

25 59.85

CHRISTENTUM UND MISSION AUS DER SICHT AFRIKANISCHER SCHRIFTSTELLER

von Ulrich Berner

Einige afrikanische Schriftsteller haben in Romanen oder Erzählungen die Auseinandersetzung zwischen dem europäischen Christentum und der afrikanischen Kultur dargestellt. Diese Autoren berühren damit eine Problematik, um die es auch in der theologischen Inkulturationsdebatte geht.¹ In dieser Debatte überschneiden sich theologische und religionswissenschaftliche Fragestellungen, und die theologischen Inkulturationsprogramme können wiederum zum Gegenstand der Religionswissenschaft werden.² Die Romane, in denen die Auseinandersetzung zwischen Christentum und afrikanischer Kultur dargestellt wird, sind also für Religionswissenschaft und Theologie gleichermaßen von Interesse.³

In dem folgenden Überblick werden Werke der anglophonen und frankophonen afrikanischen Literatur berücksichtigt, aus Nigeria, Kenya und Kamerun, aus der Zeit von 1956 bis 1980. Die Betrachtung konzentriert sich darauf, wie das Wirken christlicher Missionare oder das Christentum überhaupt beschrieben und wie das Verhältnis zwischen afrikanischer und christlicher Religion bestimmt wird. Kurze Angaben zum Inhalt werden jeweils vorangestellt. Es ist in diesem Rahmen allerdings nicht möglich, die einzelnen Romane oder Erzählungen in das Gesamtwerk der Autoren und in den Kontext der afrikanischen Literatur einzuordnen.⁴

1. Literatur aus Nigeria

1.1 CHINUA ACHEBE, „Things Fall Apart“

ACHEBES erster Roman, „Things Fall Apart“, erschien 1958, noch vor der Unabhängigkeit Nigerias.⁵ Die Zeit der Handlung ist die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Der Ort der Handlung ist ein Dorf im Land der Ibos. Der Roman ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird die traditionelle Kultur der Ibos dargestellt, im zweiten Teil die erste Berührung mit der europäischen Kultur und im dritten Teil der Konflikt zwischen beiden Kulturen.

Die Hauptgestalt des Romans ist Okonkwo. Er hat durch eigene Leistung großes Ansehen in seiner Dorfgemeinschaft gewonnen, und er identifiziert sich vollständig mit den Werten der Ibo-Kultur. Diese Identifikation geht so weit, daß er sich selbst daran beteiligt, seinen Pflegesohn Ikemefuna zu töten, als dies vom „Orakel der Hügel und Höhlen“ gefordert wird: „He was afraid of being thought weak.“⁶ Wegen eines unbeabsichtigten Vergehens muß Okonkwo für mehrere Jahre ins Exil gehen. Während dieser Zeit dringen die europäische Kolonialmacht und die christliche Mission in seinem Dorf ein. Okonkwo ist aber nicht bereit, sich der neuen Situation anzupassen, die er bei seiner Rückkehr vorfindet. Er sucht den Konflikt und tötet einen Gehilfen der Kolonialmacht. Als er sich von der Gemeinschaft verlassen sieht, nimmt er sich das Leben.

ACHEBE beschreibt im dritten Teil des Romans zwei europäische Missionare, die ganz verschiedene Einstellungen der afrikanischen Kultur gegenüber vertreten. Der eine Missionar sucht das Gespräch mit den Vertretern der traditionellen Religion, der andere die Konfrontation.⁷ Es ist die Methode der Konfrontation, die sich schließlich durchsetzt. ACHEBE zeichnet also kein einheitliches Bild der christlichen Mission. Er macht deutlich, daß es in der Einstellung zur afrikanischen Kultur einen Freiraum gibt, der in der Missionsgeschichte nicht genutzt worden ist.

Der erste Teil des Romans nimmt den größten Raum ein. Offensichtlich geht es ACHEBE in erster Linie darum, Kultur und Religion der traditionellen Ibo-Gesellschaft als eine geschlossene Sinnwelt zu rekonstruieren und darzustellen. Auf diese Weise schafft er eine Grundlage, den Wandlungsprozeß, der zur Auflösung der traditionellen Gesellschaft führt, tiefer zu analysieren. Die Tatsache, daß ein Teil der Bevölkerung zum Christentum übergeht, wird nicht einfach auf den Druck zurückgeführt, den die christliche Mission zusammen mit dem Kolonialsystem ausübt. ACHEBE deutet zwar an, daß es einen engen institutionellen Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus gibt. Er konzentriert sich aber nicht auf dieses Thema. Die Bekehrung zum Christentum erklärt er zumindest teilweise aus Bedingungen, die schon in der traditionellen Gesellschaft gegeben waren.

Soziale Randgruppen, wie die Aussätzigen und die Angehörigen der Osu-Kaste, können durch den Übertritt zum Christentum ihren sozialen Status verändern und sich in eine Gemeinschaft integrieren. Mütter von Zwillingen können sich auf diese Weise einer Gesellschaft entziehen, in der es das religiös begründete Gebot der Zwillingstötung gibt. Der älteste Sohn Okonkwos ist einer der ersten, die der christlichen Missionspredigt folgen: "It was not the mad logic of the Trinity that captivated him. He did not understand it. It was the poetry of the new religion, something felt in the marrow. The hymn about brothers who sat in darkness and in fear seemed to answer a vague and persistent question that haunted his young soul – the question of the twins crying in the bush and the question of Ikemefuna who was killed."⁸

