

Das Religionsverständnis in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften¹

von Claude Ozankom

In der gegenwärtigen Diskussion über die Folgen der Globalisierung für die Gesellschaften des südlich von der Sahara gelegenen Afrika rückt ein Problemfeld zunehmend in den Mittelpunkt: Die geistige Substanz dieses Erdteils. Konkret geht es um die Frage nach den geistigen Ressourcen, auf deren Grundlage sich die Menschen dieses Kontinents den herandrängenden Aufgaben stellen können. Nach Einschätzung vieler Experten gehört die Religion insofern zu den möglichen geistigen Quellen, als sie jene wesentliche Dimension darstellt, die einen echten Zugang zur afrikanischen Weltsicht eröffnet. Damit ist jener Horizont beschrieben, in dem die nachstehenden Ausführungen artikuliert werden. Dabei orientieren sich die Überlegungen in erster Linie am religiösen Leben der Bantu-Völker.²

1 Vorbemerkungen

Zu den immer wieder diskutierten Themen in der Forschung über die Religion hinsichtlich des traditionellen Afrika zählt die Frage, ob der Plural (Religionen) oder der Singular (Religion) angemessen sei. Dabei fällt auf, dass die afrikanischen Experten Religion (Singular) propagieren³, während die Mehrheit ihrer ausländischen Kollegen Religionen (Plural) favorisiert⁴. M. E. sind beide Redeweisen gerechtfertigt, je nachdem ob der Akzent auf den im letzten gemeinsamen Kern der traditionellen Religiosität der Menschen oder vielmehr auf ihre vielfältigen Ausdrucksformen gesetzt wird. Nichtsdestoweniger ist dem Singular (Religion) nach meinem Dafürhalten deshalb der Vorzug zu geben, weil die religiösen Grundstrukturen im traditionellen Afrika, wie ich noch aufzeigen werde, von einer tief gehenden Einheit geprägt sind. Damit wird eine möglichst genaue Untersuchung der ver-

¹ Der vorliegende Beitrag entspricht dem Referat, das ich bei der Jahrestagung 2003 der Görres-Gesellschaft gehalten habe. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Dazu Literatur in Auswahl: Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott*, Freiburg i. Br. 1982; Idowu BOLAJI, *African Traditional Religion*. A definition, London 1973; Bénézet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986; Ernst DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963; René LUNEAU/Louis-Vincent THOMAS, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975; John MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*,

Berlin 1974; Baudouin MUBESALA LANZA, *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine*, Rom 2002.

² Der Begriff »Bantu« stammt von der Sprachwissenschaft und ist ein Sammelbegriff für jene Völker, die die Silbe »ntu« (plural = »bantu«) benutzen, um das Wort Mensch wiederzugeben.

³ Vgl. u. a. Konde NTEDIKA, *La foi chrétienne en dialogue avec la religion africaine traditionnelle*, in: *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire?*: contribution au Synode Spécial des Evêques pour l'Afrique; actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa 1991, 155-163; Vincent MULAGO, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980, 9-16.

⁴ Vgl. u. a. René LUNEAU/Louis-Vincent THOMAS, *Les religions d'Afrique Noire*. Textes et traditions sacrées, Paris 1969, Vorwort.

schiedenen Erscheinungsformen dieser Religion nicht für obsolet erklärt. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit auf die wesentlichen Elemente dieser Religion gelenkt. Präzisierend lässt sich Letzteres auf folgende Formel bringen: Ungeachtet der Verschiedenheit hinsichtlich mancher Riten, Praktiken und Vorstellungen, weist die Religion im traditionellen Afrika eine grundlegende Einheit auf, die es stets im Auge zu behalten gilt, damit ein Zugang zur religiösen Welt der Menschen auf diesem Kontinent möglich sein kann.

Die größte Herausforderung aber, welche die Beschäftigung mit dem religiösen Leben der Menschen im traditionellen Afrika mit sich bringt, besteht nicht in der Entscheidung, ob von Religionen im Plural oder vielmehr von Religion im Singular die Rede sein soll, sondern in der Frage nach einem angemessenen Religionsverständnis. Die Geschichte ist voller Belege für Probleme und Missverständnisse, mit denen vor allem frühere Interpretationsansätze der Religion in Afrika behaftet sind. So sei hier nur kurz an Kategorisierungen wie Ahnenkult, Animismus, Polytheismus, Totemismus usw. erinnert, mit deren Hilfe die einschlägige Forschung ein Verständnis der traditionellen afrikanischen Religion begrifflich zu fassen versucht hat.⁵ Aus der Einsicht, dass diese und ähnliche Theorien dem erforschten Phänomen nicht gerecht werden, erwuchs die Suche nach neuen und angemessenen Auslegungsansätzen. Hierher gehören die Arbeiten u. a. von Vincent Mulago, René Luneau, Engelbert Mveng, Meinrad Hebga, John Mbiti, Placide Tempels und Louis-Vincent Thomas. Sie sind alle von dem Bemühen geleitet, zum einen genauer auf die Gestalt des Religiösen in Afrika zu achten und zum anderen möglichst den insgesamt auf das Christentum zugeschnittenen und damit von Europa geprägten Begriff der Religion nicht als Messlatte für das Verständnis der afrikanischen traditionellen Religion anzulegen.⁶

Was aber ist nun konkret unter afrikanischer traditioneller Religion zu verstehen?

