

WENN BANTU CHRISTEN WERDEN

Religionswissenschaftliche und missionspastorale Analyse

von Anton Vorbichler

1. Einführung

Es sollen im folgenden einige Gedanken im Sinne der heute viel diskutierten afrikanischen Theologie geäußert werden. Dabei muß von vornherein festgestellt werden, daß alle bis heute unter diesem Stichwort laufenden Arbeiten in Wirklichkeit Bantu-Afrika oder Schwarzafrika betreffen. Eine afrikanische Theologie, auf die diese Bezeichnung in ihrer Allgemeinheit zutrifft, müßte auch die andere Hälfte Afrikas berücksichtigen und sich auch mit den Völkern des Westsudans und mit den Berbern, Kuschiten und Niloten befassen. Man kann natürlich einwenden, daß die Mehrzahl der Völker dieses Teiles von Afrika überwiegend islamisch beeinflusst ist und daß eben ernsthafte Versuche in Richtung einer afrikanischen Theologie praktisch nur in Bantu-Afrika angestellt wurden.

Weiterhin muß gesagt werden, daß sich der vorliegende Aufsatz nicht mit dem Problem einer schwarzen Theologie im Sinne einer Befreiungstheologie beschäftigt, obwohl gerade für das Christentum im südlichen Afrika dieser Aspekt sowohl in Bezug auf die christliche Praxis als auch die theologische Reflexion von kaum zu überschätzender Bedeutung ist¹. Hier jedoch soll es darum gehen, einige Gedanken hinsichtlich der Begegnung der Bantu-Weltanschauung mit der christlichen Offenbarung zu äußern, die sich dem Schreiber dieser Zeilen während seiner Arbeit als Missionar in Zaire und durch die Beschäftigung mit afrikanistischen Problemen als bedenkenswert aufdrängen.

2. Das Weltbild der Bantu²

Unter „Bantu“ versteht man die mehr als 60 Millionen Sprecher von Sprachen einer eng verwandten linguistischen Familie, der sog. Bantu-Sprachen, die Afrika vom 5. nördlichen Breitengrad bis zu seiner Südspitze

¹ Vgl. SUNDERMEIER, TH., *Wir aber suchten Gemeinschaft*. Erlanger Taschenbücher 21, Erlangen 1973; VORBICHLER, A., *Kitawala, eine extreme Form afrikanischen Millenarismus*. In: *Entschluß*, 29. Jg., Nr. 10/11, 1974, 446—51; DANTINE, W., *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?* Wien 1976; BUJO, B., *Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse*. ZMR 61/2, 1977, 118—27.

² Vgl. GUTHRIE, M., *The Classification of Bantu Languages*. London 1948; DERS., *Bantu Origins. A tentative new Hypothesis*, in: *Journal of African Languages*, 1962, 9—21; DERS., *Comparative Bantu*, Bd. 1—3, London 1967ff.; vgl. VORBICHLER, A., *Die Bedeutung der religiösen Grundkulturen für die christliche Verkündigung*, in: *Verbum SVD* 1973, 122—31; DERS., *Religiöse Vorstellungen und ihre Bedeutung für die religiöse Praxis bei den Bantu-Völkern*, in: *Verbum SVD* 14, 1973, 273—9.

als Hauptbevölkerung bewohnen. Rassisch bilden sie keine Einheit, sondern lassen wenigstens 4 negride Unterrassen erkennen, neben Beimischungen europider, pygmider und mongolider Komponenten. Dagegen stellen ihre Sprachen eng verwandte Glieder einer Familie dar, die an die 600 Idiome umfaßt. Die Tatsache ihrer gewaltigen Ausbreitung über das gesamte südliche Dreieck Afrikas und das Faktum der engen Sprachverwandtschaft lassen darauf schließen, daß die Inbesitznahme ihrer heutigen Wohngebiete noch sehr jungen Datums ist und sicher nicht lange vor Beginn der christlichen Zeitrechnung ihren Anfang nahm.

Wirtschaftlich handelt es sich dabei traditionell um pflanzerische Knollenhackbauern, die teilweise, besonders im Osten und Süden, auch die Großviehzucht übernommen hatten, und, besonders in klimatischen Rückzugsgebieten, wie Urwald und Trockensteppe, um Beimischungen sammelerischer und jägerischer Wirtschaftsformen. In mehr peripherer Weise seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und in ständig zunehmender Intensität seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts gerieten die Bantu in den Einflußbereich europäisch-amerikanischer Wirtschafts- und Zivilisationsformen. Im Osten und Nordosten waren Einflüsse aus Arabien, Indien und Indonesien wirksam, die teilweise in die Zeit vor der europäischen Kontaktnahme zurückgehen, in der sog. Neuzeit aber eine vermehrte Intensität bekundeten. So drang der Islam noch vor der christlichen Mission bis tief in das Kongobecken hinein, wenn auch größere Bekehrungserfolge sich mehr auf das Gebiet der Ostküste beschränkten.

Sozial gesehen ist für alle Bantuvölker die unilineare Großfamilie (Sippe, extended family, clan) von wesentlicher Bedeutung, in der die Verwandtschaft entweder in der Vater- oder in der Mutterlinie gezählt wird und die lebenden und verstorbenen Mitglieder umfaßt, die sich von einem gemeinsamen Ahnen herleiten³. Diese Großfamilie stellt die eigentliche natürliche und mystische Lebensgemeinschaft dar, in der eine radikale Solidarität herrscht, die sich über die Generationen erstreckt.

Nicht jedes unilineare System läßt sich über einen Leisten schlagen. Deshalb ist die Abgrenzung von Großfamilie, Sippe und Klan nicht immer leicht und führt zu unterschiedlicher Verwendung und Vermischung der Begriffe. Im *Soziologischen Wörterbuch* von SCHOECK heißt es dazu: „Klan nennt man eine Gruppe von Familien, die sich (unilinear) von demselben Vorfahren ableiten... Die Begriffe Klan und Sippe werden... uneinheitlich verwandt. Im Gegensatz zur Sippe, die innerhalb des Stammes politisch nicht hervortreten muß, spricht man von Klan, wenn es sich

³ BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris 1963; HOCHEGGER, H. (ed.), *Le Mariage, La Vie Familiale et l'Education Coutumière chez divers ethnies de la Province de Bandundu*. Banningville 1966; HAULE, C., *Bantu „Witchcraft“ and Christian Morality. The Encounter of Bantu uchawi with Christian Morality*. Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Suppl. 16. Schöneck-Beckenried 1969, 8—11; VORBICHLER, A., *Die Familie aus afrikanischer Sicht*. In: *Familie im Wandel*. Hrg. v. R. WEILER und V. ZSIFKOVITS Wien 1975, 118—32; DERS., *Die monogame Ehe in Afrika*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125/4, 1977, 165—72.

um politisch selbständige Abstammungsgruppen (auch mit wirtschaftlichen Funktionen) handelt... Es ist allerdings angesichts der vielfältigen und komplizierten sozialen Organisationen der verschiedenen Naturvölker sehr schwer, die Sippe von der Großfamilie (extended family) und dem Stamm abzugrenzen.⁴ Die beiden letzten Wörter des Zitates würde ich allerdings nicht unterstreichen. Außerdem sollten zu den politischen und wirtschaftlichen Funktionen des Klanes wenigstens noch die religiösen erwähnt werden.

So schreibt MOHR in seiner Besprechung des Buches von HÄSELBARTH „Die Auferstehung der Toten in Afrika“: „Die Sippe ist eine durch Ehebande zusammengeschlossene Gruppe von Blutsverwandten und verwandten Personen, die nicht zusammen siedeln und 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. Soviel 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... aus einem geheimnisvollen Hervorgehen aus und einem Einssein mit einem mythischen Urwesen⁵.“ Dagegen schreibt THIEL: „Dans la société yansi il existe une multitude de clans dont certains comptent plusieurs milliers de membres. Or, à part le mariage, le clan joue un rôle insignifiant dans la vie quotidienne... Toute activité sociale, économique, religieuse etc. se fait au niveau du lignage, appelé zum ou kiburt. Le zum comprend hommes et femmes d'une descendance commune et réelle par la voie utérine⁶.“

HAULE beschreibt das hier Gemeinte folgendermaßen: „Ujamaa is made up of several elementary families grouped together under one head and practising very strict exogamy on account of the members' blood-relationship. All the members of such a clan generally live together in the same place called, 'kijiji' (a village). Though it is still thought preferable that unilineal kinsmen should live near one another, nowadays a man's neighbours are likely to include as many unrelated persons as kinsfolk and in-laws... Therefore, clans have become mostly nonlocalized groups the members of a single clan being dispersed throughout

⁴ SCHOECK, H., *Soziologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1971⁴, 187.

