenen Desakralisierung des christlichen Lebens, allem Mysteriendenken das Grab.

Was übrig geblieben ist, das ist nicht mehr imstande, afrikanische Religiosität wirklich zu verchristlichen, auch wenn missionarische Kreise an Hand von Statistiken über Taufen und Kirchenbesuch immer wieder versuchen, das Gegenteil zu beweisen. Das alles erfaßt nur die Fassade. Wohl oder übel müssen wir bekennen, daß unser theologisiertes Christentum es nicht fertig gebracht hat, sich mit der afrikanischen Seele zu vermählen. Gerade wenn diese Seele die Not und Verlassenheit des Lebens bedrückt, wendet sie sich spontan nicht den christlichen, sondern den alten traditionellen Tröstungen und Riten zu. Es ist auffallend, wie heute auch in weitgehend „christianisierten“ Gebieten Afrikas und auch unter westlich gebildeten schwarzen Intellektuellen der Vertreter der alten afrikanischen Glaubenswelt, ob man ihn nun Wahrsager, Zauberer oder Medizinmann nennt, an Einfluß gewinnt.

Intellektualistisch ausgeblutete westliche Theologie und im Mysterium wurzelnde afrikanische Religionen begegnen einander auf dem Felde der Mission. Die Vorgänge der Akkulturation, die dabei in Gang kommen, zu untersuchen und in Rechnung zu stellen, ist eine Teilaufgabe der Missiologie. Will sie sich dieser Aufgabe entledigen, dann ist sie auf eine enge Verbindung mit den Kulturwissenschaften Ethnologie und Kulturanthropologie angewiesen.

Religion ist ein Aspekt der Kultur, oder, afrikanisch gesehen, ist vielleicht Kultur ein Aspekt der Religion. Beim Zusammentreffen von religionsfremder Kultur mit afrikanischer Religion, kommt es zu Situationen, die H. im dritten Teil seines Buches, wenigstens soweit es um Tod und Auferstehung in Afrika geht, unter dem Titel „Antwort“ zu beschreiben und zu analysieren sucht.

Die kulturanthropologische Frage, um die es dabei geht, ist die Frage nach der kulturellen und religiösen Anpassung. Wer hat sich wem anzupassen, und wie verhalten sich dabei kulturelle und religiöse Anpassung zueinander? Religion tritt ja immer in kulturellem Gewande auf. Das

Christentum als eine Religion, die zwar nicht im westlichen Kulturbereich entstanden ist, sich aber bereits früh in seiner Geschichte von westlicher Kultur und später auch weitgehend von westlicher säkularisierter Zivilisation und sogar von einem damit gegebenen, keineswegs christlichen Weltbilde hat formen lassen, trifft auf Religionen, die Kulturen und Weltanschauungen von ganz anderer Art geschaffen haben.

Die afrikanischen Missionen haben es seit ihren Anfängen im 15. Jahrhundert und namentlich im 19. Jahrhundert als außerhalb jeder Diskussion stehend angesehen, daß sich afrikanische Christen in Religion wie Kultur dem westlichen Christentum anzupassen hätten. Auch nachdem man die ursprüngliche Vorstellung, daß schwarze Menschen Wilde und kulturlose Wesen seien, wenigstens in der Theorie aufgegeben hat, geht man doch immer noch von der allgemein verbreiteten Vorstellung der viktorianisch-wilhelminischen Aera aus, daß es für die gesamte Menschheit nur eine einzige Kultur, die westliche Zivilisation, gebe. Wer so unserer Kultur Absolutheitscharakter zuspricht, muß zu der heute fast allgemein als selbstverständlich angesehenen, dogmatistischen Forderung kommen, daß alle Völker die Bestimmung haben, sich zu dieser Menschheitskultur „emporzuentwickeln“ — das Axiom, das am Grunde aller Entwicklungshilfe liegt, soweit diese nicht reines Geschäft kapitalistischer Provenienz ist. So wird auch von der Mission her der schwarze Mensch manipuliert zu der Überzeugung, daß er nur ein Christ sein könne, wenn er so wohnt, sich so kleidet und benimmt, aber auch so ehrgeizig und auf persönlichen Erfolg und Gewinn bedacht ist, wie im allgemeinen der weiße Christ. Erst neuerdings hat man in den afrikanischen Kulturen und selbst Religionen Werte entdeckt. Allerdings sieht man sie meist immer noch als „unterentwickelte“ Werte an, die einer für uns Weiße längst vergangenen Stufe in einer ideologischen Evolution von Kultur und Religion entsprechen sollen. Ja zaghafte kommen heute sogar schon Schwarze darauf zu erkennen, daß diese kulturellen und religiösen Werte Afrikas ganz unabhängig von der Welt der Weißen echte menschliche Werte darstellen und daß der Begriff ‚unterentwickelt‘ hier in keiner Weise angebracht ist. Daß sie, rein menschlich gesehen, vielleicht wertvoller sein könnten als all das, was der materialistisch verkrampfte Weiße wertvoll findet, das geht heute so manchem auf, der aus den urbanisierten und europäisierten Zentren Afrikas in einen abgelegenen „Busch“ kommt, wo noch etwas vom alten Afrika lebendige Gegenwart ist. Nur hier wäre es gut beratenen Missionaren vielleicht noch möglich, wenigstens dem negativen Teil ihrer missionarischen Aufgabe sich mit Erfolg zu entledigen, diese angeblichen Heiden zu bewahren vor dem einzigen wirklichen Heidentum, das es je in der Menschheit gegeben hat und besonders heute gibt.