Allem voraus sei festgestellt: Die herkömmlichen Gesellschaften Schwarzafrikas waren von der Mündlichkeit geprägt. Sie kannten keine Heiligen Schriften, keine eindeutig benennbaren Gründergestalten und keine »Fachleute« der Religion. Ebenso – und das ist hier wesentlich – kannte das traditionelle Afrika keine Trennung zwischen einem religiösen und einem profanen Bereich. Mehr noch: Das Leben wurde so sehr als ein einziges Ganzes aufgefasst und entfaltet, dass ein ausdrücklicher Religionsbegriff, der zudem für den Vergleich mit anderen Religionen hätte herangezogen werden können, nicht in den Blick genommen wurde. In Anbetracht dessen kann das Religionsverständnis des traditionellen Afrika am ehesten thematisiert werden, indem man sich an den Begriffen »Luzingu« (Kikongo), »Ladzing« (Kibunda), »Bomoyi« (Lingala) »Leben« (Deutsch) orientiert. Meine Überzeugung ist: Das Leben stellt den zentralen Begriff dar⁷, in dessen Horizont

5 Die Liste ließe sich problemlos um vieles ergänzen und reicht bis in die Gegenwart hinein.

6 Vgl. hierzu Ernst FEIL, *Religio*, 3 Bde, Göttingen 1986ff.; Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, Berlin 1991.

7 Elungu Pene Elungu drückt dies so aus: »L'homme traditionnel est [...] farouchement attaché à la vie vécue, concrète, va jusqu'au refus de la mort.« Elungu Pene ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris 1987, 17.

8 Vincent MULAGO bringt dies wie folgt auf den Punkt: »Wenn man die familienmäßigen, sozialen, politischen und religiösen Institutionen der afrika-

nischen Gemeinschaften im Allgemeinen und der Bantu im Besonderen betrachtet, so kommt man zu dem Schluss, dass ihre wesentliche, wenn nicht einzige Grundlage die Teilnahme an ein und demselben Leben ist.« Vincent MULAGO, *Solidarité africaine et coresponsabilité chrétienne à la lumière de vatican II*, in: *Actes de la VII^e Semaine théologique de Kinshasa* (24-29 juillet 1972), Kinshasa 1973, 86-134; hier: 87 (Übersetzung: C. Ozankom).

9 Vgl. dazu u. a. MBITI, *Afrikanische Religion* (wie Anm. 1); Vincent MULAGO, *Le mariage traditionnel bantu*, in: *Revue du Clergé Africain* 26 (1971) 5-61; DERS., *La famille et le*

mariage africains interpellent l'Eglise, in: *Bulletin Africain de Théologie* 4 (1982) 17-40.

10 Vgl. Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris 1965, 117: »Wenn man so will, die vitale Union [...], die in vertikaler und horizontaler Ausrichtung Lebende und Tote miteinander verbindet, ist das lebendige Prinzip zwischen ihnen allen. Es ist das Ereignis einer communion, einer Teilnahme an derselben Wirklichkeit, am selben Lebensprinzip, das viele Seiende verbindet.« (Übersetzung: C. Ozankom).

11 Vgl. dazu BUJO, *Afrikanische Theologie* (wie Anm. 1), 21.

ein Religionsverständnis im Sinne jener wichtigsten Eckpfeiler einer jeden Religion (= Gottes- oder Transzendenzbezug, Menschen- und Weltbild, ethische Maßstäbe usw.) mit Blick auf das traditionelle Afrika artikuliert werden kann. Dies gilt es nun anhand von Gottesvorstellung und der Rolle der Ahnen näher zu erläutern:

2 Leben in Gemeinschaft als »Schlüssel« zum Religionsverständnis in Afrika

Ähnlich wie alle Menschen schätzen die Afrikaner das Leben als das wichtigste Gut ein, das sie »besitzen«. Wichtig hierbei ist die Vorstellung, dass sich das Leben in einer hierarchischen Ordnung vollzieht. Damit ist der Gedanke der Partizipation gemeint, der zusammenfassend auf folgende Formel gebracht werden kann: Leben bedeutet Teilnehmen und wird über verschiedene »Instanzen« vermittelt.⁸ Näherhin handelt es sich um eine Hierarchie im Weitergeben und Unterhalten des Lebens, die zwei Bereiche, die sichtbare und die unsichtbare Welt, umfasst. In der unsichtbaren Welt wird die Hierarchie von Gott angeführt, gefolgt von den Vorfahren, die die Volksgruppen oder Ethnien gegründet haben. Analog dazu steht der König oder die höchste Autorität an erster Stelle in der sichtbaren Welt. Ihm/ihr folgen die Clanvorsteher und Ältesten, die Menschen mittleren Alters bis hin zu den Allerjüngsten in der Gesellschaft. Insgesamt handelt es sich um eine Art Kommunikation des Lebens zwischen beiden Welten, zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Jeder Lebende ist nicht nur daran gehalten, diese Ordnung zu fördern und notfalls zu schützen. Der Ort »par excellence« aber, an dem sich das Leben entfalten kann, ist die Großfamilie, die Gemeinschaft von Menschen, die auf verschiedenen Ebenen, gleichsam in mehreren konzentrischen Kreisen, durch einen gemeinsamen Vorfahren miteinander verbunden sind.⁹ Kurz, der einzelne Mensch kann nur innerhalb der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen¹⁰, wodurch ein Übergewicht des sozialen Gefüges gegenüber dem einzelnen Menschen unverkennbar wird.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Vorstellung, wonach sich das Leben keineswegs auf das Biologische beschränkt, sondern umfassend ist und in seinem mannigfachen Sinn verstanden wird. Hierher gehört alles, was zum Wohl der Gemeinschaft beachtet, unternommen und gegebenenfalls vermieden werden muss.

2.1 Gott in der afrikanischen Tradition

Die zentrale Rolle des Lebens (und sein »sakraler Charakter«, wie Bénédet Bujo es einmal formuliert hat¹¹) hängt aufs engste mit der Grundüberzeugung zusammen, dass das Leben von Gott stammt, der einzig, transzendent aber immanent zugleich, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gut und gerecht ist.

2.1.1 Ein »einziger« Gott

Trotz mancher Unterschiede in der Beurteilung dessen, was Religion mit Blick auf das traditionelle Afrika bedeutet, besteht eine weit gehende Übereinstimmung in der Forschung der letzten Jahrzehnte darüber, dass die Menschen im vorkolonialen Schwarzafrika in der Hauptsache an *einen* Gott glaubten. Das Wissen über den einen Gott drückt sich in Sprichwörtern, Mythen, Legenden, Gebeten usw. aus. Jedes Volk hatte (und hat) einen oder mehrere Namen für Gott. So nennen ihn beispielsweise die Baluba (Kongo)

»Vidye« oder »Mwine Dyulu«; die Bakongo (Kongo) nennen ihn »Nzambi Mpungu«, die Babunda (Kongo) »Nzem«, die Bemba (Sambia) »Lesä«, »Mulungu«, die Ewe (Togo, Benin, Ghana) »Mawu«, die Luimbe (Angola) »Nzambi Kalunga«, die Serer (Gambia, Senegal) »Rog«, die Herero (Namibia) »Ndjambi Karunga«, die Igbo (Nigeria) »Chukwu« usw.

Gott, der einzig ist, ist Ursprung aus sich selbst. Er ist unergründlicher Grund. Zwischen ihm und dem Menschen besteht ein fundamentaler Unterschied, eine unüberbrückbare Distanz. Mit der Erfahrung des Abgrundes zwischen Gott und Mensch wird folgende Vorstellung verbunden: Gott thront in der Höhe, im Himmel, während die Erde der Wohnsitz des Menschen ist. Durch diese topographische Ausdrucksweise wird »die fundamentale Differenz zwischen Mensch und Gott, der im Himmel, weit über der Erde in einer unzugänglichen und uneinnehmbaren Region wohnt«, zur Geltung gebracht. Diese topographische Metapher wird bevorzugt mit dem Bild eines hohen Berges wiedergegeben. In diesem Sinne heißt es z.B. in der Balulwa (Kongo): »Hoher Berg, geäderte Blattrücken [...], auf dem sich kein Vogel niederlässt«.¹²

2.1.2 Gott ist allmächtig und allgegenwärtig

Gott ist in der traditionellen afrikanischen Religiosität nicht nur einzig und ohne Ursprung. Er ist auch allmächtig. Dies wird in zahlreichen Redensarten zur Sprache gebracht. So sprechen die Zulu davon, dass Gott derjenige ist, »der sogar Majestäten beugt« und der derart brüllen kann, »dass alle Völker vor Schrecken erstarren«. Für die Kiga ist Gott derjenige, »der die Sonne untergehen lässt«. Bei den Kikuyu wird Gott als derjenige angeredet, »der die Berge erheben und die Flüsse über die Ufer treten lässt«.