⁵ MOHR, R., *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche. In: *ZMR* 58/1, 16f.

⁶ THIEL, J. F., *L'aspect sociologique de culte des ancêtres chez les Yansi*, in: HOCHEGGER, H., *Mort, Funerailles, Deuil et Culte des Ancêtres chez Populations du Kwango/Bas-Kwilu*, Bandundu 1969, 198f.

different chiefdoms. Thus, one can see families of different clans living together in a village forming a basic social and economic unit which we shall call 'clan-village community'. — Membership of a Bantu clan is acquired by birth, by fusion, by marriage and by adoption⁷.“

Diese soeben in ihrer Differenziertheit vorgeführte unilineare Großfamilie ist wichtiger als die in sie eingebettete Kernfamilie und auch von größerer Bedeutung als die politische Einheit des Stammes, der aus den verschiedenen Großfamilien und angegliederten sippenfremden Elementen besteht und durch gemeinsamen Lebensraum und einheitliche Sprache umschrieben wird.

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, daß innerhalb des Bereiches der Bantuvölker es durch Eroberung und wirtschaftliche und soziale Überschichtung auch zur Ausbildung von Großhäuptlingstümern und Königreichen kam, wie die Staaten von Kitwara, Monomotapa, Luba, Lunda und Kongo bezeugen, die sich bereits vor Ankunft der europäischen Entdecker und Kolonisatoren geformt hatten⁸.

Wie sehr die Vorstellung von einer reinen, unberührten Bantu-Weltanschauung an der Wirklichkeit vorüberginge, zeigt ein Blick in den Wortschatz der heute bedeutendsten Bantu-Sprache, des Swahili, in dem sich ein gewichtiger Niederschlag aus dem Arabischen, Malaiischen, Indischen, Persischen, Portugiesischen, Englischen und Deutschen nachweisen läßt⁹. Durch Stimulus-Diffusion gelangten solche Lehn- und Fremdwörter aus den küstennahen Regionen bis tief in das Innere des Bantu-Gebietes und damit natürlich auch viele konkrete Dinge und ideelle Vorstellungen aus den Ursprungsgebieten der erwähnten Sprachen. Solche Einflüsse beschränkten sich durchaus nicht nur auf profane Dinge, sondern betreffen auch die Religion. Was uns deshalb aufseiten der Bantu als Forschungsobjekt begegnet, ist kein unberührtes Bantu-Weltbild, sondern das Ergebnis vielfältigen geschichtlichen Geschehens, das weder mit den asiatischen und europäischen Kontakten seinen Anfang nahm, noch auch jetzt aus dem dynamischen Prozeß eines Gebens und Nehmens ausgeschieden ist¹⁰.

⁷ HAULE 1969, 8f.

⁸ CORNEVIN, R., *Die Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1966; BERTRAU, P. (ed.), *Afrika*. Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart. Fischers Weltgeschichte 32. Frankfurt 1967, 117—21.

⁹ HÖFTMANN, H. - MBANDA, S., *Suaheli-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1963; JOHNSON, F., *A Standard Swahili-English Dictionary*, London 1951⁵; TEUBNER, J. K., *Altaiisches, Fernöstliches und Malaiisches Wortgut im Suaheli*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. II*, 1974, 629—36.

¹⁰ PETERSSON, O., *Foreign Influences on the Idea of God in African Religions*. Some Remarks on a great Problem in: S. S. HARTMAN (ed.), *Syncretism*, Uppsala 1969, 41—65; HIRSCHBERG, W., *Der Gottesname NYAMBI im Lichte alter westafrikanischer Reiseberichte*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 88, 1963, 163—79; DERS., *Religionsethnologie und ethnohistorische Religions-Forschung; eine Gegenüberstellung*, in: *Wiener ethnohistorische Blätter*, Beih. 1, 1972; THIEL, J. F., *Der Nzambi-Name in der Ethnohistorie*, in: *Anthropos* 68, 1973, 625—28.

Nach dieser nachdrücklichen Feststellung muß jedoch hinzugefügt werden, daß das Reden von einer Bantu-Mentalität trotzdem berechtigt ist. Denn wenn die Bantu-Völker sich heute gerne auf eine übervölkische Einheit berufen, die als politische in keiner Phase ihrer Geschichte nachweisbar ist, so können sie doch neben der unübersehbaren Einheit ihrer Idiome auch die ihres Weltbildes ins Feld führen¹¹.

Es ist selbstverständlich, daß einheitliches Weltbild in einem so großen Areal, wie es die Bantu bewohnen, nicht Uniformität bedeuten kann. So findet sich etwa bei den Kongo¹², Yaka¹³ und Luba¹⁴ eine Hochgott-Vorstellung, die durchaus nicht den Eindruck eines *Deus otiosus* entstehen läßt. VAN ROY sagt bezüglich des Nzambi der Yaka: „Dieu n'est pas un ‚deus otiosus‘ se désinteressant de ses créatures lorsqu'Il les appelle à la vie: Il se montre un Dieu protecteur et sécurable, malgré les distances qui Le séparent des humains¹⁵.“ Dagegen scheint der Hochgott der Yansi viel weniger intensiv an den Sorgen der Menschen Anteil zu nehmen. So kommt THIEL, einer ihrer besten Kenner, zu dem Urteil: „L'Être suprême intervient d'ailleurs rarement dans la vie quotidienne et à peu près jamais pour une maladie ou un insuccès à la chasse¹⁶.“ Während bei den Kuba ein starkes Hervortreten der Naturgeister zu beobachten ist, so daß den Ahnen bei ihnen nicht die zentrale Stellung eingeräumt wird wie bei den meisten anderen Bantu-Völkern¹⁷, fehlt bei den Luba vom Kasai der Glaube an Naturgeister völlig¹⁸.

Diese Unterschiede können aber nur als Akzentverschiebungen betrachtet werden und sprechen nicht gegen das einheitliche Weltbild, das sich auch in der Eigenart der Bantusprachen niederschlägt. Die Struktur dieser Sprachen erweist sich ebenso widerstandsfähig gegenüber fremden Einflüssen, wie das Gefüge der Weltanschauung. So konnte die reichliche Übernahme von Lehn- und Fremdwörtern die Grammatik der Bantusprachen

¹¹ TEMPELS, P., *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg 1956; PAR-RINDER, C., *African Traditional Religion*. London 1954, passim; DERS., *Witchcraft: European and African*. London 1963², 168; MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*, in: *Studia Instituti Anthropos* 27, St. Augustin 1976.

¹² VAN WING, J., *Etudes Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*. Bruxelles 1959.

¹³ VAN ROY, R. P., *La notion de l'être Suprême chez les Yaka*, in: HOCHEGGER, H. (ed.), *Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu*. Bandundu 1968, 19—63.

¹⁴ VAN CAENEGHEM, P. R., *La notion de Dieu chez les baLuba du Kasai*. Bruxelles 1956.

¹⁵ VAN ROY 1968, 48; vgl. McLEAN, D. A. and T. J. SOLOMON, *Divination among the Bena Lulua*, in: *Journal of Religion in Africa* 4/1, 1971, 27f.

¹⁶ THIEL 1969, 206; DERS., *Gottesglaube und Ahnenkult der Bayansi*. Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag. Wien-Mödling, in: *Studia Instituti Anthropos* 18, 1963, 215—22; DERS., *Die übermenschlichen Wesen bei den Yansi und einigen ihrer Nachbarn (Zaire)*, in: *Anthropos* 67, 1972, 649—89; vgl. WERNER, D., *Some Developments in Bemba religious history*, in: *Journal of Religion in Africa*, 4, 1971, 7.

¹⁷ VANSINA, J., *Les croyances religieuses des Kuba*, Zaire 12, 1958, 725—57.