Für alle diese Fälle gilt, daß sich durch die Bekehrung Spannungen lösen, die in der traditionellen Gesellschaft bestanden hatten. Das bedeutet aber nicht, daß ACHEBE das Christentum als die wahre Religion darstellen will. Er beschreibt die traditionelle Religion nicht als falsch oder gar sinnlos. Wenn Okonkwo, die Hauptgestalt des Romans, schließlich scheitert, so liegt der Grund nicht darin, daß er einer falschen Religion anhängt, sondern darin, daß er sich vollständig mit den Werten seiner Kultur identifiziert hat. Okonkwo hat damit jene Distanz verloren, die notwendig ist, wenn ein religiöses System nicht unmenschlich werden soll. Das Scheitern Okonkwos ist letztlich in seiner starren Identität begründet, die sich jedem Wandel verschließt.⁹

1.2 CHINUA ACHEBE, „Arrow of God“

1964 erschien ein zweiter Roman ACHEBES, der das Thema „Christentum und afrikanische Kultur“ aufgreift.¹⁰ Die Zeit der Handlung liegt nicht ganz so

weit zurück wie im ersten Roman. Der Ort der Handlung ist wiederum ein Dorf im Land der Ibos.

Die Hauptgestalt des Romans ist Ezeulu. Er ist der Priester des Gottes Ulu, und er ist in dieser Funktion für einen Verband von sechs Dörfern zuständig. Ezeulu identifiziert sich vollkommen mit seiner Rolle als Priester – er fühlt sich als „Pfeil in Gottes Bogen“. ¹¹ Im Unterschied zu Okonkwo ist Ezeulu der neuen Situation gegenüber aufgeschlossen und unterhält gute Beziehungen zu dem Repräsentanten der Kolonialmacht. Er schickt einen seiner Söhne auf die christliche Schule, um die fremde Kultur kennenzulernen. Ezeulu gerät erst dann mit der Kolonialmacht in Konflikt, als er zum Häuptling ernannt werden soll. Er lehnt dieses Angebot ab und wird deshalb längere Zeit gefangengehalten. Während dieser Zeit kann er seine rituellen Pflichten nicht ausführen. Die Dorfgemeinschaft verlangt von ihm, die rituellen Handlungen in verkürztem Zeitabstand nachzuholen, so daß die Ernte nicht allzulange hinausgeschoben wird. Ezeulu lehnt dies ab und verweist zur Begründung auf die Rolle des Priesters: „The gods sometimes use us as a whip.“ ¹² Ezeulu isoliert sich damit von der Gemeinschaft und trägt gerade auf diese Weise dazu bei, der christlichen Mission zum Durchbruch zu verhelfen: „In his extremity many a man sent his son with a yam or two to offer to the new religion and to bring back the promised immunity. Thereafter any yam harvested in his fields was harvested in the name of the son.“ ¹³ Ezeulu erlebt diese Entwicklung nicht mehr mit Bewußtsein. Er endet im Wahnsinn, nachdem sein Sohn bei der Ausführung eines traditionellen Rituals ums Leben gekommen ist.

ACHEBE beschreibt auch in diesem Roman zwei verschiedene Einstellungen der afrikanischen Kultur gegenüber. Die beiden Christen, die ein missionarisches Selbstverständnis haben, sind zwar selbst Afrikaner. Ihre Einstellungen entsprechen aber denen der europäischen Missionare, die ACHEBE in dem ersten Roman dargestellt hat: der eine vertritt die Methode der Anknüpfung, der andere die der Konfrontation. ¹⁴ Auch in diesem Fall zeichnet ACHEBE also kein einheitliches Bild christlicher Mission. Er deutet wieder die Vielfalt der Möglichkeiten an, die im Rahmen der christlichen Religion gegeben sind.

Der Erfolg der christlichen Mission wird zumindest teilweise auf das Verhalten Ezeulus zurückgeführt. Die Bekehrung zum Christentum ist nicht einfach eine Reaktion auf die neue Situation, soweit diese durch Mission und Kolonialismus bestimmt wird. Eines der Motive für die Bekehrung ist die Auflehnung gegen den traditionellen Priester, der den Dienst an seinem Gott über den Dienst an der Gemeinschaft stellt. ¹⁵ Das Eingreifen der Kolonialmacht, das den Konflikt indirekt auslöst, verstärkt Spannungen, die es schon vorher in der Dorfgemeinschaft gegeben hatte. ACHEBE beschreibt ausführlich die Konkurrenz zwischen Ezeulu und einem anderen traditionellen Priester. In seiner Analyse des historischen Wandlungsprozesses, der zur Auflösung der traditionellen Gesellschaft führt, kommt ACHEBE also in „Arrow of God“ zu dem gleichen Ergebnis wie in „Things Fall Apart“.

Die Hauptgestalten der beiden Romane, Okonkwo und Ezeulu, unterscheiden sich in ihrer Einstellung gegenüber der neuen Situation, die sich durch

die Berührung mit der europäischen Kultur ergeben hat.¹⁶ Eine grundlegende Gemeinsamkeit ist aber darin zu erkennen, daß sie an den einmal gewählten kulturellen oder religiösen Normen auch dann festhalten, wenn sie sich dadurch von der Gemeinschaft isolieren. Das Scheitern Ezeulus ist letztlich darin begründet, daß er keine Distanz zu der Rolle des Priesters hat und sich ganz mit seinem religiösen System identifiziert. Eine eigenartige Kontinuität liegt darin, daß Ezeulu gerade durch sein Selbstverständnis als „Pfeil“ des Gottes Ulu der Verkündigung des christlichen Gottes zum Durchbruch verhilft. ACHEBE vermeidet auf diese Weise eine eindimensionale Betrachtung der religiösen Systeme und eine einfache Gegenüberstellung wahrer und falscher Religion.