Es ist das, was wir Magie im weitesten Sinne nennen können. Alle Magie besteht darin, daß der Mensch unter Beiseitesetzung des Schöpfers die Kräfte der Schöpfung zu rein innerweltlichen Zwecken gebraucht, oder besser mißbraucht. So gesehen ist Magie der Sündenfall des Menschen

und darum der eigentliche Widerpart der Religion. Je nach der Kultur wechselt diese Magie ihre Erscheinungsformen, in unserem Kulturmilieu präsentiert sie sich im Gewande einer zum Selbstzweck gewordenen Technik.

Im Gegensatz zur Bekämpfung der Magie kann es nicht Aufgabe der Mission sein, den Glauben an ein Zurückholen der Verstorbenen in ihre alte Gemeinschaft bei den neuen Christen auszurotten. Nicht nur lebt das Bewußtsein von irgendeinem Zusammensein mit den Verstorbenen in allen menschlichen Gruppen, nicht nur sucht man wohl überall und zu allen Zeiten eine Verbindung mit den Toten aufzunehmen und zu unterhalten. Es gibt auch genug unbezweifelbare Manifestationen von Toten, die in der ganzen Welt und nicht zuletzt in Afrika erfahren werden, Tatsachen, die heute eine besondere Wissenschaft untersucht, die vom Weiterleben der Toten nicht sprechen will und doch diese Tatsachen nicht leugnen kann, die sie als parapsychologisch erklärt, ohne damit in Wirklichkeit irgend etwas erklärt zu haben.

Aber zurück zur Frage der kulturell-religiösen Anpassung der Kirche in Afrika. Die Antwort auf diese Frage muß nicht nur frei sein von jeder Art von Diskriminierung einer uns fremden Kultur, sie muß sich auch ganz an dem für einen Christen Wesentlichen orientieren. Und das ist Christus.

Er hat nicht nur selbst als Jude gelebt, sondern auch von seinen Anhängern keinerlei Veränderungen in ihrer jüdischen Lebensweise gefordert. Der Apostel Paulus, der aus einer jüdischen in eine hellenistische Welt auszog, um das Evangelium zu verkünden, denkt darum nicht daran, die Annahme der Frohbotschaft an die Annahme jüdischer Kultur und Sitten zu binden, wie etwa an Beschneidung und Sabbatgebot, im Gegenteil, er erklärt dem Apostel Petrus öffentlich: „Wenn du als Jude nach hellenischer und nicht jüdischer Sitte lebst, wie kannst du dann die Hellenen zwingen, sich den Juden anzupassen?“ (*Gal 2,14*), und von seiner eigenen Missionsmethode erklärt er: „Den Juden wurde ich wie ein Jude, um Juden zu gewinnen. Den unter dem Gesetz Lebenden wurde ich wie ein unter dem Gesetz Stehender — obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe —, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Denen ohne Gesetz wurde ich wie ein Gesetzloser..., um die Gesetzlosen zu gewinnen... Allen bin ich alles geworden, um auf alle Art und Weise wenigstens einige zu retten“ (*1 Kor 9,20ff*).

Mit aller Klarheit bezeugt also die Hl. Schrift, daß nicht die zu Missionierenden sich an die Missionare anzupassen haben, sondern umgekehrt, die Missionare an die zu Bekehrenden. Für die katholischen Missionen ist dieser Forderung nicht nur einmal in Instruktionen an die Missionare deutlich Ausdruck gegeben worden. Nur wurden diese meist nicht beachtet.

