

DAS ÜBERZEITLICHE KORPORATIVE IN AFRIKANISCHEN STAMMESRELIGIONEN

von Horst Bürkle

Die Frage nach den Strukturen einer politischen Gemeinschaft hat sich in der mit dem Begriff der *social anthropology* bezeichneten Forschungsrichtung als bestimmend durchgesetzt. Wenn wir die (inzwischen klassisch zu nennenden) Untersuchungen zu dieser Frage bei Forschern wie A. R. RADCLIFF-BROWN, MAX GLUCKMANN, MONICA WILSON und anderen heranziehen, wird sofort deutlich, worin der neue Schlüssel zum Verständnis auch der afrikanischen Gemeinschaften und ihrer religiösen Verhaltensweisen liegt: Es geht wie M. GLUCKMANN in seinem Vorwort zu V. W. TURNERS Studie über die Ndembu im Nordwesten des heutigen Sambia sagt um „interdependente“ Bezugssysteme mit ihren „geregelten zwischenmenschlichen Verbindungen verschiedener sozialer und ökologischer Beziehungen und Glaubenshaltungen“¹.

Die soziologische Fragestellung hat in dieser Forschungsrichtung den Rahmen abgegeben für die notwendige Synopse und Interrelation von Phänomenen, die bis dahin in unbefriedigender Weise auseinanderzufallen schienen. Das Neue dieses Ansatzes lag darin, daß man sich nicht länger von Fragestellungen leiten ließ, die diesem vielfältigen Beziehungsfeld einer solchen organisch gegliederten Gemeinschaft im ganzen kaum gerecht werden konnten. Das gilt sowohl für das leitende Interesse des sog. „rationalistischen Positivismus“ eines EDWARD TAYLOR, wie er in seinem Werk „*Primitive Religion*“ zum Ausdruck kommt, als auch für THOMAS FRAZERS Arbeiten. Ihre vom Entwicklungsdenken geprägte Vorstellung von ‚unterentwickelten‘ („primitive culture“) Kulturen war das Ergebnis eines Vergleiches mit anderen, höher entwickelten Gemeinschaften. Hier interessierten ‚Urformen‘ und typologische Ansätze. Bestimmend für die Erfassung der Phänomene blieb die sich im Maßstab des ‚Höheren‘ ergebende Einstufung in die verschiedenen Stadien des sich noch Entwickelnden. Begriffe, wie ‚Animismus‘ und ‚Prä-animismus‘ verweisen auf dieses Schema, dem zugleich eine Art „Leib-Seele-Dichotomie“² zugrunde lag.

Aber auch die durch den Einfluß der modernen Psychologie bestimmten Forschungen eines BRONISLAW MALINOWSKIS und seiner Schüler vermochten in den überindividuellen Bezügen solcher Gemeinschaften lediglich die Reflexe bestimmter Aggressionen, Schuld- oder Haßmotivationen (oder was sonst im Bereich des Emotionalen menschliche Daseins-Interdependenz zu bestimmen vermag) zu sehen. Auf die Einseitigkeiten dieser aus der Psychoanalyse abgeleiteten Deutungsversuche der stammesreligiösen Bindungen hat FRIEDRICH GÖLZ in seiner Arbeit „*Der primitive Mensch*

¹ V. W. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester 1957) IX

² J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lo Dagaa of West Africa* (London 1962) 30

und seine Religion“, (Gütersloh 1963) hingewiesen. Hier war zwar das korporative Element in seiner die Gegenwart übergreifenden Bedeutung erkannt. Aber indem man dieses Element auf die Ebene einer Verhaltensforschung mit rein psychischen Motivationen reduzierte, wird es zum schieren Vorfeld individueller Konflikte. Entsprechend erfüllt die Religion in einer solchen Gemeinschaft nur noch Entlastungsfunktion für die vom Einzelnen auszutragenden Spannungen. Darum sichert für MALINOWSKI „Religion den Sieg der Tradition und der Kultur über die negative Antwort eines verdrehten Instinkts“³.

Die ethnosozilogische Forschung nimmt diesen von FREUD beeinflussten Aspekt auf, vertieft ihn aber durch das Interesse an den durch kollektive Konfliktsituationen bestimmten Strukturen der betreffenden Gesellschaften. Symbole und Riten, Ahnendienst und Geisterglaube erscheinen hier im Bezugfeld einer Gesellschaft, die auf diese Weise den elementaren Erfahrungen des gemeinschaftlichen Lebens Ausdruck verleiht und sie darin beantwortet.

Richtig erkannt ist hier die enge Wechselwirkung von religiösem und gesellschaftlichem Motiv. Verkannt aber bleibt auch in dieser ethnosozilogischen Sicht die Eigenständigkeit religiöser Erfahrung, die sich nicht unter Hinweis auf ihre soziale Funktion eliminieren läßt. Wir werden darum bei einer Behandlung des überzeitlichen Charakters des Gemeinschaftszusammenhanges afrikanischer Stammesreligionen auf zwei Dinge zu achten haben. Zum einen auf eben diese Interdependenz von gesellschaftlichen Funktionen und religiösem Ausdruck. Insofern nehmen wir die sozio-ethnologische Methode auf. Zugleich aber müssen wir über sie hinausgehen, insofern wir an der ungeschmälernten Wechselbeziehung beider Aspekte — des religiösen und des soziologischen — festhalten. Dazu aber ist Voraussetzung, daß die religiösen Phänomene dieser afrikanischen Stammesverbände Primärerfahrungen einer Wirklichkeit sind, die sich nicht schon aus den Funktionen einer bestimmten Gesellschaftsstruktur ableiten läßt. Hier liegt das Spezifikum einer religionsgeschichtlichen Behandlung des Themas. Sie kann die Deutung der Phänomene nicht dem Zirkel der ethnosozilogischen Analyse überlassen. Vielmehr gibt es für sie das, was O. RAUM einmal etwas ‚steil‘ als „*transzendente Intervention*“ bezeichnet hat und worin er auch im afrikanischen Stammesglauben ein unverkennbares mystisches („mystisch“ i. S. von *μυστήριον*) Element zu finden meinte.