1.3 OBI EGBUNA, „Divinity“

Die Erzählung „Divinity“ des nigerianischen Autors OBI EGBUNA ist in einem Erzählungsband enthalten, der 1970 erschienen ist.¹⁷ Die Zeit der Handlung ist das erste Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit Nigerias. Der Ort der Handlung wird nicht näher gekennzeichnet. Vorausgesetzt wird die Situation, daß in intellektuellen Kreisen eine Rückbesinnung auf die afrikanische Kultur und Religion eingesetzt hat, und daß ein Bischof der katholischen Kirche ein „Jahr des Anti-Aberglaubens“ ausgerufen hat.

Die Hauptgestalt der Erzählung ist Thomas, ein afrikanischer Katechet. Er folgt dem Aufruf seines Bischofs und plant eine Aktion gegen die „Ozo-Ebunu-Vereinigung“, einen traditionellen Geheimbund, dessen Macht in der Gegenwart wieder zunimmt. Die Auseinandersetzung mit der afrikanischen Tradition wird zu einem Generationenkonflikt, da der Sohn des Katecheten als Student in der „Afrikanischen Kulturvereinigung“ mitgearbeitet hat und Vizepräsident der „Black-Power-Bewegung“ geworden ist. Außerdem ist der Sohn selbst Mitglied des Geheimbundes. Der Katechet läßt sich nicht von seinem Vorhaben abbringen, auf den Träger der Juju-Maske zu schießen, um das Nichtvorhandensein „göttlicher Kraft“ (divinity) zu beweisen. Ohne es zu wissen, erschießt er seinen eigenen Sohn, der selbst die Juju-Maske trägt.

EGBUNA zeichnet das Bild eines Christentums, das als ein ständiger Kampf gegen die Sünde aufgefaßt wird. Alttestamentliche Gestalten, wie Abraham und Hiob, dienen als Vorbilder.¹⁸ Der Kampf gegen die afrikanische Religion erscheint im Rahmen dieses Christentums als eine unbedingt gültige Norm. Der afrikanische Katechet ist in seiner Frömmigkeit ganz von der Auffassung europäischer Missionare abhängig.

Am Schluß der Erzählung wird deutlich, daß Egbuna eine solche Konfrontation zwischen christlicher und afrikanischer Religion als verfehlt betrachtet. Wie der ungläubige Thomas des Neuen Testaments muß der afrikanische Katechet Thomas sich schließlich von der Göttlichkeit des Juju überzeugen lassen. Sein christlicher Eifer stellt sich nun als eine falsche Frömmigkeit dar: “No, Father’, replied the catechist after a pause. ‘I didn’t do it for faith. It was pride.’”¹⁹

EGBUNA legt sich nicht auf die Tendenz fest, das Christentum zu kritisieren und die wiederentdeckte afrikanische Religion als die wahre Religion darzustellen. Es geht ihm um die tieferliegende Identitätsproblematik seiner Generation. Dies kommt in den Worten eines anderen afrikanischen Studenten zum Ausdruck: "The youth of Africa today has become like a pendulum, Father, a pendulum oscillating between Europe and Africa through a mishmash of dissimilar beliefs and contradicting philosophies of life."²⁰ Eine einseitige Rückwendung zur afrikanischen Tradition ist keine Lösung dieses Identitätskonfliktes. Der afrikanische Student fährt fort: "Ours is an inheritance of dilemma. Our only key to this dilemma is impartial enquiry, not pedantry! Dogmatism is the most virulent enemy to clear-thinking, Father Galligan, whether in Christianity or Juju Mysticism!"²¹ Falsch ist demnach nicht das eine oder andere System, sondern die distanzlose und starre Identifikation mit einem religiösen System überhaupt. An dieser Einseitigkeit und Starrheit ihrer Identifikation sind die Vertreter beider Systeme, der Katechet und sein Sohn, gescheitert.

Die Frage stellt sich, ob EGBUNA eine Überwindung der Einseitigkeit für möglich hält und einen Weg zur wahren religiösen Identität zeigen will. In der Stellungnahme, die der andere afrikanische Student vor seinem Tod abgibt, wird diese Möglichkeit angesprochen: „You see, Father, it's far easier for a confirmed pagan to understand the Holy Trinity than for a confirmed Christian to appreciate the divinity of our Juju. Thanks to my upbringing, I'm on the borderline between the two. I like to think that I understand them both."²² Am Schluß der Erzählung wird damit angedeutet, daß die einseitige Fixierung religiöser Identität überwunden werden kann. Die Wahrheit kann in den beiden konkurrierenden Systemen gefunden werden, ohne daß diese Möglichkeit aus einer theoretischen Verhältnisbestimmung abgeleitet werden könnte.

2. *Literatur aus Kenya*

2.1 NGUGI WA THIONG'O, „The River Between“

NGUGI WA THIONG'O'S Roman „The River Between“ erschien 1965, kurz nach der Unabhängigkeit Kenyas.²³ Die Zeit der Handlung ist die Phase der Ausbreitung christlicher Mission und englischer Kolonialmacht in Kenya. Der Ort der Handlung ist ein Dorf im Land der Kikuyu. Die Bevölkerung des Dorfes ist gespalten in zwei gleich große Gruppen von Christen und Anhängern der afrikanischen Religion.