Gott, der allmächtige, ist allgegenwärtig. So heißt es bei den Ila: »Gott findet nirgendwo und nirgendwann ein Ende«. Bei den Bamum kommt die allgegenwärtige Natur Gottes im Namen Ndschinji zum Ausdruck, der soviel bedeutet wie: »derjenige, der überall ist.« Auf ähnliche Weise heißt es bei den Ruanda, dass »Gott überall begegnet« (vorkommt)¹³.

2.1.3 Gott ist allwissend, transzendent und immanent zugleich

Der allgegenwärtige und allmächtige Gott ist allwissend. Wenn die afrikanischen Völker Gott als allwissend betrachten, so verleihen sie ihm dadurch die höchste Ehrenstellung, da Weisheit als hohes Gut betrachtet wird. Und während die Weisheit, die ein Mensch erreichen kann, notwendig bruchstückhaft bleibt, gilt Gottes Allwissenheit als absolut und unbegrenzt. In diesem Sinne ist Gott für die Akan »derjenige, der alles weiß oder sieht«; für die Yoruba ist Gott der »Weise, der Erkenner der Herzen, der sowohl das Innere als auch das Äußere des Menschen sieht«.

Gott ist zudem transzendent und immanent zugleich. Konkret bedeutet dies: Gott ist so fern (transzendent), dass die Menschen ihn nicht erreichen können. Er ist aber so nahe, dass die Menschen bei ihm geborgen sein können.

¹² Zitiert nach BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 138.

¹³ Vgl. zu diesem Passus MBITI, *Afrikanische Religion* (wie Anm. 1), 38ff.

¹⁴ »Er ist Ursprung der Dinge, d. h. nicht nur Ursprung ihrer Form oder ihres Erscheinungsbildes, sondern Ursprung all dessen, was die Dinge sind.«

¹⁵ Placide TEMPELS, *Philosophie bantoue*, Paris 1961, 42.

¹⁶ Zitiert nach BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 145.

Dass Gott transzendent ist, kommt u.a. in einem Sprichwort der Kongo deutlich zum Ausdruck: »Er ist von keinem anderen erschaffen und niemand ist jenseits von ihm.« M.a.W.: Es kann kein Jenseits von Gott geben. Denn er übersteigt alle Grenzen; er ist aus sich selbst und er ist die Fülle der Seinswirklichkeit.

Trotz seiner Transzendenz ist Gott zugleich dahin gehend immanent, dass die Menschen ihn anrufen und seine Nähe erfahren können, wie dies am deutlichsten in den verschiedenen Handlungen der Gottesverehrung in Szene gesetzt und ins Wort gehoben wird.

2.1.4 Gott Schöpfer und Erhalter des Lebens

Gott ist Ursprung und Erhalter aller Dinge. Das Leben stammt von ihm, der es in Fülle besitzt. Er ist demnach Quelle, Ursprung¹⁴ und Spender allen Lebens und Wachstums: »Par dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le mwine bukomo bwandi, celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces.«¹⁵ Zugleich ist die Vorstellung vorherrschend, wonach Gott das Leben nicht nur unterhält, sondern zuallererst erzeugt und zwar bevor der Mensch Kenntnis davon nehmen kann.

Bei vielen Völkern wird Gottes Schöpfertätigkeit im Bild des Töpfers ausgedrückt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Glaube, »dass nichts war, bevor Gott die Welt schuf«, womit sich so etwas wie eine »creatio ex nihilo« belegen lässt.

2.1.5 Gott ist fürsorgend (gütig)

Gott, der Schöpfer ist nicht nur omnipräsent, allgegenwärtig, allwissend transzendent und immanent zugleich. Er ist auch fürsorgend. Die Fürsorge gilt zwar der ganzen Schöpfung, sie kommt dem Menschen aber in besonderer Weise zugute. Darauf weisen verschiedene Titel hin, mit denen der Mensch Gott, ob seiner Güte und seines Wohlwollens dankt und um seinen Beistand, besonders bei Bedrohung und Gefahr anruft.

Näherhin wird der gütige, fürsorgende Gott als ein hilfreicher Held erfahren, dessen Name insbesondere bei großen, lebensentscheidenden Momenten angerufen wird. Dabei wird der Mensch vom Vertrauen getragen, dass derjenige, der sich auf Gott verlässt, die Erfahrung der Fülle macht, mit der Gott zuteilt. In diesem Sinne hält beispielsweise die Luba-Tradition fest: »Gott ist der herrliche große Geber, der auch den Bäumen im Walde gibt.«¹⁶ Dieses und ähnliche Zeugnisse artikulieren die Erfahrung, dass Gott den Menschen großzügig, verschwenderisch d.h. im Überfluss beschenkt, und dass der Mensch die Fülle dieser Gaben letztlich nur in einem begrenzten Umfang in Empfang nehmen kann.