Nachdem sich heute die Einsichten in diesen Fragenkomplex vertieft haben, nimmt das Vaticanum II ausdrücklich dazu Stellung. So wird unter anderem als beabsichtigte Wirkung der seelsorglichen Tätigkeit der

Kirche erklärt, daß aller Same des Guten, der in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen (also nicht nur Kulturen, sondern auch Riten) der Völker sich findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde (Vatikanum II, Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse, Osnabrück 1966, S. 95f). Das umfangreiche Dekret des Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche ist voll von entsprechenden wertvollen Hinweisen und Bestimmungen. Danach soll der Glaube in angepaßter Katechese gelehrt, in einer dem Volksempfinden entsprechenden Liturgie gefeiert und durch entsprechende kirchliche Gesetzgebung Eingang in die „wertvollen Einrichtungen und Gepflogenheiten des Landes“ finden (S. 524f).

Nun lebt die überwältigende Mehrheit der afrikanischen Bevölkerung im „Busch“. Sich diesen Menschen und ihrer Lebensweise wirklich anzupassen, dürfte wohl keinem weißen Missionar möglich sein. Das ist nur einem einheimischen Priester, und zwar womöglich aus demselben Stamme, zumutbar. Nun unterscheidet sich leider der einheimische Priester von dem weißen meist einzig und allein durch die Hautfarbe, selbst vielfach nicht einmal mehr durch die Sprache. Die Mission hat ihn für unsere weiße Gesellschaft herangebildet. Auch eine afrikanische Theologie, wie sie H. vorschwebt, könnte an diesem Umstand nichts ändern; denn auch sie könnte nur ein Erzeugnis westlicher Wissenschaft sein. Es geht aber auch hier überhaupt nicht um Theologie, um Wissenschaft, sondern um Religion, die bestimmt nicht mit Theologie gleichzusetzen ist und die sich in Afrika in erster Linie in Riten ausgesprochen hat. Was aber sollte ein schwarzer Priester, der von frühester Jugend an in einem Internat nach weißen Sitten und Bräuchen gelebt und westliche Philosophie und Theologie studiert hat, vom Ritual seines Volkes verstehen, zu dem er nie eine Beziehung hatte? Das gilt auch speziell vom Anliegen dieses Buches, von Totenglaube und Totenritual. In den nichtkatholischen Missionen stellen sich diese Fragen noch dringender, da hier Ritual und Mysterium eine höchst untergeordnete Rolle spielen. Bezeichnenderweise werden hier auch die Religionsdiener nicht als *Priester* gesehen, was viel mehr in die afrikanischen Verhältnisse paßt, sondern als *Theologen*.

Nun macht H. einen für die Praxis der Missionierung bedeutsamen, ja entscheidenden Vorschlag, der zwar nicht durchaus neu ist, aber hier wohl erstmalig in die besondere Beziehung zu den Vorstellungen und Riten um den Tod gesetzt wird: „Kirche als neue Sippe“ (247). Das dürfte wohl richtig gemeint sein, aber die Terminologie entspricht streng genommen nicht dem, was gemeint ist. Es handelt sich nicht um Sippe. Die Sippe ist eine durch Ehebande zusammengeschlossene Gruppe von blutsverwandten und verschwägerten Personen, die nicht zusammen siedeln und nicht zusammen wirtschaften.

Diese Sippe ist nicht die Trägerin einer religiösen, sondern einer rein sozialen Funktion. Die Gruppierung mit einer vordringlich religiösen Struktur und Funktion ist der Klan. So viel ich sehe, verwendet H. das

Wort *Klan* zweimal, anscheinend gleichwertig mit *Sippe*. Der Klan ist eine Gemeinschaft, die so sehr durch eine religiöse Funktion geprägt ist, daß er schon gelegentlich mit einer Pfarrgemeinde im christlichen Sinne verglichen wurde. Tatsächlich ist die christliche Gemeinde, namentlich wenn wir auf die Urgemeinde der Apostelgeschichte schauen, als Klan strukturiert. Der Klan umfaßt eine Gruppe von Männern und Frauen, die zusammen siedeln und sich im strengsten Sinne als miteinander verwandt betrachten, darum exogam sind, obwohl eine echte Blutsverwandtschaft nicht wesentlich ist. Entscheidend ist vielmehr eine mystische Verwandtschaft, die sich nicht aus einer geschlechtlichen Verbindung ableitet, sondern aus einem geheimnisvollen Hervorgehen aus und einem Einssein mit einem mythischen Urwesen, das (so wohl ursprünglich) als Mutter oder als Vater angesehen wurde, ohne sich jedoch immer in menschlicher Gestalt zu manifestieren.