Die Priorität aller stammesreligiösen Erfahrung gegenüber den Erfordernissen der betreffenden Gemeinschaft kommt auch darin zum Ausdruck, was PLACIDE TEMPELS in seiner Bantu-Philosophie als unverkennbare Fremderfahrung herausgearbeitet hat⁴. Seine Kategorie der ‚lebensermöglichenden und lebenserhaltenden Kraft‘ (*force vitale*) ist keineswegs nur ein bloßes Beiprodukt geburtsgemeinschaftlicher Abläufe und Bezüge. Als religiöse Erfahrung verweist sie in die Nähe dessen, was in anderem

³ B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion* (New York 1954) 51f.

⁴ PL. TEMPELS, *Bantu Philosophy* (Paris 1959) 30

Zusammenhang bei RUDOLF OTTO den deutlichen Charakter eines *extra me* trägt. Eben darin ist sie als ein Überlegenes und dem Menschen Gegenüber tretendes — aber eben von ihm und seiner Gruppe auch wesentlich zu Unterscheidendes charakterisiert. Dieses *sui generis* gilt es auch in den gesellschaftlich einordbaren Abläufen und Strukturäußerungen einer afrikanischen Stammesreligion herauszufinden und in seinem Charakter zu definieren.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, wollen wir uns im Folgenden diesen spezifisch-religiösen Charakter des überzeitlichen korporativen Elementes an einzelnen Aspekten verdeutlichen.

1. DAS LINEAGE-SYSTEM ALS PRINZIP DER ÜBERZEITLICHEN ZUGEHÖRIGKEIT

Der Mensch der afrikanischen Stammesreligion kennt sich nicht als Einzeler. Er versteht sich als integraler Teil einer größeren Gemeinschaft. Das innere Gefüge dieses den Einzelnen tragenden und ihn bestimmenden Ganzen sind die sog. „Verwandtschaftssysteme“ (*lineage-systems*). Ein solches Verwandtschaftssystem ist nach RADCLIFF-BROWN ein „dichtes Netz . . . , das seinerseits wiederum konstitutiver Teil jenes anderen Netzes gesellschaftlicher Zuordnungen ist, nämlich der Gesellschaftsstruktur“⁵. Wie eng beide — Verwandtschaftssysteme und Gesellschaftsstruktur — miteinander verflochten sind, läßt sich etwa an Hand des Forschungsmaterials erkennen, das EVANS-PRITCHARD über die Religion der Nuer im südlichen Sudan vorgelegt hat. Diese Gruppe nilotischer Stämme besteht primär aus Viehzüchtern, deren Leben bestimmt ist vom Wechsel der Regen- und Trockenzeiten. Die einzelnen Stämme sind in Gruppen und Untergruppen unterteilt. Jede dieser Gruppen entspricht in ihrer Struktur der Abstammung der einzelnen Klane, die im jeweiligen Gebiet des Stammes vorherrschen. Die kleinste Einheit, in der sich das gemeinsame Leben des Stammes korporativ manifestiert, ist der *cieng*, die Dorfgemeinschaft. An ihr läßt sich der Vorrang der Korporation vor den einzelnen Individuen am deutlichsten ausmachen. Sie ist immer beides zugleich: Verwandtschaftssystem und Funktionsgemeinschaft. Das wird am Beispiel der nomadisch lebenden Nuer besonders deutlich: Obwohl sie als Viehzüchter gezwungen sind, weit herumzuziehen, bleibt die ausschließliche Bindung an diese Gruppe bestehen, der sie durch Geburt und früheres gemeinschaftliches Leben organisch verbunden sind. Selbst nach langen Jahren der Abwesenheit kehren sie wieder in diese Gemeinschaft zurück. In jedem individuellen Streit mit Angehörigen anderer *cieng*-Gruppen, verhält sich die gesamte Gruppe solidarisch. Man arbeitet zusammen und teilt entsprechend die Nahrung. Was während der Zeit in der dörflichen Niederlassung noch getrennt nach Haushalten getan wird, wie Waschen, Kochen, Mahlen von Mais u. a., das geht während der Trockenzeit im Lager vollends in gemeinschaftlichen Verrichtungen

⁵ A. R. RADCLIFF-BROWN and DARYLL FORDE (Ed.), *African Systems of Kinship and Marriage* (London/New York 1964) 13

auf. Das enge Gemeinschaftsleben dieser *cieng*-Gruppen bei den Nuern hat zwei Komponenten: Es resultiert aus gemeinsamer Abstammung und realisiert sich in gemeinsamer Heimstatt. Vergangenheit und Gegenwart umgeben den einzelnen in Form eines komplexen Bezugssystems. Das Dasein ist nach beiden Richtungen transpersonal bestimmt.