2.2 Die Ahnen

Neben dieser herausragenden Rolle Gottes als Ursprung und Erhalter allen Lebens ist die Vorstellung vorherrschend, dass das Leben der Menschen am ehesten gelingen kann, wenn sie sich am Willen ihrer Ahnen, d.h. jener Vorfahren, die auf Erden rechtschaffen waren und ein vorbildliches Leben geführt haben, orientieren, ihr Gedächtnis begehen und ihre Erfahrungen ins Heute zu übersetzen versuchen. Infolgedessen versuchen die Lebenden, das Wohlwollen der Ahnen durch verschiedene Riten und Praktiken auf sich zu lenken. Pointiert stellt Bujo dies wie folgt heraus: »Der Ahnenkult ist der feierlichste Moment

und der privilegierte Ort, an dem der Afrikaner versucht, die Lebenskraft des ›mystischen Ahnenleibes‹ zu intensivieren.«¹⁷ Wenn in dieser Äußerung wie in vielen ähnlichen die Überzeugung zum Ausdruck kommt, dass der Afrikaner zu den Ahnen »betet« und ihnen »Opfer« darbringt, so muss präzisierend hinzugefügt werden, dass es im Grunde um Verehrung geht. Die Opfergaben sind ein Symbol für die Teilhabe der Ahnen am Leben der Gemeinschaft. Das Gebet ist hier soviel wie ein Gespräch mit den Ahnen. Damit wird man erneut auf das Moment der Kommunikation zwischen Toten und Lebenden verwiesen, die oben erwähnt worden ist. Man kann in diesem Zusammenhang von einem »Aufeinander-angewiesen-sein« beider Lebenswelten sprechen. Denn während die Lebenden nur dann das Leben in Fülle haben können, wenn sie den Ahnen die Ehre erweisen und ihre Weisungen beherzigen, besteht das Glück der Toten darin, im Gedächtnis der Lebenden weiterzuleben.

Aus dem bisher Gesagten kann festgehalten werden, dass das Leben das Beherrschende in der traditionellen Religion Afrikas darstellt. In allen Riten und Handlungen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, geht es um das Leben, sowohl der Gemeinschaft als auch des Individuums, wobei jene dahingehend solch einen Vorrang hat, dass der Einzelne nur als Mitglied der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen kann.

Dieses der Religion inhärente »Lebenskonzept« muss nach Kräften unterstützt und – wenn nötig – verteidigt werden. Dies geschieht nicht zuletzt in Rückbindung an die Vergangenheit, in der man Orientierungspunkte bei Ahnen und Ältesten, nämlich durch ihre Worte, Gesten, Taten, Erfahrungen usw. zu finden und dies in die Gegenwart zu übersetzen sucht. Eben in dieser Besinnung auf die Ahnen und Ältesten ist ein Gedeihen des Lebens, das von Gott kommt, möglich.

3 Zur Aktualität und Vitalität der afrikanischen traditionellen Religion

Wer sich heute mit der Frage nach der Aktualität der afrikanischen Traditionen im Allgemeinen und der Religion im Besonderen beschäftigt, dem begegnet oft die Einschätzung, dass sie – wenn nicht schon erschöpft oder im Verschwinden begriffen, zumindest für die Bewältigung der heute anstehenden Probleme unbedeutend seien. Gegen dieses Votum kann man im Anschluss an Bimwenyi einwenden: Wenn man von den Bewohnern der Städte und der urbanen Gebiete absieht, die aber auch noch nicht jeden Kontakt mit den verzweigten Familien in ihrer Heimatregion verloren haben, »dann muss man zugeben, dass die schwarzafrikanischen Völker auch in unseren Tagen nach den Hauptlinien ihrer eigenen Traditionen leben. Diese Traditionen sind im Übrigen recht lebendig und keineswegs, wie behauptet wird, im Sterben begriffen. Es gibt keine Veranlassung, im Hinblick auf diese Traditionen von ›Archeologie‹ zu sprechen, ohne diesen Ausdruck zu missbrauchen.«¹⁸

Hier wird also geltend gemacht, dass die These, wonach die Traditionen Schwarzafrikas einer zunehmenden Bedeutungslosigkeit und einem verstärkten Auflösungsprozess ausge-

¹⁷ BUJO, *Afrikanische Theologie* (wie Anm. 1), 21.

¹⁸ BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 36.

¹⁹ Die Anregungen hierzu verdanke ich Georges Balandier und Oscar Bimwenyi-Kweshi.

²⁰ BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 41.