¹⁸ VAN CAENEGHEM 1956, 16.

nicht verändern. Vielmehr wurde das Übernommene der Bantustruktur angepaßt. Übernahmen aus anderen Sprachen wurden und werden in das kategoriale Klassensystem, das die Nomina in 15 bis 20 Klassen ordnet, eingefügt. Manchmal spielen äußere Ähnlichkeiten dabei eine Rolle, so wenn im Swahili das aus dem Arabischen stammende *kitabu* „Buch“ in die Klasse der Dinge mit dem Präfix *ki-* eingeordnet wird, in dem der arabische Stamm *k-t-b* irrtümlich in eine Vorsilbe *ki-* und einen Stamm *-tabu* gegliedert wird. In konsequenter Weise heißt dann der Plural *vi-tabu* „Bücher“ indem das Singularpräfix *ki-* durch das Pluralpräfix *vi-* der Dingklasse ersetzt wird.

Aber gerade in der kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen hat sich die Vorstellungswelt der Bantu niedergeschlagen. So wird ein Mensch in die Personenklasse eingeordnet, insofern er ein personhaftes, menschliches Wesen ist, das sich von Tier und Pflanze, die beide ihre jeweils eigene Klassenzugehörigkeit besitzen, unterscheidet. Mit den Pflanzen und Gewässern kann sich der Mensch jedoch in ein und derselben Klasse finden, insofern er ein geistbegabtes oder von einem Geist besessenes Wesen ist. Sind doch Pflanzen und Gewässer bevorzugter Wohnort oder Manifestationselement von Geistern. Mit den Tieren schließlich und sogar mit dem Schöpfergott kann der Mensch in einer Klasse aufscheinen, wenn er als Träger und Vermittler der Lebensmächtigkeit der Sippe aufgefaßt wird¹⁹.

Aber auch hier lassen sich die oben angesprochenen Akzentverschiebungen feststellen. So unterscheidet DAMMANN nach dem ostafrikanischen Befund zwischen dem Personhaft-Belebten und dem Magisch-Belebten²⁰. Hier fällt die Klasse des „geistig-belebten“ mit der des „magisch-belebten“ = „kraftbesessenen“ zusammen.

Auch die Untersuchung der Verbalstammarten und der verschiedenen Aktionsarten und Aspekte offenbart die typische Art einer Bantu-Gliederung der geschwehnishaften Wirklichkeit. Gerade in dieser Hinsicht macht DAMMANN einige interessante Beobachtungen: „Manche Indizien in Bantusprachen deuten auf die engen Beziehungen des einzelnen zu seinem Nächsten... Im Bantu kann man grundsätzlich von jedem Verbum eine applikative Form bilden. Sie wird... dann angewandt, wenn eine Handlung oder ein Vorgang im Interesse von einer Person oder einer Sache erfolgt... Während die personale Ergänzung im Deutschen im Dativ steht und als entferntes oder indirektes Objekt bezeichnet wird, bildet der personale Bezug im Bantu das eigentliche Objekt²¹.“ DAMMANN bringt den Beispielsatz „der Boy bringt dir Fleisch“, der im Swahili heißen müßte: „Der Boy be-bringt dich in Bezug auf Fleisch“. Im Passiv würde der Satz im Swahili lauten: „Du wirst von dem Boy be-bracht in Bezug auf Fleisch.“ Auch die Beziehung einer Person zu einer Örtlichkeit wird durch die applikative Verbalform zum Ausdruck gebracht. DAMMANN fährt fort:

¹⁹ VORBICHLER 1973, 274.

²⁰ DAMMANN, E., *Nachworte*, in: P. TEMPELS 1956, 124f.

²¹ DAMMANN 1956, 126f.

„Aus der so häufigen Anwendung der applikativen Form kann man schließen, wie sehr es den Bantusprachen darauf ankommt, der Beziehung zur Umwelt einen äußerlich sichtbaren morphologischen Ausdruck zu verleihen... Ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen verbindet sich mit possessiven Vorstellungen. Das führt soweit, daß zuweilen etymologisch verschiedene Wörter vorhanden sind, je nachdem, mit welchem Possessivum das Nomen versehen ist. ... Es gibt also kein Wort für Vater bzw. Mutter an sich, da mit dem Begriff Vater oder Mutter von vornherein eine possessive Vorstellung gegeben ist. ... Die letzten der hier skizzierten Erscheinungen können als Illustration zu dem dienen, was oben von dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner gesagt wurde²².“ An der Stelle, auf die DAMMANN hier verweist, heißt es: „Wer von der Geisteshaltung eines individualistischen Zeitalters herkommt, könnte meinen, daß Lebenskraft, Lebensrang und so weiter Eigenschaften sind, die von dem einzelnen erworben und erhalten werden. Man würde weiter folgern, daß die Ausbildung der Persönlichkeit zum mindesten förderlich, wenn nicht gar notwendig zur Erreichung dieses Zieles sei. Das ist aber in Afrika weithin nicht der Fall. Nicht das Individuum wird als potentieller Träger höchster Leistungen angesehen, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen. In der alten Gesellschaft der Bantu ist der einzelne durch viele Bande mit Sippe und Clan, mit Lebendigen und Toten verbunden. Darauf beruht seine Stärke²³.“ DAMMANN fährt fort: „Daß wir es bei ihnen nicht mit Individualisten zu tun haben, zeigen weiter einige Redewendungen. Im Deutschen sagen wir: ‚Ich gehe in meine Wohnung.‘ Wohl in den meisten Bantusprachen würde man diesen Satz übersetzen müssen, als ob er laute: ‚Ich gehe in unsere Wohnung.‘ Haus, ebenso wie Grund und Boden sind Dinge, die nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinschaft zu eigen sind. Eine andere auffällige Redensart findet sich ebenfalls nicht selten im Bantu, wenn es heißt: ‚Wir und mein Sippen-genosse‘. Gemeint ist dabei: ‚Ich und mein Sippen-genosse‘ ... Welche Erklärung man auch findet, die Tatsache besteht, daß anstelle des Singulars der Plural gewählt wird, was wieder als ein Zeichen der Verbundenheit des Einzelnen mit der Gesamtwelt angesehen werden kann²⁴.“

Der Unterschied zwischen europäischer und afrikanischer Grundauffassung wurde mir einmal in eindringlicher Weise kundgetan, als ich meinen Katechisten bei der Übersetzung einer Oration des römischen Missale in die Kongo-Sprache fragte, ob es „Geist und Kraft“ oder „Kraft und Geist“ heißen müsse. Der Katechist MBATI LOUIS, ein in Ehren ergrauter Teke vom Stamm der Humbu, vertrat unverrückbar die Auffassung, das es „Kraft und Geist“ und nicht „Geist und Kraft“ heißen müsse.

Dieses Gespräch fand im Rahmen der Arbeit des Verfassers als Vorsteher des Katechumenates der erwachsenen Taufbewerber der Missionsstation Ngi, Vikariat Kenge, statt, womit er von Februar 1955 bis März

²² a.a.O. 127f.

²³ a.a.O. 122.

²⁴ a.a.O. 128f.

1957 befaßt war. Es wurde hier der zentrale Wert angesprochen, um den sich alles Denken, Fürchten, Hoffen der Bantu dreht. Es ist die „Lebenskraft“, die nicht etwa nur als Zeugungskraft verstanden werden darf, sondern als dynamische Kraft schlechthin aufgefaßt wird und die Integrität des Seins der Sippengemeinschaft bezeichnet. Diese Eigenständigkeit der Bantu-Mentalität hat TEMPELS geradezu von einer Bantu-Philosophie sprechen lassen²⁵: Alle Seinswesen habe ihre eigene, ihnen vom Schöpfer, der persönlichen, dynamischen Kraft schlechthin, bestimmte Lebenskraft, die ihre eigentliche Natur ausmacht. Dazu kommt die Vorstellung von Lebenswachstum und Lebensminderung: Höchstes Glück ist Steigerung der Lebenskraft, größtes Unglück deren Schwächung, immer verstanden im Sinne des Gemeinwohls. Hier ist der Ort, wo auch Erscheinungen wie der rituelle Königs- oder Häuptlingsmord ihre Erklärung finden. Die Lebenskraft ist ja nicht eine Angelegenheit des Individuums, losgelöst von der jenseitigen und diesseitigen Gemeinschaft, und der König bzw. Häuptling stellt den Kanal dar, durch den die diesseitige Hälfte des Stammes mit Lebenskraft aus dem Jenseits versorgt wird, so wie der Sippenälteste diese Funktion bezüglich der einzelnen unilinearen Sippe zu erfüllen hat. Hier wird klar, daß die Praxis der Kolonialbehörden, angestammte Häuptlinge durch vielleicht im europäischen Sinne gebildete Managertypen zu ersetzen, in den Augen der Bantu einen Angriff auf die Lebensmächtigkeit des Sippenverbandes oder Stammes darstellte und eine Reaktion dagegen als eine Art Notwehr betrachtet wurde.