Die Hauptgestalt des Romans ist Waiyaki. Er stammt von einem Seher ab, der die Ankunft der Weißen im Land der Kikuyu vorausgesagt hatte. Waiyaki übernimmt die Aufgabe, die Einheit des Stammes zu retten. Zu diesem Zweck wird er auf die Missionsschule geschickt. Er soll „die ganze Weisheit und alle Geheimnisse des weißen Mannes“ lernen, ohne der Tradition untreu zu werden.²⁴ Waiyaki wächst in die Rolle eines Messias hinein. Er setzt sich für die Einführung von Schulen ein, und er versucht, den Konflikt zwischen

Christentum und afrikanischer Religion aufzuheben: "For Waiyaki knew that not all the ways of the white man were bad. Even his religion was not essentially bad. Some good, some truth shone through it. But the religion, the faith, needed washing, cleaning away all the dirt, leaving only the eternal. And that eternal that was the truth had to be reconciled to the traditions of the people."²⁵ Es gelingt Waiyaki jedoch nicht, eine Versöhnung herbeizuführen. Die Spannung zwischen den Christen und den Anhängern der afrikanischen Religion verschärft sich. Bei dem Versuch, die Einheit des Stammes zu retten, verliert Waiyaki sein Leben.

NGUGI zeichnet in der Gestalt des Katecheten Joshua das Bild eines afrikanischen Christentums, das ganz von europäischer Mission abhängig ist. Dieses Christentum kann sich nur in scharfer Antithese zur afrikanischen Kultur darstellen. Der Widerspruch betrifft vor allem die traditionellen Initiationsriten.²⁶ Die Bekehrung wird als ein Bruch mit der kulturellen Vergangenheit aufgefaßt. Aus der Sicht NGUGIS hat diese Entwicklung keine Zukunft.

Ein starrer Traditionalismus, wie er in der Gestalt Kabonyis, des Gegenspielers Waiyakis, dargestellt wird, hat aus dieser Sicht ebensowenig eine Zukunft. Die Einheit des Stammes kann nicht durch eine einseitige Rückkehr zur afrikanischen Religion gerettet werden. Denn der Zerfall der Einheit ist nicht nur in dem Eindringen des Christentums begründet. Eine Spaltung der Gemeinschaft hat es schon immer gegeben. Im Titel des Romans, "The River Between", hat NGUGI diese Situation bereits angedeutet. Die ganze Hoffnung beruht auf dem Messias, der die Gegensätze überwinden kann. Waiyaki scheitert aber daran, daß sich auf beiden Seiten eine starre religiöse Identität herausbildet, die sich jeder Synthese verschließt. Es bleibt die Frage, ob NGUGI nur die Bedingungen darstellt, unter denen der Versuch einer Synthese scheitern muß, oder ob er eine derartige Synthese überhaupt für unmöglich hält.²⁷

2.2 NGUGI WA THIONG'O, „The Black Bird“

In der Erzählung „The Black Bird“ beschreibt NGUGI das Nachspiel einer vergleichbaren Auseinandersetzung zwischen Christentum und afrikanischer Religion.²⁸ Die Hauptgestalt der Erzählung ist ein afrikanischer Student im modernen Kenya. Sein Großvater hatte als neubekehrter Christ die Ausrüstung eines Zauberers zerstört und damit einen Fluch auf sich und seine Nachkommen gezogen. Trotz seiner modernen Erziehung glaubt der Student, unter diesem Fluch zu stehen. Er kehrt schließlich zu dem Gott seiner Ahnen zurück und findet dort seinen Frieden, allerdings erst im Tod. Sein Gesichtsausdruck, so wird am Schluß der Erzählung berichtet, habe an den eines Evangelisten erinnert. Auf diese Weise scheint NGUGI die Möglichkeit einer Synthese anzudeuten – es wäre aber auch in diesem Fall eine Synthese, die nicht im Leben realisiert werden kann.

In einer anderen Erzählung hat NGUGI den Konflikt zwischen Christentum und afrikanischer Religion in einfacher Weise aufgelöst. Er scheint sich aber von dieser Erzählung distanziert zu haben, da er sie in eine spätere Ausgabe nicht mehr aufgenommen hat.²⁹

3. Literatur aus Kamerun

3.1 MONGO BETI, „Le pauvre Christ de Bomba“

MONGO BETI'S Roman „Le pauvre Christ de Bomba“ erschien 1956, noch vor der Unabhängigkeit Kameruns.³⁰ Die Zeit der Handlung ist die französische Kolonialherrschaft zwischen den beiden Weltkriegen. Der Ort der Handlung ist eine katholische Missionsstation in Kamerun. Der Roman ist in der Form eines Tagebuches verfaßt. Die Geschehnisse auf der Missionsstation werden aus der Sicht des afrikanischen Meßdieners beschrieben.

Die Hauptgestalt des Romans ist der französische Missionar Pater Drumont. Er ist zwanzig Jahre lang auf dieser Station tätig gewesen, und er betrachtet den Kampf gegen die Reste afrikanischer Religion und Kultur als eine Aufgabe der Mission. Während einer Inspektionsreise hat Pater Drumont immer wieder Gelegenheit, darüber zu reflektieren, warum das Christentum im Glauben der Afrikaner nicht fest verankert ist. In Gesprächen mit seinem afrikanischen Koch und mit einem französischen Kolonialbeamten wird dieser Reflexionsprozeß schrittweise weitergeführt. In der Missionsstation haben sich Dinge ereignet, von denen Pater Drumont nichts gewußt hat. Als diese Vorgänge bekannt werden, muß die Station geschlossen werden. Pater Drumont sieht darin ein weiteres Indiz für das Scheitern seiner Arbeit, und er entschließt sich, nach Europa zurückzukehren.