²¹ Denn »man wechselt seine Herkunft nicht wie einen ›Tropenhelm‹, eine ›Brille‹, einen ›Anzug‹.« BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 44.

setzt seien, in dieser Undifferenziertheit nicht haltbar ist. Damit darf man aber nicht um des Schwarzseins willen ins andere Extrem verfallen, d.h. in eine Art ideologisch motivierte Leugnung der Realität und Brutalität der Veränderungen, die sich in Afrika in besonderer Weise seit der Begegnung mit Europa vollziehen.

Insgesamt können drei Ebenen namhaft gemacht werden, auf denen die Frage nach den Veränderungen verbunden mit dem Problem der Aktualität des afrikanischen sozio-religiösen Erbes erörtert werden kann: die morphologische Ebene, die Ebene der Institutionen und die Ebene der wesentlichen Sinndeutungen.¹⁹

3.1 Die Ebene auffälliger Veränderungen

Die erste Ebene ist der Bereich, in dem Veränderungen in Schwarzafrika augenscheinlich sind. Hier handelt es sich um all jene Innovationen, die das Bild Schwarzafrikas seit der Begegnung mit Europa prägen. Konkret geht es um Veränderungen hinsichtlich der Bekleidung, Transportwesen, Kommunikation, Wohnverhalten, Arbeitswelt usw. Die Verflochtenheit all dieser Komponenten hat dazu geführt, dass das soziale Gefüge und der Bezug zur Umwelt in einem bis dahin ungekannten Ausmaß neu gestaltet wurden. Die Erfahrung dieser Veränderungen ist so evident, dass damit die Gefahr einer Fehleinschätzung ihrer Omnipräsenz und Tiefenwirkung für manche Beobachter gegeben ist. Bimwenyi merkt daher an: »Die Auffälligkeit dieser Veränderungen ist frappierend und birgt die Gefahr in sich, in der Beurteilung ihrer Tiefe und ihres Tempos auch auf die anderen Aspekte in allen gesellschaftlichen Bereichen zur Anwendung zu kommen. Was wiederum Veranlassung gibt zu jener fälschlichen metonymischen Interpretation, die kein Empfinden hat für den für die Veränderungsprozesse charakteristischen ›Asynchronismus‹ wie auch für jene ›je eigene Zeitlichkeit‹.«²⁰ Kurz: Aus den tatsächlichen Veränderungen kann nicht generell gefolgert werden, dass die Gesellschaften Afrikas ihre wohl verstandene Identität zugunsten einer nicht näher definierten Modernität euro-amerikanischer Provenienz aufgegeben hätten.

3.2 Die Ebene der Institutionen

Die Institutionen stellen jenen Bereich dar, in dem die Veränderungen nicht mehr so schnell und beobachtbar sind wie auf der morphologischen Ebene. Näherhin kann hier von einer »Koexistenz« der Systeme und Institutionen gesprochen werden, die für die Organisation des sozialen Lebens in Afrika seit der Kolonialära kennzeichnend sind. Denn zum einen sind die alten Strukturen nicht mehr alleinige Richtschnur für die Gesellschaftsordnung, und zum anderen ist das Neue, von Europa Übernommene, noch nicht so integriert, dass es als einzige Grundlage zur Gestaltung der sozialen und natürlichen Welt dienen könnte. Ausschlag gebend für diese Dualität der Systeme ist das Bündel psychologischer Aktionen und administrativer Maßnahmen, die dazu angetan waren, bestimmte traditionelle Sitten und Institutionen zu depotenzieren. Hierher gehören u.a. die Entmachtung der herkömmlichen Leitungsinstanzen, die Zersetzung der Strukturen der Großfamilien usw. Diese und ähnliche Angriffe gegen die überkommenen Institutionen in Afrika haben dennoch nicht zu ihrer völligen Liquidation geführt. Ein beredtes Beispiel hierfür ist die Rechtsprechung: Je nach Bedarf kann man sich an ein »modernes« Gericht wenden oder das Strittige im Rahmen eines Palavers einer juristisch gültigen Klärung zuführen.

Es zeigt sich also: Es handelt sich hier um eine tiefere Ebene, auf der die Geschwindigkeit der Veränderungen eindeutig geringer ist als auf der ersten Ebene.²¹

3.3 Die Ebene der wesentlichen Sinndeutungen

Die Ebene der »wesentlichen Sinndeutungen« meint jenen Bereich, »der angefüllt ist mit den Grundbegriffen, den fundamentalen Metaphern und prägnanten Symbolen, mit den ursprünglichen Anschauungen über Mensch, Welt und Jenseits und die wesentlichsten Beziehungen, die spinnwebenartig die Grundkarte der Welt und die verschiedenen Schicksalswege skizzieren. Es ist das, was zur Sphäre der ›tiefen Kultur‹ eines Volkes gehört, zu seinem ›Grundcharakter‹, zu seinen Grenzerfahrungen und wesentlichen Deutungen, die es aus diesen Erfahrungen heraus als Antwort auf entscheidende Existenzfragen entwickelt.«²²