Weiterhin ist das Lebenswachstum vom Lebenseinfluß anderer Lebenskräfte abhängig. Die Kräftewelt des Seienden gleicht einem Spinnwebgewebe, von dem kein Faden zum Schwingen gebracht werden kann, ohne daß das ganze Gewebe mitzittert. Auch eine geschaffene Kraft kann deshalb verursachend auf die innerste Natur einer anderen geschaffenen Kraft einwirken. Hier siedelt sich der Bereich an, der von europäischer Seite meist abwertend mit dem Ausdruck Magie bezeichnet wird. Heute würde man vielleicht vorsichtiger von paranormalen psychischen Kräften sprechen. Daß aber gerade an diesem Punkt ein positiver Ansatz zu einer Begegnung der Bantu-Weltanschauung mit der christlichen Offenbarung gefunden werden kann, hat nicht nur TEMPELS in seiner Bantu-Philosophie festgestellt, sondern vor einigen Jahren auch Dr. VINCENT MULAGO folgendermaßen ausgedrückt: „We are convinced that the Bantu principle of vital participation can become the basis of a specifically African theological structure. We shall need much patience, common sense and prudence, but also courage to construct such a theology. —

Communion as participation in the same life and the same means of life will, we believe, be the centre of this ecclesiological theology. Symbolism, which makes this communion-in-participation perceptible and tangible; and sacramentalism, its culmination, which extends the Holy Humanity of the Word, the instrument joined with Divinity: these will

²⁵ TEMPELS 1956; MAURIER 1976.

be the effective means by which this theology may be realised and shown forth²⁶.“

Die Gesetze des Lebenseinflusses werden auch durch den Lebensrang bestimmt: die erstgeborene oder stärkere Kraft wirkt notwendig auf die nachgeborene und schwächere. Menschliche Lebenskraft kann direkt tieferstehende Kräfte beeinflussen. Ein vernunftbegabtes Wesen kann auf ein anderes dieser Art indirekt, über die niedrigeren Kräfte, lebensstärkend oder lebensschwächend einwirken. Auch dieser Einfluß erfolgt notwendig, falls nicht eine stärkere Kraft entgegenwirkt. Hier findet der Komplex des sog. Fetischismus, des Wahrsagers und des Zauberers seinen Platz.

Aus dem Gesagten folgt, daß für die Bantu gut ist, was die Lebenskraft unter Wahrung des Lebensranges stärkt; böse, was sie schwächt. Sühne besteht dann in der Lebenswiederherstellung im Sinne der Bantu und in ontologischer Reinigung.

Offensichtlich gibt es gerade hinsichtlich dieser letztgenannten ontologischen Reinigung die Möglichkeit gefährlicher Verirrungen. Es siedeln sich hier die Vorstellungen von einer gewissen Wesen innerlichst inhärenten nefasten Macht an, einer Macht, die auch gegen den Willen ihres Trägers und ohne dessen Wissen ihre gemeinschaftsschädigende Wirkung ausüben kann. Der Glaube an Hexenkraft und Schadzauber mit all den sinnlosen Konsequenzen der Hexenfindung und Hexenverfolgung fällt wegen der damit verbundenen unheimlichen Abstrusitäten auch zunächst dem auf, der den Komplex der Magie studiert. So kam ich selbst seinerzeit bei der Analyse von Hexerei und Fetischismus bei den Mbala zu der negativen und pessimistischen Schlußfolgerung: „Die eigentliche Haupt- und Zentralfigur des gesamten Fetischwesens und auch derjenige, der zu seiner blühenden Ausgestaltung beitrug, scheint der Wahrsager zu sein, der *nganga-ngombu*. Denn er allein ist imstande, den Leuten diese verschiedenen Wege aufzuzeigen. Er allein auch kann die Hexer entlarven, wenn es aufs äußerste kommt, mit dem Gifttrank *mputu* (auf Kikongo: *nkasa*). Man erkennt deshalb auch, welche Wohltat es war, daß der Staat das Treiben der Wahrsager mit exemplarischen Strafen aus der Welt schaffte. Was er aber nicht aus der Welt schaffte, das ist der festverwurzelte Glaube an die Hexenkraft²⁷.“ Diese Sätze wurden 1957 aus dem unmittelbaren Erleben der pastoralen Probleme unter den Bantu-Bevölkerungen im Kwango-Kwilu-Gebiet, Zaire, geschrieben. Offenbar verbirgt sich aber hinter den Abirrungen des Hexenglaubens eine Weltanschauung, deren positive Aspekte es bloßzulegen gilt. Diese positiven Aspekte führ-

²⁶ Zitiert in der Besprechung von KWESI A. DICKSON and P. ELLINGWORTH (ed.), *Biblical revelation and African beliefs*. London 1969, durch E. W. FASHOLÉ LUKE, in: *Journal of Religion in Africa* 2, 1969, 204; vgl. BOSOLD, F., *La Jamaa, son Histoire et ses Idées*, in: HOCHEGGER 1966, 93—5; VAN LOOCK, E., *La Jamaa, vue dans le concret*, in: HOCHEGGER 1966, 95—105.

²⁷ VORBICHLER, A., *Fetischismus und Hexerei*, in: *Kongo-Overzee* 23, 1957, 53; vgl. HOCHEGGER 1968, 116—28; PARRINDER 1954, 122—34; DERS., 1963; HAULE 1969.

ten PARRINDER dazu, von einem „*Spiritual Universe*“ zu sprechen²⁸, während TEMPELS durch seine intensiven Auseinandersetzungen mit dem Komplex der Bantu-Weltanschauung dazu kam, deren reflex zuende gedachte Implikationen in einer Bantu-Philosophie darzustellen, wobei nicht unterstellt werden soll, daß die traditionellen Bantu selbst eine solche explizite Reflexion über das in ihrem Weltbild grundlegende System angestellt hätten²⁹. Vielmehr lebten sie ganz einfach aus der traditionellen Weisheit, die ihnen von den Vätern überkommen war und erprobten sie ihrerseits in der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Dabei geht es darum, daß, wie TURNER sagt, „Traditional religion and ritual centre on just this: keeping gods, spirits, people, animals and things in their proper place“³⁰. Wer dächte hier nicht auch an die strenge kategoriale Klassen-einteilung der Bantusprachen? KRAEMER drückt dies so aus: „One of the basic facts in all primitive life-systems is the absolute interdependence of all the spheres of life. This interrelatedness ... is governed and maintained by the rigid and unassailable authority of tradition. The eye is turned to the past to the authoritative example and doctrine of the ancestors“³¹.

Der Urheber dieser aus der Tradition überkommenen Ordnung und der Ahnder der Verletzung derselben in letzter Instanz ist nach Auffassung der Bantu der Schöpfergott. Sein Einfluß auf das Alltagsleben beschränkt sich im übrigen auf sein Vorkommen in Erzählungen, Sprichwörtern, Rätseln, Klagegesängen, Schwurformeln und Alltagsredensarten, wo er wie etwas Selbstverständliches im Hintergrund erscheint³² und auf seine Funktion als letzte Zuflucht in auswegslosen Situationen. VAN ROY bringt auch zahlreiche Segensformeln und Gebete, ja, er berichtet sogar von einer Art individueller Erstlingsopfer³³. Wie wir jedoch bereits weiter oben ausführten, bestehen in der Intensität der Beziehungen zum Hochgott Unterschiede zwischen den verschiedenen Bantu-Gruppen. Auch VAN ROY bemerkt in Bezug auf die erwähnten Erstlingsopfer, daß es sich um eine alte Sitte handelt, die dahin tendiert, bald vollkommen zu verschwinden³⁴. Daß es jedoch falsch wäre, den Schöpferglauben der Bantu als rein theoretisches Postulieren einer Erstursache zu interpretieren, beweist m. E. auch folgende, vielfach aus dem Bantugebiet berichtete Beobachtung: wenn bei der abendlichen Unterhaltung plötzlich eine Pause eintritt und alles in ein nachdenkliches, hinhörendes Schweigen versinkt, wenn der Faden der Unterhaltung ohne Grund wie abgeschnitten erscheint oder wenn ein Windstoß durch die Krone der Bäume fährt, dann sagt man: Gott ist

²⁸ PARRINDER 1954, 20—28; DERS., 1963, 182.