MONGO BETI betont die Fremdheit des Christentums in Afrika. Der Meßdiener bemerkt rückblickend: „Wir haben ihn zu wenig geliebt . . . Als wenn er nicht zu uns gehörte . . . Weil er nicht zu uns gehörte . . .“.³¹ Die vorbehaltlose Bewunderung, die der afrikanische Meßdiener dem europäischen Missionar entgegenbringt, dient als ein Stilmittel, die Kritik an der christlichen Mission um so schärfer zu formulieren. Diese Kritik betrifft vor allem den Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus. Dieser Zusammenhang wird in einem langen Gespräch zwischen dem Missionar, Pater Drumont, und einem französischen Kolonialbeamten erörtert. Pater Drumont lehnt es ab, die Interessen des Kolonialsystems zu vertreten, und er verteidigt die Unabhängigkeit der Mission. Der Kolonialbeamte weist demgegenüber immer wieder auf die untrennbare Verflechtung der beiden Institutionen hin. Pater Drumont muß schließlich einsehen, daß er sich diesem Zusammenhang, der auf der Ebene der Institution besteht, nicht entziehen kann. So bleibt nur das Eingeständnis des Scheiterns und der Entschluß, nach Europa zurückzukehren: „Ich wäre sehr froh, wenn ich Gott gegenüber nie Rechenschaft über die Kolonialisierung ablegen müßte; . . . Glauben Sie mir, es gibt nur ein Entweder – Oder: Entweder ich bleibe zusammen mit Ihnen in diesem Land, an Ihrer Seite; dann helfe ich Ihnen zwangsläufig bei der Kolonisierung; . . . Oder aber ich christianisiere das Land; in diesem Fall ist es das Beste, daß ich mich unsichtbar mache, solange Sie noch hier sind . . .“.³²

MONGO BETI zeigt an der Entwicklung des Paters Drumont, daß es keine Möglichkeit gibt, die Verflechtung zwischen Mission und Kolonialismus aufzulösen, und daß eine Einsicht in diese Zusammenhänge nur den Rückzug

des Missionars zur Folge haben kann. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Christentum, sondern gegen die Mission.

Das Verhältnis zwischen Christentum und afrikanischer Religion wird in mehreren Gesprächen erörtert. Der afrikanische Koch weist Pater Drumont darauf hin, daß die Inhalte der christlichen Verkündigung den Afrikanern bereits bekannt gewesen sein könnten: „Hattet Ihr tatsächlich die Vorstellung, daß sie das nicht schon alles seit langem wußten, lange vor Eurer Ankunft?“³³ Aus dieser Sicht ist die Bekehrung zum Christentum in dem Bestreben begründet, das Geheimnis der europäischen Macht zu verstehen. Im Gespräch mit dem Kolonialbeamten kommt der Pater auf die Frage nach einer Vergleichbarkeit der Gottesvorstellungen zurück: „Diese rechtschaffenen Leute haben sehr wohl Gott angebetet – auch ohne uns. Was spielt es dabei schon für eine Rolle, daß sie ihn auf ihre Weise angebetet haben . . .“³⁴ Mit dieser Aussage wiederruft der Pater ein Prinzip seiner missionarischen Arbeit, die den Kampf gegen das Heidentum eingeschlossen hatte. Im Fortgang des Gesprächs fragt der Kolonialbeamte nach der Möglichkeit einer Afrikanisierung des Christentums.³⁵ Pater Drumont verwirft diese Idee. Der Kolonialbeamte ist daran interessiert, weil er das Christentum als die beste Waffe im Kampf gegen den Kommunismus betrachtet. Die Kritik MONGO BETIS richtet sich nicht nur gegen die Abwertung der afrikanischen Religion als Heidentum, sondern auch gegen den Versuch einer Afrikanisierung des Christentums.

3.2 RENÉ PHILOMBE, „Un sorcier blanc à Zangali“

1969 erschien der Roman „Un sorcier blanc à Zangali“ von RENÉ PHILOMBE.³⁶ Der Autor hat das Thema aus dem Roman MONGO BETIS wiederaufgenommen. Die Zeit der Handlung liegt allerdings weiter zurück, im Jahr 1915, also unmittelbar nach dem Wechsel von der deutschen zur französischen Kolonialherrschaft. Ort der Handlung ist zunächst die Stadt Jaunde, dann ein abgelegenes, als Zentrum der traditionellen Religion bekanntes Dorf.

Die Hauptgestalt des Romans ist Pater Marius. Wie Pater Drumont im Roman MONGO BETIS betrachtet auch Pater Marius den Kampf gegen die Reste afrikanischer Religion und Kultur als eine vordringliche Aufgabe der Mission. In der Erfüllung dieser Aufgabe unternimmt er eine gefährliche Missionsreise, nur von seinem afrikanischen Meßdiener begleitet. In dem abgelegenen Dorf wird ihm ein Stück Land überlassen, und es ergibt sich zunächst eine friedliche Koexistenz. Pater Marius stört aber absichtlich ein traditionelles religiöses Ritual. Er wird daraufhin angegriffen und mißhandelt. Dieser Vorfall hat eine Strafexpedition der Kolonialmacht zur Folge. Pater Marius versucht vergeblich, den verantwortlichen Offizier daran zu hindern, eine exemplarische Exekution durchführen zu lassen.

Wie MONGO BETI geht auch PHILOMBE ausführlich auf das Thema „Mission und Kolonialismus“ ein. In der Diskussion zwischen dem Missionar und dem französischen Offizier werden die verschiedenen Rollen und ihr Zusammenhang erörtert: „Vergessen Sie vor allem nicht, Pater Marius, bei der Ihnen

zugewiesenen Rolle zu bleiben. Meine Aufgabe ist es, die Seele des Negers mit der Rute der Gewalt zu erschließen. Ihnen kommt es zu, den Samen des Evangeliums zu säen. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, die großartige Maschinerie des Kolonialismus in Gang zu setzen.⁴³⁷ An dem Widerspruch des Missionars macht PHILOMBE deutlich, daß die Intentionen der Mission und des Kolonialismus nicht einfach identisch sind, und daß es individuelle Versuche gibt, die wahren Interessen der Mission gegen die des Kolonialsystems durchzusetzen. An dem Ergebnis der Diskussion macht er aber auch klar, daß diese individuellen Versuche an der untrennbaren Verflechtung, die auf institutioneller Ebene gegeben ist, scheitern müssen. Seine Sichtweise stimmt mit der MONGO BETIS überein.