Es handelt sich demnach um die tiefe Schicht der Sinnorientierung, die jeder Kultur eigen ist, deren Sitz im Leben darin besteht, den Menschen bei der Auseinandersetzung mit den Fragen nach Mensch, Welt und letztem Sinn der Dinge Lösungsvorschläge oder Antwortansätze anzubieten. Hier befindet man sich also auf der Ebene der wichtigsten Quellen, aus denen eine gegebene Kultur gespeist wird. Hierher gehören die grundlegenden Vorstellungen über Gott, Mensch und Welt. Daraus empfangen die wichtigsten Riten, die bestimmte Momente des Lebens in besonderer Weise feiern (z.B. Geburt, Initiation, Tod usw.) ihren Sinn; hier ist auch jene Grundlage gegeben, von der her sich die ganze Lebensaktivität des Menschen (z.B. Solidarität, Achtung vor dem Leben usw.) erhellt.

Freilich muss man sich bewusst sein, dass die Veränderungen, denen sich Afrika heute ausgesetzt sieht, vor dieser Ebene der tiefen Sinndeutungen keineswegs Halt gemacht haben. Tatsächlich hat die Begegnung mit Europa auch diese Ebene nicht unberührt gelassen und in vielen Fällen zu einer Neuinterpretation herausgefordert, wie dies am Beispiel der Institution der Initiation deutlich wird.²³ Dieser Wandel und diese Veränderungen finden aber, im Gegensatz zu demselben Prozess auf der morphologischen Ebene und im Bereich der sozialen und politischen Strukturen, in einem wesentlich langsameren Tempo statt. Denn hier ist der Mensch »viel zu sehr betroffen in seinen Selbstvollzügen, als dass er sich ohne Garantien erlauben könnte, aus der Sicherheit des ›Habens‹ aufzubrechen in Richtung auf ein ungewisses ›Habenwerden‹.«²⁴ Damit wird auf jene grundsätzliche Dauerhaftigkeit vieler Sinndeutungen angespielt, die sich in der Regel äußerst langsam bewegen. Mit Blick auf die traditionelle afrikanische Religion kann man daher festhalten, dass diese Religion nach wie vor aktuell ist, dass sie jedoch in verschiedenen Formen zum Tragen kommt.

Erstens ist die Traditionelle Afrikanische Religion insofern in den vielen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und anderen neuen religiösen Bewegungen lebendig, als sie hier zu einer neuen Gestalt des Christentums im Lichte des afrikanischen religiösen Erbes gekommen ist. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Bedeutung von Heil und Heilung, der Strukturen der kirchlichen Gemeinschaften, der Bedeutung der afrikanischen Tradition in der Liturgie usw.

Zweitens ist die Traditionelle Afrikanische Religion in vielfältigen »religiösen Gemeinschaften« jener Menschen lebendig, die sich weder dem Islam noch dem Christentum angeschlossen haben und ihr Leben nach den überlieferten religiösen Vorstellungen

²² Ebd., 45.

²³ Vgl. hierzu MUBESALA LANZA, *Les permanences* (wie Anm. 1), 152ff.

²⁴ BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 67f.

gestalten. Aufs Ganze gesehen geht es um »neofrikanische religiöse Bewegungen, welche die afrikanische traditionelle Religion unter den Bedingungen heutiger pluraler Welt verstehen und leben wollen.

Drittens entdecken auch die so genannten »Missionskirchen« die Relevanz der Traditionellen Afrikanischen Religion. Dabei geht es darum, den allenthalben propagierten Prozess der Inkulturation so zu gestalten, dass die Kirchen nicht weiterhin als Fremdkörper wahrgenommen werden, sondern heimisch werden.

Viertens ist die Traditionelle Afrikanische Religion nicht zuletzt in der afrikanischen Diaspora (Amerika und Karibik) vielfältig lebendig, wo diese Religion durch Sklavenhandel und Migration Zugang gefunden hatte.

Fünftens und letztlich ist die traditionelle afrikanische Religion grundsätzlich bei den meisten Afrikanern deshalb lebendig, weil sie zu den wichtigsten Stützen ihrer Identität gehört. Dies wird u.a. dann deutlich, sobald ein Mensch in einer lebenswichtigen Angelegenheit keinen Rat mehr weiß, sich der traditionellen Religiosität zuwendet in der Hoffnung auf bessere Impulse zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben. Darin liegen die tiefen Ursachen der Enttäuschungen ehemaliger Missionare, die feststellen mussten, dass manche afrikanische Christen in wichtigen Situationen, sich nicht an den Missionar wendeten, sondern sich auf den Weg zu den Ältesten ins Heimatdorf machten.