Besonders deutlich kommt dieses Selbstverständnis des afrikanischen Menschen dort zum Ausdruck, wo es — wie bei einem der modernen Entwickler gegenüber aufgeschlossenen Politiker, wie JOMO KENYATTA — um eine veränderte Situation geht. Er beklagt, daß „die Gikuyus nicht mehr sind, was sie einmal waren“ und daß „alles durcheinander ist“⁶. Der Grund dafür liegt in der Umkehr der traditionellen Orientierung des Stammesangehörigen. Während es von Hause aus die Gemeinschaft war, die ihn auch in seinem Personsein definierte, beginnt er jetzt von sich als Einzelnen auszugehen und die Gemeinschaft als die Summe der kollektiven Einzelwesen zu verstehen. An die Stelle des ursprungbestimmten korporativen Verständnisses der afrikanischen Gemeinschaft rückt das sich primär aus seinen Funktionen bestimmende kollektive Verständnis. Die Feststellung, daß der Gikuyu nicht mehr ist, was er einmal war, wird nur dann verständlich, wenn die Veränderung seines Gemeinschaftsverständnisses die Basis seines Selbstverständnisses überhaupt abgibt. Die abstammungsmäßige Zugehörigkeit ist mehr als das biologisch Aufweisbare. Sie transzendiert das Dasein, indem sie dem Menschen Antworten auf die elementare Frage nach dem Sinn seiner Existenz ermöglicht. Die Werte, an denen er sich orientiert, sind in dieser Zugehörigkeit vorgegeben, Schuld und Schicksalserfahrungen des Einzelnen leiten sich aus dem Bezugssystem des Ganzen ab. KENYATTA beschreibt dieses transpersonale Selbstverständnis u. a. so: „Keiner ist ein isoliertes Individuum. Seine Einzigartigkeit ist vielmehr eine Angelegenheit von sekundärer Bedeutung. Zuerst und vor allem ist er der Verwandte und der Zeitgenosse anderer. In diesem Sachverhalt gründet sein Leben sowohl in spiritueller wie in wirtschaftlicher Hinsicht nicht weniger als in biologischer. Sein tägliches Tun ist dadurch bestimmt, aber es ist auch zugleich die Grundlage seines Empfindens für moralische Verantwortung und für soziale Verpflichtung“⁷. „Daß diese blutgemeinschaftlichen Bezüge mehr sind als das, was an ihnen sozio-anthropologisch auszumachen ist, wird dadurch deutlich, daß sie engstens mit den religiösen Vorstellungen des Stammes zusammenhängen. Wer sich isoliert, zeigt nicht nur ein konkretes Fehlverhalten, sondern setzt sich dem Verdacht der ‚schwarzen Magie‘ aus. Umgekehrt gilt es als eine besondere Ehrung, wenn ein Mann oder eine Frau mit dem Namen der Eltern oder eines Onkels oder einer Tante angeredet werden“⁸. Nicht was der Mensch von sich aus darstellt, sondern wessen Angehöriger er ist, ist das Wesentliche, was über ihn ausgesagt werden kann.

⁶ J. KENYATTA, *Facing Mt. Kenya* (London 1965) 251

⁷ a.a.O., 309

⁸ a.a.O., 310

RADCLIFF-BROWN hat in seinen Untersuchungen zur „Struktur und Funktion einer primitiven Gesellschaft“⁹ das Charakteristische an diesen Verwandtschaftssystemen herausgearbeitet. Da geht es einmal um die Relevanz bestimmter Verwandtschaftsgrade, wie sie z. B. in der besonderen Stellung der Mutter des Bruders und anderer verwandtschaftlicher Beziehungen bei den Bathonga, den Nama, Tongans und anderen süd-afrikanischen Stämmen zu finden sind. Die Beziehungen der Geschlechter sowohl wie die der verschiedenen Generationen unterliegen einer genauen Regelung im Umgang miteinander. Das gilt keineswegs nur im Blick auf die Fragen der Erbfolge oder der Eheschließung. Vielmehr ist das alltägliche Miteinanderumgehen von einer Vielzahl von Observanzen begleitet, die sich genau auf diese verwandtschaftlichen Bezugssysteme richten. F. J. PEDLER hat z. B. in seiner Studie über die „*Joking relationships in East Africa*“¹⁰ gezeigt, wie diese Gebräuche unmittelbarer Ausdruck bestimmter verwandtschaftlicher Bezugssysteme und Verhaltensmuster sind. Für diese in zahlreichen afrikanischen Gemeinschaften praktizierten Gebräuche ist es entscheidend, daß sie unter strenger Beachtung der Generationenfolge, der Clanzugehörigkeit und des spezifischen Verwandtschaftsgrades geübt werden.

Aus diesem Zusammenhang heraus erklären sich auch bestimmte Phänomene des Totemismus. Ich verweise als Beispiel auf ERNST DAMMANN'S „*Studien zum Kwangali*“¹¹, wonach sich die verwandtschaftliche Vergliederung der Totemgenossen in der Verwandtschaft mit dem Totemtier und den daraus resultierenden verbindenden gemeinsamen Verhaltensweisen widerspiegelt. Zugleich aber geht die verwandtschaftliche Beziehung über in die des sakralen Verbandes. Dadurch erhält der Totembezug jene spezifische Bedeutung, wie sie in der rituellen Beziehung zum Totem zum Ausdruck kommt. Im Totem kommt damit so etwas wie die ‚latente Identität‘ der vielen in der einen Korporation zum Ausdruck. (Ich verweise im Zusammenhang dieser Bedeutung des Totemismus auf die grundlegende Arbeit DURKHEIMS ‚*Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*‘.)