PHILOMBE führt aber einen neuen Gesichtspunkt ein, indem er einzelne Elemente des Christentums und der afrikanischen Religion vergleicht. Er weist darauf hin, daß afrikanische Amulette und christliche Heiligenbilder die gleiche Funktion im Leben des religiösen Menschen erfüllen.³⁸ Er beschreibt ausführlich ein afrikanisches Sühneritual und deutet einen Vergleich mit dem christlichen Abendmahl an. Der afrikanische Meßdiener bemerkt diese Vergleichbarkeit, als er das Ritual beobachtet: „Er konnte nicht umhin, gewisse Bezüge zum Christentum herzuleiten.“³⁹ Der europäische Missionar erkennt diese Vergleichbarkeit religiöser Elemente nicht. PHILOMBE betont die Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und afrikanischer Religion. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Christentum, sondern gegen die Mission, die auf der Annahme beruht, daß es keine Gleichwertigkeit der Religionen gibt.

3.3 KENJO JUMBAM, „The White Man of God“

1980 erschien der Roman „The White Man of God“ von KENJO JUMBAM.⁴⁰ Auch in diesem Roman wird die Arbeit europäischer Missionare in Kamerun beschrieben. Die Zeit der Handlung ist die Phase der Ausbreitung und Konsolidierung christlicher Mission. Der Ort der Handlung ist ein Dorf, in dem es bereits eine katholische Missionsstation gibt. Die Bevölkerung ist gespalten in Christen und Anhänger der afrikanischen Religion. Diese Trennung geht auch durch einzelne Familien hindurch. Der Roman ist in der Form eines autobiographischen Berichtes verfaßt und gliedert sich in zwei Teile, die zwei verschiedenen Altersstufen der Hauptgestalt entsprechen.

Die Hauptgestalt des Romans ist Tansa, ein afrikanischer Junge, der in einer religiös gespaltenen Familie aufwächst. Seine Großmutter hängt noch der afrikanischen Religion an. Seine Eltern haben sich bereits zum Christentum bekehrt. Die Spannung zwischen den verschiedenen Religionen stellt sich als ein Generationenkonflikt dar, der in der Erziehung des Jungen immer wieder aufbricht. Tansas Großmutter läßt sich schließlich doch noch taufen, so daß die Einheit der Familie wieder hergestellt wird. Ein eindeutiger Erfolg der christlichen Mission scheint am Schluß aber nicht gegeben zu sein. Denn einer der beiden europäischen Missionare entdeckt, daß sein afrikanischer Katechet an einem traditionellen Ritual teilnimmt und selbst die Juju-Maske trägt.⁴¹

Im Unterschied zu MONGO BETI und RENÉ PHILOMBE geht JUMBAM nicht auf das Thema „Mission und Kolonialismus“ ein. In seiner Darstellung europäischer Missionare legt er sich nicht auf ein einheitliches Bild fest. Wie ACHEBE stellt auch JUMBAM zwei verschiedene Missionare in scharfem Kontrast nebeneinander. Gerade der Missionar, der nicht das Gespräch, sondern die Konfrontation sucht, muß zum Schluß die Entdeckung machen, daß es eine verborgene Kontinuität im Übergang von der afrikanischen zur christlichen Religion zu geben scheint.

Das Verhältnis zwischen Christentum und afrikanischer Religion wird in mehreren Gesprächen erörtert und in verschiedenen theoretischen Ansätzen formuliert. Dabei zeichnet sich auch die Möglichkeit einer Relationierung ab, in der eine Konfrontation vermieden wird: „there is only one God who made everything and everybody and the new way of worship was taught by his own Son . . . At first the white men sacrificed just as we do now, . . .“⁴² Beim Vergleich der religiösen Systeme führt JUMBAM einen neuen Gesichtspunkt ein, indem er einen Lehrsatz christlicher Dogmatik problematisiert. In Gesprächen und Reflexionen wird immer wieder die Frage erörtert, ob die Möglichkeit ewiger Höllenstrafen angenommen werden müsse. Im Kontext der afrikanischen Religion ist eine solche Annahme unvorstellbar. Das Gottesbild des Christentums, in dem diese Annahme erlaubt ist, erscheint deshalb als grausam und unannehmbar.⁴³ Die theologische Problematik, die sich aus diesem Lehrsatz christlicher Dogmatik ergibt, wird bis zum Schluß des Romans als ungelöst hingestellt. Auf diese Weise verhindert JUMBAM, daß die wahre Religion mit einem einzelnen religiösen System identifiziert wird.

4. Schlußbemerkung

Die Kritik an der Methode der Konfrontation und die Forderung eines interkulturellen Dialoges gehören zu den grundlegenden Voraussetzungen der theologischen Inkulturationsprogramme. In diesem Punkt besteht eine Übereinstimmung zwischen den afrikanischen Schriftstellern und den Inkulturations-Theologen. Die Konfrontationsmethode wird in allen literarischen Werken kritisch betrachtet; ACHEBE und JUMBAM haben außerdem Ansätze eines interkulturellen Dialoges als positive Kontrastbeispiele dargestellt. BETI und PHILOMBE haben die Kritik an der Konfrontationsmethode noch verschärft, indem sie den Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus thematisieren und nach der Vergleichbarkeit und Gleichwertigkeit heterogener religiöser Elemente und Systeme fragen.