²⁹ RÜSTOW, A., *Nachworte*, in: TEMPELS 1956, 139.

³⁰ TURNER, P., *The Wisdom of the Fathers and the Gospel of Christ: Some Notes on Christian Adaptation in Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 4/1, 1971, 53.

³¹ KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World*. London 1938, 150f.

³² vgl. VAN ROY 1968, 21—63

³³ a.a.O. 68

³⁴ a.a.O. 60

vorbeigegangen und hat den Menschen ein Zeichen seiner Gegenwart gegeben³⁵. Dieselbe Erklärung wird auch für gewisse Abdrücke und Risse gegeben, die an manchen Felsblöcken sichtbar sind³⁶. Bemerkenswert ist dabei auch, daß die einheimischen Gewährsleute das Wissen um diese Auffassung immer mit den ältesten, unvordenklichen Zeiten verbinden. Man könnte sagen, hier wird der Mensch irgendwie vom Schauer des Unbegreiflichen erlebnismäßig angerührt.

Wenn man die Bantu fragt, warum sie dem Schöpfer keinen genormten Kult, wie Opfer oder dgl. darbringen, dann hört man als Begründung, daß Gott einerseits gut zu den Menschen sei und alles weiß, so daß man ihm nichts zu sagen brauche, daß aber andererseits die Entscheidungen Gottes durch keine andere Macht abgeändert werden können. Hier tritt ein gewisser Fatalismus der Bantu in Bezug auf Gottes Wirken in Erscheinung.

Im Mittelpunkt der äußeren, rituellen Frömmigkeit steht jedoch die Ahnenverehrung. Für die Bantu ist das Sterben ein Hinübergehen in die zweite, unsichtbare Hälfte der Sippengemeinschaft. Es ist eine echt afrikanische Idee, daß die Dahingeschiedenen weiter zur Lebensgemeinschaft des Dorfes, der Sippe oder des Stammes gehören und damit weiterhin an dem biologisch-geistig-dynamischen Lebenskern der menschlichen Existenz teilhaben. Im Rahmen einer pastoralen Studienwoche, veranstaltet vom *Centre d'Etudes Ethnologiques* in Bandundu, Kongo-Kinshasa, wurde von einer repräsentativen Arbeitsgruppe der Komplex von Tod, Begräbnis, Totenklage und Ahnenverehrung bei den Bantu-Völkern des Kwango-Kwilu-Gebietes in Zaire eingehend untersucht und die Ergebnisse in einer substantiellen Veröffentlichung der Allgemeinheit zugänglich gemacht³⁷. Gerade hier zeigt sich die eingangs angesprochene zentrale Bedeutung der unilinearen Großfamilie, deren spirituelle Wertigkeit in der Jetztzeit von JULIUS NYERERE zur Heranbildung einer modernen Nation in afrikanischer Sicht eingesetzt wird, wonach sich nicht nur die Bantu, sondern schließlich alle Menschen, in Überschreitung der genealogischen Verwandtschaftsbande, aber nach dem Bilde der herkömmlichen Sippen-solidarität als eine große, solidarische Familie begreifen sollten³⁸.

Der Rang, den der einzelne in der Ahnenhierarchie einnimmt, entspricht seiner Lebensmächtigkeit, die sich während seines Lebens auf Erden in Bezug auf die Gemeinschaft manifestiert hat. An der Spitze der Ahnen-

³⁵ So z. B. in HOCHEGGER 1968: M. KAUT für die Suku (11), M. OPDENACKER für die Yaka (15), VAN ROY ebenfalls für die Yaka (20), G. SELVAGGI für die Boma (67), H. HOCHEGGER für die Yansi (79f.), J. CH. ENSWE für die Yansi (81). Desgleichen J. VAN WING, *Etudes Bakongo II, Religion et Magie*, Bruxelles 1938, 35.

³⁶ KRIGE, J. D. und E. J., *The Lovedu of the Transvaal*, in: D. FORDE, *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. London 1963, 59.

³⁷ HOCHEGGER 1969; vgl. THIEL, F. J., *Ahnen, Geister, Höchste Wesen*, in: *Studia Instituti Anthropos* 26, St. Augustin 1977.

³⁸ NYERERE, J. K., „Ujamaa“ *The Basis of African Socialism*. Dar-es-Salaam 1962; HOCHEGGER 1969.

hierarchie steht vielfach der erste Mensch oder das erste Menschenpaar. Oft ist dieser mit dem Stammes- oder Klanbegründer identisch. Daneben nehmen die Stammes- und Kulturheroen eine hohe Position ein. Vielfach nehmen sie an der Schöpferkraft Gottes teil und sind auch bei den Initiationsfeiern unsichtbar anwesend, in dem sie diesen ihre Kraft und Sakralität verleihen.

Nach den großen Ahnen rangieren die verstorbenen Dorfhäuptlinge und Sippenältesten, sowie die verstorbenen Familienhäupter. Der Einfluß der näheren Familienvorfahren bleibt auf deren eigene Nachkommen beschränkt. Den untersten Rang nehmen die kinderlos Verstorbenen ein. Sie führen ein kümmerliches Schattendasein, da niemand ihnen Speise- und Trankopfer darbringt, die der Ausdruck lebensvermittelnder Kommunikation zwischen Lebenden und Toten darstellen. Es ist klar, daß die von NYERERE intendierte Überschreitung der Bande der sippenmäßigen Blutsverwandtschaft unter Beibehaltung der in ihr angelegten bildhaften Werte auch in bezug auf das herkömmliche Verständnis der Fruchtbarkeit erforderlich ist. Was jedoch als vollgültige Aussage in überhöhter Weise bestehen bleibt, ist die Forderung, daß jeder sich bemühen sollte, im integralen Sinn für die Lebensbezüge der Gemeinschaft fruchtbar zu werden.

Die Überzeugung, daß die Dahingeshiedenen weiterhin den Lebenden verbunden bleiben, ist für das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden und umgekehrt bedeutsam. Zwischen den Gliedern der Sippen- und Stammesgemeinschaft, den lebenden wie den verstorbenen, herrscht eine radikale Solidarität, so daß man von einer Art mystischer Lebensgemeinschaft sprechen könnte. Hierher gehört auch die Vorstellung von Kollektivverantwortung und Kollektivschuld der ganzen Sippe, wobei sich die solidarische Haftpflicht über die Generationen erstreckt. Andererseits sind die Ahnen am Fortbestand ihrer Sippe wohlwollend interessiert, da ihre eigene Seligkeit von deren Gedeihen abhängt. Deshalb versagen sie jedem, der sich gegen das Wohl der Sippe vergeht, ihren Segen und bestrafen ihn mit Krankheit und Unglück. Die strenge und eifersüchtige Wachsamkeit der Ahnen gegenüber der Einhaltung des ihnen geschuldeten Opferdienstes, mit der sie auch unbewußte Vernachlässigungen ahnden, bringt ein gewisses Moment der Furcht in den Ahnenkult der Bantu. Andererseits wurden früher die Verstorbenen Monate hindurch in der Hütte aufbewahrt, indem durch die Unterhaltung eines Feuers der Verwesung entgegengewirkt wurde, und die Angehörigen hielten Totenwache. Oft wurden die Toten in einer Ecke der Hütte beigesetzt und das Haus wurde weiterhin bewohnt. Auch die Fruchtbarkeit des Bodens steht mit dem Ahnenkult in innerer Beziehung.

Wo sich bei den Bantu Vorstellungen von einer Wiedergeburt finden, da ist das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden ein besonders enges³⁹.

³⁹ VORBICHLER, A., *Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu* (Belg. Kongo), in: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 9, 1960, 68, 72 Anm. 19.

Da die Wiedergeburt konkret durch die Vereinigung zweier Glieder des lebenden Teiles der Gemeinschaft geschieht, sind die Ahnen lebhaft an allen Heiratsangelegenheiten interessiert. Ahnenopfer und Gebete zu den Ahnen sind integraler Teil der Hochzeitszeremonien. Die Ehe ist niemals eine Privatsache zwischen zwei Menschen, sondern eine Frage des Allgemeinwohles. Um nach der Vorstellung von einer Wiedergeburt die reguläre Rückkehr der Ahnen zu sichern, bestimmt die lebende Sippongemeinschaft, wer im Einzelfall die Eltern sein sollen und wer nicht. Bemerkenswert ist, daß bei solchen Stämmen die Begräbnisriten teilweise Ähnlichkeit haben mit den Riten bei der Kindesweihe, Jugendinitiation und Heirat: sie markieren den Übergang von einer Lebensstufe zur anderen und sollen die bei dieser Gelegenheit drohenden unheilvollen Mächte abwehren und innere Lebensmächtigkeit verleihen⁴⁰.