Die Verbindung mit diesem Wesen und auch mit dem Klan wird hergestellt durch einen Weiheritus, der das Sterben eines Alten und die Geburt eines Neuen symbolisiert und zugleich mystisch bewirkt. Diese Verbindung wird dann durch das Leben hindurch aufrecht erhalten und vertieft durch Weihestufen, wovon eine das periodische Opfern und Essen des Urwesens als Totemahl und wovon die letzte der Tod ist. Dieser bringt jedes Klanmitglied in die vollkommenste Vereinigung mit dem Urwesen; es wird in dieses wie in ein Kollektiv eingesogen. Zugleich kommt es zu einer unsere Begriffe übersteigenden Vereinigung mit allen Mitgliedern des Klans, die uns berechtigt zu sagen: Die Toten leben. Sie haben ihren Schrein im Gehöft, wo sich ihre Nachkommen niederlassen können, um ihre Anliegen vorzutragen, und sie sind bei allen Ereignissen innerhalb des Klans gegenwärtig.

Die christliche Urgemeinde also als Klan. Sie wohnt und lebt zusammen, sie weist Privateigentum, wenigstens an Grund und Boden, ab, sie stellt eine mystische Verwandtschaft, eine wirkliche Bruderschaft dar, die zugleich, irgendwie kollektiv gesehen, der Leib des Hauptes ist, von dem die Verwandtschaft aller stammt, die durch den Fortschritt in den Einweihungen und das Essen ihres „Totems“ immer mehr erfunden werden sollen in Christus Jesus, bis schließlich die letzte Initiation des Todes sie ganz mit Christus vereint. Wie weit die christlichen Totenriten in Verbindung mit dem letzten Mysterium, dem Sakrament der Ölung, ursprünglich die letzte Initiation bedeuteten, das wäre einer Untersuchung wert.

Wenn also H. zwischen der alten afrikanischen und der neuen christlichen Sippe (sprich: Klan) den Gegensatz von dort Geburt, hier Wiedergeburt herausstellen will (248), dann stimmt das aus katholischer Sicht nicht. In beiden Fällen handelt es sich um Wiedergeburt von mystischer Art. Die Einordnung in der neuen (christlichen) Sippe, so meint der Autor weiter (250), entkleide die Ahnen ihrer Mittlerrolle. Auch das ist nicht der Fall. Soweit die Toten von der Kirche als „in Christus“ erklärt sind, kann sie jeder als geistliche Ahnen um ihre Vermittlung bei Gott anrufen. Sie

sind Glieder am Leibe des einen Mittlers, des Menschen Jesus Christus, und die christlichen Schwarzen können getrost weiter die *natalicia* ihrer Verstorbenen begehen.

Bei dieser lebendigen Verbindung mit den Toten geht es aber auch nicht, wenigstens nicht ursprünglich und wesentlich, um Erwerb von Lebenskraft, um Vermehrung der Vitalität, eine Vorstellung, die H. aus TEMPELS' *Bantuphilosophie* übernommen hat (262). TEMPELS hat zweifellos etwas Richtiges gesehen, hat es aber über das geographische Gebiet hinaus, das er persönlich kannte, verallgemeinert und außerdem von der Magie auf die Religion übertragen, beides zu Unrecht.

Wenn also H. die Versuche als hinfällig bezeichnet, die Toten nicht im vermeintlichen Niemandsland zu lassen, sondern ihnen einen Platz im Leben der Sippe zuzuweisen und sie zum Heil einzusetzen (263), gilt das nur, wenn man die unter protestantischen Theologen verbreitete Ansicht vertritt, daß der Tod für eine als unlöslich angesehene Einheit von Leib und Seele ein endgültiges Schicksal sei und in der Auferstehung der Toten ein neues Geschöpf geschaffen werde. Nach katholischer Glaubensüberzeugung, das muß noch einmal betont werden, ist das Weiterleben der Toten im christlichen Klan als der Gemeinschaft der Heiligen, als Glieder des mystischen Leibes Christi, ganz selbstverständlich. Die Verbindung mit ihnen ist dieselbe, die man im alten schwarzafrikanischen Klan mit den verstorbenen Klangliedern hatte, besonders, wenn die Gemeinschaft sie zu Heiligen, d. h. afrikanisch gesprochen: zu Ahnen, erklärt hat.