Das zentrale Problem der theologischen Inkulturationsprogramme ist die Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und der Religion, die zu der fremden Kultur gehört. In den religionstheologischen Modellen, die den Inkulturationsprogrammen zugrundeliegen, wird zumeist ein Stufenverhältnis angenommen. Die afrikanische Religion bleibt dem Christentum untergeordnet, auch wenn der Gott der afrikanischen Religion mit dem Gott, der

sich in der Bibel offenbart hat, identifiziert wird.⁴⁴ Es gibt aber auch ein anderes Modell, das eine pluralistische Offenbarung voraussetzt und der afrikanischen Religion eine vollständige, dem Christentum gleichwertige, Gotteserkenntnis zuschreibt.⁴⁵

Die Sicht der afrikanischen Schriftsteller könnte gerade im Hinblick auf diese Debatte von Interesse sein. ACHEBE, EGBUNA und NGUGI haben die Problematik dargestellt, die sich aus der totalen Identifikation mit einem religiösen System ergibt: der Verlust der Distanz kann zur Selbstzerstörung des Individuums oder zur Zerstörung der Gemeinschaft führen. In dieser Betrachtungsweise wird anscheinend vorausgesetzt, daß die Bedeutung eines religiösen Systems auch vom Verhalten des religiösen Individuums abhängig ist, und daß die Funktion des Systems auch und gerade durch die totale Identifikation verfehlt werden kann.

Aus dieser Interpretation der literarischen Werke könnte ein theoretischer Ansatz abgeleitet werden, der zwischen dem Inhalt religiöser Systeme und ihrer existentiellen Realisierung – sozusagen zwischen Sinn und Bedeutung religiöser Systeme – unterscheidet. Bei der Frage nach der wahren Religion müßte diese Unterscheidung dann berücksichtigt werden, so daß die Antwort nicht mehr im Rahmen eindimensionaler Vergleiche religiöser Systeme gegeben werden könnte. Eine vergleichbare Differenzierung hat W. C. SMITH eingeführt, wenn er auf den Begriff „Religion“ verzichtet und zwischen „cumulative tradition“ und „faith“ unterscheidet.⁴⁶ Die Frage nach der wahren Religion kann im Rahmen der Religionswissenschaft allerdings nicht beantwortet werden.⁴⁷ Aus einem religionstheoretischen Ansatz können sich aber Gesichtspunkte ergeben, die in der Theologie berücksichtigt werden müssen und die zur Entwicklung neuer religionstheologischer Modelle führen können.

SUMMARY

Some African novelists describe the interaction between Christianity, as being brought by European missionaries, and African religion and culture. Among these novelists are well-known authors such as CHINUA ACHEBE (Nigeria), MONGO BETI (Kamerun) and NGUGI WA THIONG'O (Kenya). The image of Christianity and of the European missionary, developed in these novels, is relevant to the actual discussion on inculturation, that concerns both the theologian and the historian of religions. This article gives an overview on the works of six African novelists from Nigeria, Kenya and Kamerun.

¹ Siehe z. B. A. ROEST CROLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in: A. ROEST CROLIUS/TH. NKÉRAMIHIGO, *What is so New about Inculturation?*, Rom 1984 (Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures V), 33–54. TH. KRAMM, *Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt*, in: *Stimmen der Zeit*, 203 (1985), 818–828. Speziell zur afrikanischen Theologie siehe z. B. J. S. UKPONG, *African Theologies Now. A Profile*, Eldoret (Kenya) 1984 (Spearhead No. 80), 7–38; A. SHORTER, *African Traditional Religion and Inculturation*, in: *Wajibu* 2 (1987), 6–9.