Vorzüglichste Kultstätten für die Ahnenverehrung sind die Gräber und eigens für den Ahnenkult errichtete Opferhüttchen, sowie besondere Ahnenbäume. Man kann den Verstorbenen aber auch sonst Gaben und Libationen darbringen, wie etwa während eines Mahles. Neben den blutigen Opfern von Geflügel, Schafen und Ziegen kennen die Bantu auch unblutige Opfer und Libationen aller Arten von Nahrungs- und Genußmitteln. Vollzieher der feierlichen, öffentlichen Ahnenzeremonien, die ein- oder mehrmals im Jahr gefeiert werden, ist ein beruflicher Offiziant, König, Häuptling oder Sippenältester. Den privaten Opferdienst an die Familienahnen leisten Männer wie Frauen in freier Improvisation. Dabei werden Gebete gesprochen wie die folgenden: „O ihr Väter! O ihr Mütter! O ihr Erstgeborenen! Kommt, kommt und trinkt von dem Palmwein! Begünstigt die Fruchtbarkeit und den Reichtum!“ (Kongo). „Ich habe Speise für dich bereitet, du hilf mir, daß ich Leben habe, daß ich nicht krank sei, daß meine Kinder stark seien, daß ich eine gute Ernte habe!“ (Bira). „Ihr Geister alle, kommt her uns zu sehen, kommt esset, was wir euch darbringen, beschützt unsere Gegend!“ (Sena).

VAN ROY hat eine intensive Studie über die Toten- und Ahnenverehrung, öffentlicher und privater Art, bei den Yaka vorgelegt, in der auch eine umfangreiche Sammlung von Gebeten an die Ahnen beigebracht wird, die z. T. eine beträchtliche Länge aufweisen und in der Yaka-Sprache auch eine gewisse gebundene Form zeigen⁴¹. Bleiben in einem dringenden Anliegen die privaten Gebete und Opfer an die Familien- und Sippenahnen unerhört, so wendet man sich in feierlichen, öffentlichen Zeremonien an die großen und mächtigen Stammes- oder Königsahnen, bzw. an den ersten Menschen, den Urahn. Bleibt auch dann die Hilfe aus, so erinnert man den Schöpfergott, er möge seine Kinder nicht sterben lassen. In ausweglosen Situationen, wie bei Katastrophen, die den ganzen Stamm bedrohen, wendet man sich von vornherein unmittelbar an Gott.

⁴⁰ vgl. H. HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransval. Gütersloh 1972; MOHR 1974.

⁴¹ VAN ROY 1969, 138—97, bes. 160—93

Denn einerseits kann man sich nicht vorstellen, daß die Ahnen an der Vernichtung der Sippe oder des Stammes interessiert sein könnten, andererseits hält man die Ahnen auch nicht für so mächtig, als daß sie solche Schicksalsschläge abzuwenden vermöchten.

Die Darstellung des Weltbildes der Bantu bliebe unvollständig, wenn nicht noch etwas näher auf den Komplex des Magischen eingegangen würde, der weiter oben schon kurz angesprochen wurde. Mittlerweile haben sich nicht nur europäische Forscher und Missionare in Theorie und Praxis mit den hier in Frage stehenden Problemen tiefer auseinandergesetzt, sondern auch wissenschaftlich gebildete Afrikaner, die als Angehörige zweier verschiedener Kulturen auch zwei Mentalitäten in sich zur Harmonie bringen müssen. Einer von ihnen, COSMAS HAULE, ein Angehöriger eines Bantustammes in Tansania, schreibt dazu: „Indeed a wide, high and strong wave of ‚*uchawi*‘ (= Hexen- und Zauberkraft im Swahili) still runs through the Bantu of today ... In the country, people see *uchawi* at work when hens will not lay, when cows sicken or refuse to feed their young, when milk turns sour or will not churn, when the farmer's child gets sick or dies. In the cities and towns, lack of success, failure in examination, inability to gain promotion in office or shop, and strange disease and especially sterility in women and impotence in men is attributed to *uchawi*“⁴². HAULE bringt instruktive Beispiele, wie Hexenkraft als solche oder durch Zaubermittel bei Schwangerschaft, Geburt, Heirat, in den täglichen Obliegenheiten, im Krieg, bei Krankheiten, bei Tod und Begräbnis, in schädlicher und heilsamer Art wirksam werden kann⁴³. Was den Tod betrifft, so sagt HAULE: „Generally the Bantu attribute all deaths to *uchawi*. All miscarriages are without hesitation said to be the result of *uchawi*“⁴⁴.

Was hier mit *uchawi*, anderswo mit *buloki* u. ä. bezeichnet wird, umfaßt für die Bantu Phänomene, die für uns nicht ohne weiteres in gegenseitige Beziehung zu setzen sind. Es kann Gift sein, das man jemandem in die Speise oder das Getränk mischt, es kann die außergewöhnliche Geschicklichkeit betreffen, mit der ein Arzt eine schwierige Operation ausführt, oder auch die Leistung eines Zirkusakrobaten. Es kann im Zusammenhang mit den Techniken von Zauberern oder den okkulten Fähigkeiten von Hexern vorkommen, die sich dieser Fähigkeiten gar nicht bewußt zu sein brauchen. Die Bantu sehen das Einigende in den aufgezählten und ähnlichen Erscheinungen darin, daß dabei eine geheimnisvolle Kraft am Werke ist, die die Möglichkeiten aller normalen und gewöhnlichen Kräfte des gesamten Kosmos übersteigt. Sie wissen wohl, daß es auch die verschiedensten normalen und gewöhnlichen Kräfte gibt. Dazu gehören für

⁴² HAULE 1969, 13f.; vgl. VORBICHLER 1957; PARRINDER 1963; HOCHEGGER 1968, 100—25; VORBICHLER 1973, 122—31; DERS., *Das Heil im Verständnis der nicht-christlichen Welt*, in: A. BSTEH: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, Mödling 1976, 16f.

⁴³ HAULE 1969, 14—9

⁴⁴ a.a.O. 18

sie auch solche, wie Blitz und Donner, Regen, Sonne, Mond, Feuer, Wasser, ja auch Tod, Wachstum und Zeugung und auch die Heilkraft gewisser Tiere und Pflanzen. Es ist für sie auch natürlich, daß einige Leute stärker, klüger oder wohlhabender sind als andere. Aber wenn der Blitz eine Frau mitten in der Nacht im Schlaf auf ihrem Lager tötet und das Kind in ihrem Arm bleibt unverletzt, wenn jemand dauernd von Unglück verfolgt wird und anderen stets alles gelingt was sie anpacken, dann muß diese besondere übernormale Kraft, die jedoch nicht als außernatürlich oder übernatürlich aufgefaßt wird, sondern Teil des geschaffenen Kosmos ist, am Werk sein. Die Bantu haben eine geradezu sinnenhafte Wahrnehmung für sie und lenken ihre ganze Aufmerksamkeit auf dieses geheimnisvolle *uchawi* oder *buloki*, das HAULE folgendermaßen definieren zu können glaubt: „A mysterious power present in all beings: God (as the source), ancestors and elders (living and dead); community members; animals, plants and non-living things; but different from their ordinary (natural) powers. It is a neutral but highly charged power which can be used for good or bad purposes“⁴⁵. Mit dem „but different from their ordinary (natural) powers“ will HAULE eine Korrektur an TEMPELS einheitlich aufgefaßter Lebenskraft anbringen⁴⁶.

PARRINDER, der sich jahrzehntelang vergleichend mit europäischem und afrikanischem Zauber- und Hexenglauben forschend auseinandergesetzt hat, schrieb bereits 1954: „Frazer failed to take into account the spiritual character of magic, its constant belief in the power of dynamism behind things... In Afrika, at least, it cannot now be held... that magic is confined to mechanical action and does not refer to supernatural powers. The efficacy of magical practices does not merely reside in things done or said, but in the employment of a supernatural agency, a psychic power“⁴⁷. Vermutlich meinte PARRINDER hier nicht „übernatürlich“ im strikten Sinn, wie der Zusatz „psychic power“ erkennen läßt. Dies wird dadurch noch wahrscheinlicher gemacht, daß er im gleichen Abschnitt weiter unten sagt: „This world is a spiritual arena, in which is seen the interplay of psychic forces“⁴⁸. 1963 drückt sich PARRINDER noch deutlicher in dem hier nahegelegten Sinn aus: „Africans believe in the existence of a spiritual energy, sometimes called ‚vital force‘ or ‚dynamism‘. This power is latent in... people, animals and things... In a sense it is a neutral yet highly charged power, and can be turned to good or evil ends like atomic power“⁴⁹.