Ein weiteres Beispiel für solche korporative Identität, die zugleich über die realen Bezüge des gemeinsamen Lebens und der verwandtschaftlichen Zugehörigkeit hinausgeht, finden wir in der Person des Stammesoberhauptes. Mit ihr kommt zugleich das in das Blickfeld, was wir in einem übertragenen Sinne als ‚mystische Einheit‘ bezeichnen wollen.

2. DAS ‚CORPUS MYSTICUM‘ DER STAMMESGEMEINSCHAFT

Die Verkörperung der Einheit der Gemeinschaft im Herrscher ist mehr als eine empirische Repräsentation des Ganzen im ausgesonderten Ein-

⁹ A. R. RADCLIFF-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society* (London 1952) 1961⁴

¹⁰ F. J. PEDLER, *Joking Relationships*, in *East Africa*, in: *Africa*, Vol. XIII, 170ff.

¹¹ Hamburg 1957, 124.

zelen. Sie resultiert ebenso wie die Gemeinschaftsstruktur selber aus den beiden Komponenten ‚Funktion‘ und ‚Abstammung‘. Es gibt zahlreiche Stämme, in denen wir keine solche das Ganze der Gemeinschaft repräsentierende Herrschergestalt finden. Ich verweise auf die Ergebnisse der von JOHN MIDDLETON herausgegebenen Forschungen zu diesem Thema „*Tribes without rulers*“ (London 1958). Aber auch in diesen Gemeinschaften zeigt sich, daß die Identität bestimmte transpersonale Identifikations-träger erfordert. Auch sie sind dem sog. ‚*lineage-system*‘ angegliedert. Ihr Charakter erschöpft sich nicht schon in den von ihnen zu beschreibenden Funktionen. Als Beispiele für solche Körperschaften transpersonaler Identitätsträger nenne ich den Geheimbund, die Altersgruppe, wie sie insbesondere in den Initiationsschulen und -riten eine Rolle spielen, die Kultbünde und anderes. Dort, wo der Herrscherkult nicht bekannt ist, übernehmen andere sakralisierte Verbände entsprechende Funktionen.

Daß auch die Stellung des Häuflings in den afrikanischen Gemeinschaften durchaus nicht einheitlich ist, zeigt sich etwa bereits an den unterschiedlichen Weisen, nach denen er dieses Amt erwirbt. Wir halten uns trotz aller dieser Variationen an diejenigen Beispiele, die gerade in der Person dieses Repräsentanten den sakralen, oder in einem übertragenen Sinne auch als ‚mystisch-korporativ‘ zu bezeichnenden Zusammenhang der Stammesgemeinschaft erkennen lassen. Ich beschränke mich darauf, dies am Beispiel der mir durch eigene Anschauung und Studien vertrauten Vorstellungen der Baganda in Ostafrika aufzuzeigen. Der König der Baganda, der *kabaka*, verkörpert in seiner Person die Einheit des Stammes. Das gilt nicht nur im Sinne der funktionalen Vertretung der elementaren Lebensinteressen des Stammes. Dem *kabaka* gehört nicht nur das Land, sondern er verfügt auch über das Leben seiner Stammesgenossen. Das ist nur deswegen möglich, weil es keinem der in der Tradition des Stammes sich noch verstehenden Muganda einfallen würde, sein persönliches Wohl und Wehe unter Absehung oder gar im Gegensatz zu dem, was der *kabaka* entscheidet, zu verstehen. Für die Qualifikation des Herrschers durch Abstammung ist bezeichnend, daß selbst die mündliche Tradition der Baganda bis zur Errichtung des britischen Protektorates im Jahre 1894 dreiunddreißig Herrschernamen festgehalten hat.

In welcher Weise die Figur des Herrschers die rein politische Funktion übersteigt und religiöse Bedeutung hat, wird im Falle des *kabaka* an folgendem deutlich: Er ist zugleich der oberste Priester seines Volkes und Medium der Einwohnung der göttlichen Geister seiner Vorfahren. Er ist die gegenwärtige und lebendige Verbindung zu jenen Mächten, die über das Schicksal der Lebenden bestimmen — ja dieses Leben selber ermöglichen.

Im Falle der *kabaka* von Buganda gehen die Geister der verstorbenen Könige, die den gegenwärtigen Herrscher erfüllen, zugleich über in die ‚*balubbaale*‘. Letzteres ist die Bezeichnung für die als Götter verehrten Heroen des Stammes. V. TAYLOR¹² bezeichnet die Bedeutung des gegen-

¹² J. V. TAYLOR, *The Growth of the Church in Buganda* (London 1958) 211

wärtigen *kabaka* als „prospectively supernatural“ und verweist darauf, daß im Luganda dasselbe Wort, nämlich *mmandwa*, sowohl das Medium eines verstorbenen Königs als auch das eines *lubaale*, also einer Gottheit, bezeichnet. Der König kann darum zu Lebzeiten bereits eine Verehrung genießen, die sich aus seiner politischen Funktion allein nicht erklären läßt. Was PLACIDE TEMPELS vom Häuptling in Bantustämmen sagt, gilt auch hier: „... der wahre Häuptling ist der Vater, der Meister, der König; er ist die Quelle alles wirklichen Lebens; er ist Gott selber“¹³. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der sog. „*Psalm Mutesa*“, des letzten Stammeskönigs der Baganda, aus der Zeit seiner Deportation nach England in den fünfziger Jahren. Dieser Hymnus ist erkennbar im Stil des 23. *Psalms* formuliert. Gerade dies aber macht deutlich, welche geradezu soteriologische Rolle für die Gemeinschaft des Stammes die Person des *kabaka* spielt. Ich verzichte darauf, den ganzen Hymnus vorzustellen und beschränke mich auf die entscheidenden Aussagen:

„Mutesa ist unser Fels und unsere Lebenskraft in Ewigkeit.
Mutesa ist unser Hirte;
Er hat uns auf den Auen des neuen Uganda geweidet
und unseren Geist mit Mut erfüllt.
Er führte uns auf den rechten Weg um
der Herrlichkeit seines Namens willen.
Obgleich wir durchs finstere Tal des Todes wandern,
so fürchten wir uns doch nicht;
denn er ist bei uns.“

Man kann sich leicht vorstellen, was es bedeutet, wenn der „Garant des Heils“ durch das moderne Mandat des Parteiführers oder eines Militärs ersetzt wird. Hier findet nicht nur eine Umstrukturierung der politischen Verfassung statt, hier verliert der Stamm seinen Lebensnerv. Von daher trifft der aus einer ganz anderen Stammestradiation heraus empfundene Ausruf KENYATTAS auch diese Situation: „Die Gikuyus sind nicht mehr, was sie einmal waren“. Mit dem ‚Verlust der Mitte‘ verliert das Ganze seine über die Gegenwart hinausgreifende Wesenseinheit, also jene Identität, die sich nicht im Gegenwartigen erschöpft, sondern in der die zeitübergreifenden Zugehörigkeit zur mythischen Ursprungsgemeinschaft wurzelt.

3. DAS MYTHISCHE URSPRUNGSMOTIV

Der überzeitliche Charakter der Gemeinschaft findet seinen deutlichsten Ausdruck im Mythos der gemeinsamen Abkunft. Die Aussagen, die im Mythos festgehalten und tradiert werden, beziehen sich auf die gegenwärtige Gemeinschaft, auf ihre sie verbindenden Riten, Gebräuche und Feste. Darum hat auch die sog. ‚ätiologische Kultsage‘ hier ihre Relevanz. Das Entscheidende ist dabei, daß es sich — wie auch sonst im Mythos — nicht um bloß Vergangenes handelt. Vielmehr erfährt das im Mythos Festgehaltene immer wieder neue Aktualisierung. Das geschieht nicht nur in einzelnen kultischen Akten und rituellen Begehungen, die das in einem

¹³ PL. TEMPELS, *Bantu Philosophy*, 42

solchen Mythos Festgehaltene wieder lebendig werden lassen. Die gegenwärtig lebende Gemeinschaft ist selber die immer neue Verifikation dessen, was der Mythos beinhaltet. Das Land, das man bewohnt, die Tiere, mit denen man es zu tun hat, die Feinde, gegen die man sich zu behaupten hat, dies alles hat nicht nur die aktuelle Bedeutung, die es für den Außenstehenden zu haben scheint. Vielmehr verwirklicht sich in dem, was sich heute ereignet, die durch den Ursprung selber gegründete Ordnung.

Durch solche mythische Begründung gegenwärtigen Lebens einer Gemeinschaft kann das Ganze von Welt und Menschheit zu dieser Gemeinschaft in Beziehung gesetzt werden. Hier gibt es kein partielles Selbstverständnis, sondern alle begegnende Wirklichkeit ordnet sich soz. sinnvoll um diese Einheit des Stammes herum¹⁴. Die Identität der Gemeinschaft liegt in der zentralen Rolle, die sie im Kontext erschlossener Welt einnimmt. Darum können die kosmischen Elemente, wie etwa der Mond bei den Rundi auf diese Wirklichkeit der eigenen Gemeinschaft bezogen werden. Hier gilt — wie O. BAUMANN in seinen Untersuchungen zur Funktion des Mythos in Afrika gezeigt hat¹⁵ — der die Einheit des Stammes verkörpernde König als unmittelbarer Abkömmling des Mondes als der bedeutendsten Himmelsmacht. Dem entspricht, daß der Herrscher nach seinem Tode mit diesem Himmelskörper wieder in Verbindung gebracht wird und dort weiterlebt.

Die überzeitliche Solidarität des Stammes wird in der mythischen Überlieferung der Lugbara besonders deutlich. Die gegenwärtige Struktur des Stammes ist danach zurückzuführen auf eine in den Anfang der Welt zurückreichende ‚Schöpfungsordnung‘. Die einzelnen Klans leiten ihren Ursprung ab von den ersten Lebewesen, die vom Schöpfergott am Anfang ins Leben gebracht wurden. MIDDLETON beschreibt das in seiner Lugbarastudie so: „Die Lugbara sagen, daß sie alle ‚von einem Blut‘ sind, was Gott, der Schöpfer der Menschen, so gemacht hat.“ Ich verzichte hier auf die zum Teil unterschiedlich berichteten Inhalte dieses Ursprungsmythos. Worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommt, ist nicht der Charakter solcher Überlieferung selber, sondern ihre Funktion hinsichtlich des überzeitlichen Selbstverständnisses einer afrikanischen Gemeinschaft. Sie erklären sich ebensowenig wie die oft in erstaunlichem Umfang tradierten Genealogien aus einem historischen Interesse¹⁶, sondern haben ihren Sinn in der die Gegenwart begründenden überzeitlichen Realität dieser Zusammengehörigkeit. Darum kann die den Anfang machende Schöpfergottheit wieder aus der religiösen Praxis des Stammes zurücktreten hinter die im Kult präsenten Ahnengeister und Naturgötter. Die beiden KRIGES konstatieren hinsichtlich der Lovedu in Transvaal eine