- ² Vgl. dazu: U. BERNER, *Inkulturationsprogramme in indischer und afrikanischer Theologie*, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 37 (1986), 83–95.
- ³ Eine religionswissenschaftliche Betrachtung afrikanischer Literatur bietet A. NANJI: *Religions in Conflict and Change in the Works of Modern African Novelists*, in: *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, ed. P. SLATER/D. WIEBE, Ontario 1983, 515–526. Vgl. auch: S. HERTLEIN, *Christentum und Mission im Urteil der neofrikanischen Prosaliteratur*, Münster-schwarzach 1962; O. BISCHOFBERGER, *Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Nigerias und Kameruns*, Diss. phil. Freiburg (Schweiz) 1967; H. DINWIDDY, *Missions und Missionaries as portrayed by English-speaking Writers of Contemporary African Literature*, in: *Christianity in Independent Africa*, ed. E. FASHOLÉ-LUKE et al., London 1978, 426–442; E. IHERWEAZU, *Traditionsbewußtsein und Fortschritts Glaube in der afrikanischen Literatur*, in: *Afrikanische Literatur – Afrikanische Identität*, Loccumer Protokolle 17/82, hg. Ev. Akademie Loccum ³1986, 13–36.
- ⁴ Einen Überblick über die Themen der afrikanischen Literatur gibt J. RIESZ, *Afrikanische „Klassiker“ – Zur Herausbildung eines Kanons der modernen afrikanischen Erzähl-Literatur*, in: *Universitas* 40 (1985), 31–42. Im kritischen Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur (hg. v. H. L. ARNOLD, München 1984ff) sind bisher drei der im folgenden genannten Autoren berücksichtigt: CHINUA ACHEBE, MONGO BETI, NGUGI WA THIONG’O.
- ⁵ CH. ACHEBE, *Things Fall Apart*, London
- ⁶ 1983 (The New Windmill Series 162); deutsch: *Ohonkwo oder das Alte stürzt*, Frankfurt 1983 (edition suhrkamp 1138).
- ⁷ CH. ACHEBE, *Things Fall Apart*, 54.
- ⁸ A.a.O., 157–162.
- ⁹ A.a.O., 128f. Die Sicht der afrikanischen Schriftsteller wäre also auch im Hinblick auf die Debatte über das Thema „African Conversion“ von Interesse. R. HORTON hat 1971 eine Debatte über dieses Thema ausgelöst. Siehe dazu: F. M. MBON, *Response to Christianity in Pre-colonial and Colonial Africa: Some Ulterior Motives*, in: *Mission Studies* 7 (1987), 42–54; E. IKENGA-METUH, *The Shattered Microcosm: A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa*, in: *Religion, Development and African Identity*, ed. K. HOLST PETERSEN, Uppsala 1987 (Seminar Proceedings 17), 11–27.
- ¹⁰ ACHEBE selbst scheint diese Interpretation zu bestätigen. Siehe dazu: *African Writers Talking*, ed. D. DUERDEN/C. PIETERSE, London ²1975, 14.
- ¹¹ CH. ACHEBE, *Arrow of God*, Second Edition, London ¹²1985 (African Writers Series 16); deutsch: *Der Pfeil Gottes. Ein afrikanischer Roman*, Wiesbaden 1965.
- ¹² A.a.O. 192.
- ¹³ A.a.O. 208.
- ¹⁴ A.a.O. 230.
- ¹⁵ A.a.O. 46–50.
- ¹⁶ Vgl. dazu F. M. MBON, *African Traditional Community in Transition*, in: *Bulletin for the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 23 (1981), 41–67: “There is an excellent illustration of the conflict between tradition and community need in Chinua Achebe’s *Arrow of God*” (50).
- ¹⁷ ACHEBE betont diesen Unterschied. Siehe dazu: *African Writers Talking* (wie Anm. 9), 16f.
- ¹⁸ O. EGBUNA, *Divinity*, in: *Daughters of the Sun and other Stories*, London 1970, 1–31; deutsch: *Göttliche Kraft*, in: *Der Neger vom Dienst. Afrikanische Erzählungen*, hg. R. JESTEL, Frankfurt 1980 (edition suhrkamp 1028), 68–107.
- ¹⁹ A.a.O. 25.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ A.a.O. 29.

- ²¹ Ebd.
- ²² A.a.O. 28f.
- ²³ NGUGI WA THIONG'O, *The River Between*, London/Ibadan/Nairobi ²²1985 (African Writers Series 17); deutsch: *Der Fluß dazwischen*, München ²1985.
- ²⁴ NGUGI WA THIONG'O, *The River Between*, 20.
- ²⁵ A.a.O. 141.
- ²⁶ A.a.O. 30f; 84–86.
- ²⁷ Vgl. dazu CH. WANJALA, *For Home and Freedom*, Nairobi 1980, 105–124.
- ²⁸ NGUGI WA THIONG'O, *The Black Bird*, in: *Secret Lives and other Stories*, London/Ibadan/Nairobi/Lusaka 1975 (African Writers Series 150) 29–38; deutsch: *Der schwarze Vogel*, in: *Verborgene Schicksale. Erzählungen*, Frankfurt 1982 (edition suhrkamp 1111) 72–85.
- ²⁹ NGUGI WA THIONG'O, *The Village Priest*, in: *Secret Lives* (wie Anm. 28), 22–28. Siehe dazu: *Verborgene Schicksale* (wie Anm. 28), 11f. Vgl. dazu auch: CH. WANJALA, *For Home and Freedom* (wie Anm. 27), 110f.
- ³⁰ MONGO BETI, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris 1976 (Présence Africaine); deutsch: *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980 (Dialog Afrika). Von den anderen Werken MONGO BETIS ist in diesem Zusammenhang der 1958 erschienene Roman „Le Roi Miraculé“ zu nennen; englisch: *King Lazarus*, London/Ibadan/Nairobi ⁵1982 (African Writers Series 77).
- ³¹ MONGO BETI, *Der arme Christ von Bomba*, 355.
- ³² A.a.O. 255f. Vgl. dazu auch: A.-B. ISCHINGER, *Der antikolonialistische Roman im frankophonen Schwarzafrika*, Frankfurt 1975 (Europäische Hochschulschriften XIII, 33), 58–65.
- ³³ A.a.O. 54.
- ³⁴ A.a.O. 252.
- ³⁵ A.a.O. 262–266.
- ³⁶ R. PHILOMBE, *Un sorcier blanc à Zangali*, Jaunde 1969; deutsch: *Der weiße Zauberer von Zangali*, Frankfurt 1980 (Afrikanische Autoren).
- ³⁷ R. PHILOMBE, *Der weiße Zauberer von Zangali*, 178.
- ³⁸ A.a.O. 67.
- ³⁹ A.a.O. 163.
- ⁴⁰ K. JUMBAM, *The White Man of God*, London/Ibadan/Nairobi 1980 (African Writers Series 231).
- ⁴¹ A.a.O. 143.
- ⁴² A.a.O. 37f.
- ⁴³ A.a.O. 33; 38; 151.
- ⁴⁴ Siehe z. B. CH. NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, Eldoret (Kenya) 1977 (Spearhead 49), 3–8.
- ⁴⁵ Siehe z. B. S. G. KIBICHO, *Revelation in African Religion*, in: *Africa Theological Journal* 12 (1983), 166–177.
- ⁴⁶ Siehe dazu: W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New York 1978, 156f. Ein Unterschied liegt darin, daß Smith in seiner Definition des Begriffes „Faith“ zugleich auch den Begriff der „Transzendenz“ verwendet.
- ⁴⁷ Siehe dazu: U. BERNER, *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, in: *ZRGG* 35 (1983), 97–116, bes. 109f; 115f.