Da es sich für die Bantu bei *buloki* oder *uchawi* um eine an sich neutrale, wenn auch außergewöhnliche Kraft handelt, wird sie erst gut oder böse durch die jeweils lebensfördernde oder lebensfeindliche Manipulation. Allerdings gibt es auch den unbewußten schlechten Lebenseinfluß,

⁴⁵ a.a.O 37

⁴⁶ TEMPELS 1956, 24—9

⁴⁷ PARRINDER 1954, 25f.

⁴⁸ PARRINDER 1954, 28

⁴⁹ PARRINDER 1963, 182

ohne daß sich die Träger dieses Einflusses irgendeiner Schuld bewußt sind. TEMPELS setzt sich in seiner Bantu-Philosophie auch damit auseinander, ohne das hier angesprochene Problem positiv lösen zu können. Immerhin versucht er es im Sinne der Bantu-Mentalität verständlich zu machen: „Die Bantu scheinen also in manchen Fällen einen gewissen Automatismus in den Einwirkungen der Lebenskräfte aufeinander anzunehmen, etwa so, wie wir auf dem Gebiete der Mechanik sehen, daß die bestgeordnete Maschine in Unordnung gerät, wenn ein einziges Zahnradchen sich in seiner Stellung verschoben hat. ... Wer kennt die ontologische Ordnung in ihren letzten Einzelheiten?“⁵⁰

Offensichtlich störte der hier angesprochene Komplex von Hexenwahn und Hexenverfolgung, der nicht nur im christlichen Europa teilweise bis in die Jetztzeit weiterlebt, ganz abgesehen von den schauerlichen Tatsachen des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit⁵¹, sondern auch und besonders in Afrika eine tragische Denk- und Gefühlsverirrung bis zur Stunde darstellt, die Harmonie des von ihm systematisierten Bantu-Weltbildes. Aber wieso sollte es gerade den Bantu gelungen sein, ohne die erlösende Gnade des Kreuzes Christi auf das Problem des Bösen in der Welt die rechte Antwort zu finden?⁵² Es stimmt sicher nicht, daß Christus nur die falschen Schlußfolgerungen der Philosophie der *Primitive n* bekämpft hat⁵³. Wenn man sich die Herrenideologie NIETZSCHES oder ROSENBERGS „*Mythos des 20. Jahrhunderts*“ als winzige und willkürliche Auswahl aus des Menschengenies Irrungen und Wirrungen zur vergleichenden Betrachtung vornimmt, dann sieht man, daß der Mensch, auf sich allein gestellt, das Problem des Bösen in der Welt immer falsch lösen wird. TEMPELS hat jedoch trotz allem recht gesehen, wenn er erkannte, daß alles Hoffen und Sehnen der Bantu sich ausstreckt nach dem Leben in seinem Vollsinn auf allen Gebieten, daß es ihnen um Fruchtbarkeit als Mitteilung des Lebens und der Kraft zum Leben geht, daß sie hinstreben, unsicher und tastend freilich, wie unter einem dunklen Schleier, nach der lebensmächtigen Gemeinschaft mit dem Leben selber: auf daß sie das Leben haben, und zwar in seiner Überfülle!⁵⁴

3. Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung in der Begegnung⁵⁵

Wenn es nun um die Frage des positiven und negativen Verhältnisses zwischen Bantu-Weltbild und christlicher Offenbarung geht, kann ich

⁵⁰ TEMPELS 1956, 83

⁵¹ vgl. besonders PARRINDER 1963

⁵² vgl. HOCHEGGER 1968, 116—25

⁵³ TEMPELS 1956, 84

⁵⁴ PARRINDER 1954, 147

⁵⁵ Vgl. W. A. BAEHRENS, *Origenes Werke* 8 = Bd. 33 der *Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1925; BENZ, E., „Ich bin schwarz und schön“ (Hohes Lied 1, 5), in: H.-J. GRESCHAT und H. JUNGRAITHMAYR (ed.), *Wort und Religion, Kalima na Dini*. Ernst Dammann zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1969,

mich nicht mit der Auffassung von TURNER identifizieren: „Adaption, even at its best, can at best be seen as a temporary strategy“⁵⁶. Vielmehr spricht mir ORIGENES aus dem Herzen, nach dem die eigentümliche Schönheit der Kirche aus den Heiden darauf beruht, „daß ihr das Bild Gottes schöpfungsmäßig eingeprägt ist, das den eigentlichen Adel des Menschseins ausmacht, und daß dieses Bild in ihr durch Christus erneuert wurde“⁵⁷.

Es ist bei der Darstellung des Weltbildes der Bantu wohl klar geworden, daß „L'organisation sociale des religions animistes s'intègre intimement dans la structure générale des sociétés dont elle est l'expression“⁵⁸. Diese Gesellschaft ist aber im wesentlichen gekennzeichnet durch ein angestrenktes Bemühen, die gute Ordnung des Zusammenlebens nicht zu stören⁵⁹. Deshalb sagt MONICA WILSON, daß in Afrika das größte Gebot nicht das erste sei, sondern das zweite, das diesem gleich ist⁶⁰. Der Zweck und das Ziel dieses Bemühens um gute Beziehungen zwischen den Gliedern der Großfamilie, des Dorfes oder des Stammes ist die möglichst intensive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft, die Diesseits und Jenseits umfaßt. Gott ist zwar der letztliche Urheber dieses Lebens der Gemeinschaft, an dem der einzelne durch Wohlverhalten und Beachtung seines ontologischen Lebensranges teilnimmt, aber er ist im wesentlichen fern, allzu erhaben, allzu transzendent⁶¹. Dagegen sind es die Ahnen, die den Alltag der Gemeinschaft bestimmen, und die in ihrem Namen fungierenden Ältesten⁶².

Außerdem wird die Gemeinschaft bestimmt von einer spirituell-spiritistischen Weltauffassung, die hinter der Oberfläche der geschaffenen Wesen einen Kosmos geheimnisvoller Kräfte vermutet, die es zu gewinnen und vor denen es sich zu schützen gilt. MOHR kommt in Bezug auf die religiösen Vorstellungen des Afrika südlich der Sahara zu folgendem Urteil: „Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so ver-

229; DAMMANN, E., *Vorläufer einer afrikanischen Theologie*, in: ZMR 1976, 138—47; DERS., *Das Problem einer Afrikanischen Theologie*. Oberurseler Hefte 3, 1975; DERS., *Neue religiöse Bewegungen in Afrika*. Darmstadt 1976; LOBINGER, F., *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika*. Düsseldorf 1976; DANTINE 1976; KÖSTER, F., *Afrikanisches Christsein*. Eine religionspädagogische Herausforderung, in: ZMR 61, 1977, 109—17.

⁵⁶ TURNER 1971, 64

⁵⁷ BENZ 1969, 229; vgl. BAEHRENS 1925

⁵⁸ BERNARDI, B., *Dialogue avec les animistes*, in: *Bulletin 5; secretariat pro non Christianis*, 1967, 87.

⁵⁹ DOUGLAS, M., *The Lele of Kasai*, in: *Forde* 1963, 14; KRIGE 1963, 75ff.; HAULE 1969, 55ff.; HOCHEGGER 1969, 107.

⁶⁰ WILSON, M., *The Communal Rituals of the Nyakyusa*. London 1959, 164.

⁶¹ McLEAN-SOLOMON 1971, 26ff.; DOUGLAS 1963, 9f.; MAQUET, J. J., *The Kingdom of Ruanda*, in: *Forde* 1963, 170; BUSSE, J., *Die Vorstellungen der Nyakyusa über das Höchste Wesen*, in: GRESCHAT-JUNGRAITHMAYR 1969, 275ff.; HAULE 1969, 68, 101.

⁶² TEMPELS 1956, 94; MAQUET 1963, 171; HAULE 1969, 93f.; HOCHEGGER 1969; THIEL 1977

schieden sie im einzelnen auch 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, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist⁶³.