¹⁴ F. B. WELBOURN, *Religion and Politics in Uganda 1952—1962* (Nairobi 1965) 42/43

¹⁵ Vgl. E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*, in: C. H. SCHRÖDER (Hg.) *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 6, (Stuttgart 1963) 219

¹⁶ J. MIDDLETON, *Lugbara Religion* (London 1964) 235: „Die Mythen und Genealogien der Lugbara sind wenig auf historische Zeit bezogen wie wir sie begreifen“.

„vollständige Diskontinuität zwischen mythischer Ursprungsüberlieferung bzw. den Kräften, die im Morgengrauen der Welt gewirkt haben, und den gegenwärtigen Wirklichkeiten bzw. denjenigen Kräften, die die gegenwärtige Ordnung am Leben erhalten“¹⁷. Der Bezug zur Gegenwart besteht eben darin, daß sich die Einheit des Stammes gerade nicht in der Aktualität ihrer augenblicklichen Ahnenbeziehungen erschöpft — also an dem, was an gegenwärtiger gemeinsamer religiöser Praxis verbindet. Vielmehr liegt dieses Einssein soz. im ‚Wesen‘ dieser Gemeinschaft und ihrer Bestimmung selbst. Darum kann man sich unter Berufung auf solche Ursprungsmythe in seinem Anderssein von einer fremden Gemeinschaft ‚essentiell‘ unterscheiden, nicht nur unter Hinweis auf die anderen jetzt angerufenen und beteiligten ‚höheren Machttträger‘ in Gestalt der eigenen Ahnengeister. Darum meldet sich in solchen Ursprungsüberlieferungen, wo sie uns in afrikanischen Gemeinschaften begegnen, die eigentliche, die Zeit übergreifende Motivation für die Einheit des Ganzen. Dieses ‚Wie es im Anfang war, so auch jetzt‘ gibt den konkreten Erfahrungen dieser mystischen Gemeinschaft der Lebenden und Lebend-Toten (J. MBIRI) die ontologische Basis. Die Konflikte, die in der Aktualisierung dieser Wesenheit auftreten können, sind damit im Blick auf das wahre Sein dieser Einheit gegenstandslos. Erst weil es diese Basis aus dem Grunde des Seins selbst für den einzelnen Angehörigen der Gemeinschaft gibt, kann es auch ein nach allen Seiten mögliche Störungen absicherndes System der ‚Orthopraxie‘ geben, in dem sich immer wieder dieses wahre Sein des Stammes erneuert.

Die Vielzahl der Riten, die dazu dienen, das gestörte Gleichgewicht der Gemeinschaft wiederherzustellen, ist darum effektiv, weil es diese im Wesen dieser Gemeinschaft selbst angelegte, prästabilisierte Harmonie des Miteinander gibt. Neben den aktuellen Vollzug einer rituellen Handlung und neben die Kontinuität, wie sie sich aus der lebendigen Tradition des Stammes ergibt, tritt damit die „Welt als ganze“ in ihrer kontextualen Bedeutung für diese Gemeinschaft. Alle begegnende Wirklichkeit tritt dazu in Beziehung, bekommt dadurch ihren Sinn und wird dadurch überhaupt erst zu dem, was sie eigentlich ist. Das faktisch gelebte gemeinsame Leben in der Einheit der afrikanischen Stammesgemeinschaft erhält auf diese Weise einen Horizont, aus dem nichts mehr herausfällt. Auch die erwähnten, gelegentlichen kosmologischen Ausdeutungen in einzelnen mythischen Berichten sind nur Artikulation dieser ontischen Gründung. Der Einheit der eigenen Gemeinschaft entspricht die Einheit der Welt. Beides bedingt sich gegenseitig.

Wie sehr hier auch das fremde und den bisherigen hermeneutischen Zirkel solcher Welterfahrung und -auslegung sprengende Erleben in diesen Zusammenhang einbezogen wird, zeigt u. a. folgendes Beispiel: Auch als die ersten europäischen Verwaltungsbeamten und Offiziere im Stammesbereich der Lugbara erschienen, wurden sie diesem Verständnis der Gemeinschaft eingeordnet. Man verstand sie als Abkömmlinge eines

¹⁷ D. FORDE (Ed.), *African Worlds* (London 1965) 60

anderen mythischen Ursprungs. Damit hing zusammen, daß man ihnen allerlei außergewöhnliche Eigenschaften zusprach, wie etwa diese: Sie können unter der Erdoberfläche verschwinden und dann auf ihren Köpfen laufen. Auf diese Weise legen sie weite Entfernung in kürzester Zeit zurück. Wenn sie aber gesehen werden, stehen sie sofort wieder normal auf den Füßen. Aber auch die späteren Distriktkommissare und z. T. auch die Missionare wurden nach dem traditionellen Verständnis der eigenen Gemeinschaft und ihrer Identität im Stammeshäuptling in Beziehung zur eigenen Gemeinschaft gesetzt. Spätere im eigenen Umkreis auftauchende Europäer wurden als Söhne und Abkünftige der ersten, längst verstorbenen Europäer betrachtet.