Das hat allerdings mit dem Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten oder besser gesagt „des Fleisches“ nichts zu tun. Der Glaube an eine Auferstehung des Fleisches dürfte im vorchristlichen Afrika nirgends anzutreffen sein. Er gründet ja ausschließlich auf der leiblichen Auferstehung Jesu und ist so ein Teil des Neuen, der neuen frohen Botschaft, die das Christentum als Vollendung der alten Religion zu bringen hat.

Befangen im europäisch-amerikanischen Individualismus, hat die Mission diese Botschaft in Afrika an den Einzelmenschen verkündet und ihn dabei vielfach bewußt aus der Bindung an seinen alten Klan herausgelöst, damit er nicht den dort herrschenden „heidnischen“ Einflüssen ausgesetzt sei. Damit aber hat sie den schwarzen Menschen den schlechtesten Dienst erwiesen. Nicht nur bietet der Klan seinen Mitgliedern eine vollkommene menschliche Geborgenheit und psychologische Nestwärme, dazu eine allseitige soziale und wirtschaftliche Sicherheit, und das, weil die Erziehung darauf gerichtet ist, daß Nächstenliebe vor die Selbstliebe gesetzt und diese an jener orientiert wird, und weil alle Männer Väter aller Klankinder und alle Frauen deren Mütter sind, sondern nur im Klan kann der afrikanische Mensch das Christentum wirklich seinem Wesen und seiner Kultur integrieren und als seine ureigenste Religion leben.

Die Auflösung der elementaren Bindung an den Klan hat den schwarzen Menschen echter Kultur entfremdet, hat ihn proletarisiert, auch den

„Intellektuellen“. Sie hat aber auch die Grundlage der ethischen Lebensordnung vernichtet, das religiöse Tabu, das auf der Ehrfurcht vor den Gegebenheiten und der stabilen Ordnung einer geistigen Welt, namentlich der Ahnen, beruht. Die Mission versucht an die Stelle des Tabus, das in einer unverrückbaren Ordnung steht, unsere Moral zu setzen, die aus einzelnen verpflichtenden Gesetzen besteht, die ein intellektualistisches Gebilde ist, das im gleichen Verhältnis zur echten sittlichen Haltung des Tabus steht, wie die intellektualistische Theologie zu gelebter Religion. Das heißt letzten Endes: Diese Moral bleibt dem afrikanischen Menschen im Grunde genommen fremd.

Die Verkündigung hätte sich jeweils dort, wo sie ein Zusammenleben in Klanggemeinschaften antraf, an diese als solche wenden müssen und nicht an Individuen. Der Einzelne durfte nur als Glied seines Klans zu einem Christen gemacht werden; denn er existiert als Mensch nur, sofern er Glied seines Klans ist. Es geht also nicht darum, wie es H. nahelegt, daß die Mission aus bekehrten Individuen einen neuen, einen christlichen Klan (bei H.: Sippe) aufbaut und damit die Bekehrten aus ihrem Ursprungsklan herausnimmt. Das wäre ein neokolonialistisches Eingreifen des weißen Mannes in das Zusammenleben von farbigen Menschen. Auch diese Menschen haben, nicht weniger als wir, ein unverbrüchliches Recht, ihre eigene Tradition und Kultur in ihren Gemeinschaften zu leben, ohne Störung und Diskriminierung durch Menschen, die sich einbilden, daß sie eine absolute menschliche Kultur gepachtet hätten. Es wäre aber auch ein vollkommenes Verkennen des Wesens des Klans. Dieser ist nicht eine geplante, organisierte Gruppierung, d. h. er ist keine durch Manipulierung von Menschen institutionalisierte Gesellschaft. Der Klan ist eine gewachsene, durch mystisch-wirkliche Verwandtschaft von Natur zusammengehörende Gruppe, also eine echte Gemeinschaft, die unlöslich ist.

HÄSELBARTHS Buch ist voll von vielerlei interessanten theologischen und ethnologischen Anregungen. Wollte man im einzelnen ausführlich darauf eingehen, so würde das ein neues Buch erfordern. Auch für den Mann der Praxis, den Missionar, könnte sein Studium ein Antrieb sein, sich über vielerlei Seiten seiner Berufarbeit kritisch Rechenschaft abzugeben.