Offensichtlich liegen in einem derartigen religiösen Substrat wertvolle Bezugspunkte für eine Begegnung mit der neutestamentlichen Offenbarung. So sind die Bantu, wie es auch die pastorale Erfahrung lehrt, viel empfänglicher für die Lehre von der Kirche als *Corpus Christi Mysticum*, von der Gemeinschaft der Heiligen, als dies bei den Europäern der Fall ist⁶⁴. Die Bantu werden auch der Praxis eines sakramentalen Lebens mehr natürliche Aufgeschlossenheit entgegenbringen als so manche rationalistischen Europäer. Vor allem werden sie ein besseres Verständnis für die Aussagekraft der sakramentalen Zeichen mitbringen und auch leichter glauben können, daß das im Symbol gezeigte sich auf der spirituellen Ebene auch wirklich vollzieht. Ich erinnere mich immer noch mit Ergriffenheit an den bergeversetzenden Glauben, mit dem meine erwachsenen Neugetauften davon überzeugt waren, daß sie nun — nach jahrelanger, oft opfervoller Vorbereitung — durch den Taufakt zu wirklichen und wahrhaften Kindern Gottes gewandelt worden waren, und wie sie der Freude darüber durch spontanen Gesang und Tanz und Freudenumzüge, die mehrere Tage dauerten, Ausdruck verliehen. Dabei handelte es sich um Männer und Frauen von 14 bis 80 Jahren, die nie eine Schulbank gedrückt hatten und von denen viele im Heidentum grau geworden waren. Darunter waren Häuptlinge, Wahrsager und Mediziner, und ich konnte immer wieder feststellen, wie gerade diese Funktionäre des herkömmlichen Weltbildes die christliche Botschaft mit tieferem Ernst aufnahmen als die übrigen. Wie oft konnte ich bei anderen Gelegenheiten beobachten, wie der Glaube an die Wirksamkeit meines priesterlichen Segens viel stärker war als der in die medizinischen Heilmittel⁶⁵.

Jedoch bedarf auch das Bantu-Weltbild, wie das Alte Testament, und alle auf unserer Erde entstandenen Weltanschauungen der erlösenden Gnade Christi, um nicht den Gefahren anheim zu fallen, die ihm immanent sind.

Zunächst ist hier die oben erwähnte Ferne Gottes zu nennen. Die Lehre vom Schöpfergott ist für die Bantu von Haus aus eine Selbstverständlichkeit. Dagegen ist die Offenbarung von der intimen Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, seine Immanenz, eine erlösende Botschaft für die Afrikaner. Diese Nähe Gottes erreicht in der Menschwerdung Christi ihren unüberbietbaren Höhepunkt bzw. wird nur dadurch noch überboten, daß der Mensch in Christus als wahres und wirkliches Kind Gottes ange-

⁶³ MOHR 1974, 12; vgl. TEMPELS 1956, 120; JAHN, J., *Nachworte*, in: TEMPEL 1956, 151f.; PARRINDER 1954, 10, 21; BERNARDI 1967, 90; VAN ROY 1969, 192, 195

⁶⁴ BOSOLD 1966, 93f.; VAN LOOCK 1966, 95ff.; BEYERHAUS, P., *Heilung bei synkretistischen Kultgemeinschaften in Afrika*, in: GRESCHAT-JUNGRAITHMAYR 1969, 246, 250f.; TEMPELS 1956, 118; HAULE 1969, 154ff.; MOHR 1974, 16f.

⁶⁵ vgl. HAULE 1969, 158ff., 177; PARRINDER 1954, 85, 87

nommen wird. Es war diese existentiell geglaubte Offenbarung, die meine Neugetauften in den oben erwähnten Freudentaumel ausbrechen ließ⁶⁶. Auf diese Weise wird sich die Neigung der Bantu zu Fatalismus in Vertrauen in die göttliche Vorsehung wandeln und die Furcht in Liebe⁶⁷.

Ein weiteres Negativum in der Bantu-Weltanschauung ist in dem starren Traditionalismus zu sehen, der auf der nicht hinterfragbaren, durch die Ahnen festgelegten Ordnung aufruht. TURNER hat neuerdings die in diesem autoritativen, legalistischen Traditionalismus vorhandenen Gefahren für die Verwirklichung eines authentischen Christentum untersucht. Er sagt: „Repression, unjust compromise and unreflective submission to authority go along with peace too easily achieved“⁶⁸.

Hier wird einerseits eine Verchristlichung der mit der Ahnenverehrung verbundenen Bräuche vonnöten sein⁶⁹. Andererseits wird man auch den Bantu nicht die Erkenntnis ersparen können, daß Christus von der traditionalistischen und legalistischen, etablierten Ordnung gekreuzigt worden ist, und daß die Freiheit der Kinder Gottes darin besteht, je von neuem sich für das wahrhaft Gute, d. h. für den Willen Gottes zu entscheiden. Dabei kann man sich aber letztlich weder auf Ahnen noch Älteste stützen, sondern nur auf Christus, den wahren Sippen- und Klanältesten aller derer, die glauben, daß er für sie der Weg, die Wahrheit und das Leben ist⁷⁰. Nur so werden die Bantu fähig werden, die Grenzen ihrer gruppeninternen Zuneigung zu allumfassender Liebe, ihr traditionsbestimmtes Wohlverhalten zu einem Tun in freier Verantwortung, ihr Wissen von paranormalen Kräften zum Glauben an die alledurchdringende Gnade Gottes zu überschreiten.

Eines aber muß klar sein: ein individualistisch-rationalistisch pervertiertes Christentum kann nicht die erlösende Botschaft für Afrika sein. Man vergleiche in diesem Zusammenhang die beiden unterschiedlichen Akzentsetzungen innerhalb des rechtgläubigen Christentums, die etwas bei CHRYSOSTOMOS⁷¹ einerseits und bei JOHANNES EUDES⁷² andererseits in Erscheinung treten. Die letztere kann sicher nicht das Ideal für Afrika sein, obwohl sie sich auch noch diesseits der Grenzen zu einer individualistischen Pervertierung ansiedelt. Dagegen könnte die von CHRYSOSTOMOS geschilderte Art einer Verwirklichung des Christentums die Kirche unter den Bantu zu dem werden lassen, was Paulus in *Röm 12,1*; *Kor 12* und *Eph 4* so meisterhaft als Ideal den Christen vor Augen gestellt hat: „Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen

⁶⁶ vgl. HAULE 1969, 137; THIEL 1969, 101

⁶⁷ HAULE 1969, 162ff.

⁶⁸ TURNER 1971, 55.

⁶⁹ VERSCHUUR, A., *Notes introductive*, in: HOCHEGGER 1969, 21, 23; Diskussionsbeitrag von FRÈRE MARTIN in: HOCHEGGER 1969, 85, 211, 213; ROELANTS, F., *Conceptions de l'âme et de l'esprit de mort chez les Boma*, in: HOCHEGGER 1969, 116f.; THIEL 1969, 220; SUNDERMEIER 1973, 142—49.

⁷⁰ HAULE 1969, 37

⁷¹ *Hom. 50, 3—4, PG 58, 508—9*

⁷² *Lib. 1, 5: Opera omnia 6, 107. 113—5.*

Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, so daß eins dem andern Handreichung tut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße und macht, daß der Leib wächst zu seiner eigenen Auferbauung, und das alles in der Liebe“ (*Eph 4, 15—16*).

SUMMARY

This article is dealing with problems of African theology in regard to the traditional Bantu way of life and Bantu world view. It is not tackling with the problems of so-called „*Black Theology*“. Bantu world view is centered on the concept of vital force comprising and penetrating and interrelating the whole cosmos of supernatural and natural being, emanating from the allmighty and all-powering creator of heaven and earth. The keen awareness of the Bantu of this vital and life giving force and their longing for participating in it and their knowledge of being responsible for handing it on within the established social order provides an excellent basis for building up the Body of Christ not in a theoretical but practical and existential way.

But this aim will not be achieved without the redeeming grace of Christ so that the far away law-giving god may become the intimate god of incarnation, the clan-restricted solidarity be opened to the universal community of all the children of God, the tradition-bound legal behaviour changed to the freedom of love in the Holy Spirit, the knowledge of an all-pervading vital force be transformed into the belief in the all-embracing fatherly grace of God who wants to be himself the very and true life of his children.