Es hängt mit diesem im „Geheimnis“ des Stammesglaubens verborgenen Charakter der Gemeinschaft der Lebenden zusammen, daß in der Geschlechterfolge das die Zeiten übergreifende *continuum* liegt. Es ist nicht nur das Bewußtsein, in einem Organismus zu leben, der gemeinsamen Ursprung hat. Solange die Ahnen im Kult lebendig bleiben, ist die Vergangenheit nicht bloß Gegenstand der Erinnerung, sondern ist sie integraler Bestandteil der eigenen Gegenwart. Darum bleibt es ein Mißverständnis, wenn wir die Geschlechterfolge der afrikanischen Gemeinschaft mit Hilfe der kausalen und temporalen Kategorien deuten, wie sie sich im Instrumentarium einer westlichen Sozial-Anthropologie finden. Die Frage nach dem „Woher“ ist für den afrikanischen Menschen immer zugleich die Frage nach dem „Worin“. Man ist nicht nur Nachfahre eines Vorfahren, in dessen linearer Abstammung man seine Identität begründet weiß. Man ist in seinem Sein integraler Bestandteil eines größeren Zusammenhanges.

Deutlicher Hinweis auf diesen Zeit und Ort transzendierenden Zusammenhang sind vor allem die Bestattungs- und Heimholungsriten, die den Verstorbenen in die Gemeinschaft der Lebenden reintegrieren. Wie bei allen ‚rites de passage‘ sind die Motive der Trennung und der Wiederkehr hier von entscheidender Bedeutung. Der Aussonderung des Leichnams entspricht die Intensivierung der Verbindung zu dem Lebend-Toten, die im Ritual eingeleitet wird. Es ist eine Art ‚Promotion‘ in die Sphäre der ‚höheren Machtträger‘, von denen das Wohl und Wehe der Lebenden in weit stärkerem Maße abhängt als von noch lebenden Gliedern der Gemeinschaft selber. In dieser — man möchte sagen — ‚transzendentalen‘ Einheit kommt die biologische Zusammengehörigkeit der Geschlechter zu ihrer Erfüllung. Nach dem wahren Charakter einer afrikanischen Gemeinschaft fragen, heißt darum, diese — dem an Strukturen haftenden Auge verborgene — Dimension in Geltung zu setzen. Ich möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen, die den Untersuchungen entstammen, die E. R. BRADBURY hinsichtlich der Totenrituale bei den Edo angestellt hat.

Die wichtige Rolle, die die Nachkommenschaft für den afrikanischen Menschen spielt, hängt nicht einfach an den biologisch und soziologisch auszumachenden Faktoren. Es geht nicht nur um die Vergrößerung der Sippe oder um ihren Bestand angesichts zukünftiger Bedrohung ihrer

Existenz (etwa in Form von Epidemie oder kriegerischer Auseinandersetzung). Auch das Sozialprestige, das nach afrikanischer Wertvorstellung dem Kinderreichen zukommt, genügt ebenso wenig wie der dadurch zu quantifizierende Einfluß auf die übrige Gruppe. Auch die polygame Struktur in der Stammesordnung hat in dieser Hinsicht ihre ‚metaphysische‘ Wurzel. Was vordergründig im Biologischen und Sozialen angelegt zu sein scheint, gründet in einem Zusammenhang, der allem anthropologischen Ausweisbaren zu Grunde liegt.

Auf die Frage: „Warum wollt ihr so viele Kinder?“ antwortet der Edo: „Damit sie mich richtig bestatten“¹⁸. Die Finalität der Nachkommenschaft liegt nicht diesseits der Lebensgrenze sondern jenseits. Was es um die Generationen verbindende Zusammengehörigkeit ist, enthüllt sich nicht schon jetzt, sondern ‚danach‘. Auf dem Höhepunkt des Leichentanzes wird von demjenigen, der die Rolle des verstorbenen Vaters im Kult der Edo spielt, der folgende Gesang angestimmt:

„Das war’s, was ich suchte,
wenn ich herumliefe und mich nach einem Kinde sehnte.
Das war’s, was ich suchte,
wenn ich um ein Kind bangte.
Das war’s, was ich suchte,
wenn ich mein Geld gab für ein Kind.
Das war’s, was ich suchte,
wenn ich meine Kleider verkaufte für ein Kind.
Das war’s, was ich suchte,
wenn ich rief: ‚Mein Schicksal, reich mir die Hand!‘“¹⁹

‚Mein Schicksal‘ — das ist der Nachfahre, der dafür sorgt, daß dieses Leben nicht im Tode endet. ‚Leben‘ über den Tod hinaus, das bedeutet nach afrikanischem Verständnis nicht individuelle Unsterblichkeit wie im griechisch-platonischen Denken. Es besteht in der Reintegration in einen Organismus, der in solchem das Leben übergreifenden Zusammenhang sein wahres Sein überhaupt erst enthüllt. Alles Funktionale, was sich an den in Erscheinung tretenden Strukturen und Verhaltensweisen der afrikanischen Gemeinschaften erheben läßt, hat diese — nur noch religiös zu begreifende — Tiefe des Seins zur Voraussetzung.

Auch alle anderen Übergangsriten lassen sich nicht schon aus den sogenannten bloß natürlichen Phasen des Lebens des einzelnen erklären. So sehr sie mit Zeugung und Geburt, mit Namensgebung, Initiation oder Hochzeit zu tun haben und damit Entwicklungsstufen in der *vita* des einzelnen markieren, so wenig erschöpfen sie sich in dieser Bedeutung. Auch sie müssen verstanden werden als Integrationsstufen in einen korporativen Zusammenhang, der die im Leben selbst vorgezeichneten Bezüge im Blick auf die ihnen zugrunde liegende Tiefe des verborgenen gemeinsamen Seins transzendiert.

¹⁸ R. E. BRADBURY, *Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual*, in: M. FORTES und G. DIETERLEN (Ed.), *African Systems of Thought* (London 1965) 97/98

¹⁹ a.a.O., 100

SCHLUSS

Wir haben unser Thema begonnen mit einer kurzen Skizze der Forschungslage, wie sie sich unter der bis heute dominierenden Fragestellung der sozial-anthropologischen Analyse im Blick auf die Stammesverbände Afrikas weitgehend behauptet. Vieles von dem, was an offensichtlicher Krise die Gemeinschaften in Afrika in unseren Tagen erschüttert, ist noch nicht in seiner ganzen Tragik verstanden, solange die empirisch erhebaren Strukturumbrüche im gesellschaftlichen Bereich das alleinige Thema der Analyse bleiben. Zieht man hier sozusagen an einem einzigen Faden, so muß man sich klarmachen, daß man das ganze ‚unterirdische‘ Geflecht dieses nur in der Dimension des ‚Mysteriums‘ zu erfassenden Gemeinschaftsverbundes tangiert. Damit wird aber die unabdingbare Notwendigkeit einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise deutlich, die zur ethno-anthropologischen hinzukommen muß. Der Versuch, die hier auszumachenden und sachgemäß zu erfassenden Phänomene ausschließlich soziologisch ableiten zu wollen, hieße, sich den Zugang dazu zu verschließen. Vielmehr verweisen uns diese Phänomene auf die im Überzeitlichen verwurzelten Zusammenhänge, die sich einer bloß rationalen Analyse entziehen.

Nur so erklärt sich auch die Tatsache, daß sich in der schnellen gesellschaftlichen Veränderung der afrikanischen Gemeinschaft nicht einfach eine Säkularisierung vollzieht. Vielmehr bricht aus diesem tiefen, den urtümlichen Bindungen des afrikanischen Menschen zugrunde liegenden religiösen Flechtwerk etwas auf, was den Zerbruch dieser Gemeinschaften zu überdauern scheint. Es ist das Bewußtsein, daß der afrikanische Mensch in seiner überzeitlich-korporativen Verwurzelung gültigere Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Daseins erfahren hat als in der nur noch oberflächlichen religionslosen Existenzweise; sei es als Individuum oder als Partikel einer sich säkular begründenden Gesellschaft. Die Begleiterscheinungen des gesellschaftlichen Umbruchs Afrikas sind voller Hinweise darauf. Das gilt von der legendenumwobenen Gestalt eines Staatsmannes wie K. Nkruhna, dessen Rollenbewußtsein sich aus diesen ursprünglich religiösen Bindungen seiner Untertanen speiste. Es begegnet uns in den prophetischen Gestalten der Sektengründer, die im neuen Milieu der Großstadt und der industriellen Ballungszentren neue religiöse Bewegungen ins Leben rufen. Es spiegelt sich in den vielfältigen Abwehrhaltungen gegenüber dem westlichen Denken wider. Veränderung von Machtstrukturen und politische Emanzipation sind nur die Spitze eines Eisberges, der in seiner verborgenen Tiefe afrikanischer Religionen sein überzeitlich-korporatives Wurzelwerk hat. Mit Recht muß darum davor gewarnt werden, als ob sich die Krise, durch die Afrika im Blick auf die Moderne geht, im politischen Arrangement erledigen ließe.

Die afrikanischen Gemeinschaften bedürfen wieder einer Orientierung, die die Tiefe ihrer traditionellen Daseinsdeutung nicht unterbietet. Diese Orientierung kann nur eine religiöse sein, die diese Dimension erreicht und zugleich der veränderten Wirklichkeit der afrikanischen Gesellschaf-

ten nicht als ‚stummling block‘ im Wege steht. Es bedarf einer Religion, die ursächlich an dem Zustandekommen der neuen afrikanischen Gesellschaft beteiligt war und die deren Fortbestand zu sichern vermag. Hier stehen wir vor der Frage, wie in diesem Kontext christliche Wahrheit zu vermitteln ist.

SUMMARY

The essay underlines the indispensable religious dimension as a presupposition for a comprehensive understanding of the traditional societies in Africa. The emphasis and the results of the social-anthropological as well as the ethno-psychological and sociological approaches to the subject require a religious interpretation in order to avoid being unbalanced and therefore misleading. This does not mean just an additional aspect but refers to the ‚key‘ which opens up the door to a comprehensive understanding of the African traditional communities. Relevant examples for this connection are the lineage-system, the tribal community in its unity as a *corpus mysticum* of living and of dead members, its motivation in terms of mythological traditions in regard to its origin. Also in modern African societies the religious factor cannot be overlooked. It is present even in the ‚quasi-religious‘ phenomena or in ideological substitutions.

The religious dimension has to be stressed when the Christian message is supposed to retain its relevance for the new African societies.