4 Ausblick

Wie lässt sich das Religionsverständnis im traditionellen Afrika kennzeichnen? Diese Frage bezeichnet insofern ein wichtiges Feld der Beschäftigung mit den geistigen Ressourcen Afrikas im Zeitalter der Globalisierung als die Religion eine wichtige Stütze der afrikanischen Weltsicht darstellt.

Insgesamt kann angesichts der voran stehenden Überlegungen festgehalten werden, dass Religion im traditionellen Afrika kein Sonderbereich ist, dass es keine Trennung zwischen einer sakralen und einer profanen Sphäre gibt. Dahinter steht die Einsicht, dass das Leben so zentral und eine Einheit ist, dass das traditionelle Afrika keinen expliziten Religionsbegriff entwickelt hat. Infolgedessen stellt der Begriff des Lebens jenen hermeneutischen Schlüssel dar, mit dessen Hilfe das traditionelle afrikanische Religionsverständnis artikuliert werden kann. Grundlegend hierbei ist der Gedanke der Partizipation, der soviel bedeutet wie: Das Leben ist ein Teilnehmen und es wird über viele Instanzen vermittelt. Konkret geht es um eine Art Hierarchie im Weitergeben und Fördern des Lebens, die zwei Bereiche umfasst, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Auf der Grundlage dieser Vorstellung konnte nun herausgehoben werden, dass das Leben von Gott stammt, der in der Regel als einzig, transzendent aber zugleich immanent, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gut und gerecht ist. Diese Überzeugungen und die dazu gehörenden Attribute Gottes kommen in Legenden, Mythen, Gebeten und religiösen Handlungen aller Art zum Ausdruck. Allein: So sehr die Menschen der Überzeugung sind, dass Gott Ursprung und Erhalter allen Lebens ist, so glauben sie auch, dass ihnen dieses Leben über die Ahnen zuteil geworden ist. Es verwundert daher nicht, dass die Vorstellung begegnet, wonach das Leben am ehesten gelingen kann, wenn sich die Menschen am Willen ihrer gottesfürchtigen Ahnen orientieren, ihr Gedächtnis begehen und ihre Erfahrungen ins Heute zu übersetzen versuchen. Dem entspringt das Bemühen der Menschen, durch verschiedene Handlungen, das Wohlbefinden der Ahnen auf sich zu lenken. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass es keine »religiösen Fachleute« gibt. Jede(r) kann sich in privaten Angelegenheiten an die Ahnen (seltener an

Gott selbst) wenden. Handelt es sich um etwas Offizielles, genauer um etwas, das das Wohl der Familie des Clans, der ganzen Gesellschaft betrifft, so ist die jeweilige Leitungsinstanz zuständig für die religiösen Handlungen.

Dessen ungeachtet stellt sich die Frage nach der Relevanz dieses um das Leben kreisenden Verständnisses der Religion für das Leben der Menschen im zeitgenössischen Afrika. In der Tat: Die Begegnung vor allem mit Europa hat zu Veränderungen geführt, die selbst vor dem Religiösen nicht Halt gemacht haben. Bemerkenswert ist nun, dass die traditionelle afrikanische Religion nicht gänzlich verschwunden ist. Sie lebt in vielfältiger Weise weiter, so z. B. bei einigen Menschen, die sich weder dem Islam noch dem Christentum angeschlossen haben, in veränderter Form in der afrikanischen Diaspora (Amerika und Karibik), in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (und den verschiedenen so genannten »neuen religiösen Bewegungen«), seit geraumer Zeit auch in den ehemaligen Missionskirchen in Gefolge eines recht verstandenen Inkulturationsprozesses und allgemein bei allen Afrikanern, die die Eckpfeiler dieser Religiosität als einen wichtigen Bestandteil ihrer Identität ansehen, was nicht zuletzt dann zum Tragen kommt, wenn beispielsweise ein Schicksalsschlag das Augenmerk der Menschen auf ihr sozio-religiöses Erbe lenkt, von dem sie sich mehr Impulse für die Lösung ihrer Probleme als von anderen Quellen erwarten.

Zusammenfassung

Durch die Kolonialzeit und den Prozess der Globalisierung befinden sich die Gesellschaften Schwarzafrikas in einem dramatischen Wandel. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den geistigen Ressourcen, die einen wirksamen Beitrag zur Bewältigung der anstehenden Probleme zu leisten vermögen. Dabei rückt die Religion zunehmend in den Mittelpunkt. Dies greift der vorliegende Beitrag auf und stellt die wichtigsten Eckpfeiler der traditionellen afrikanischen Religion unter besonderer Berücksichtigung ihrer Aktualität und Vitalität auf.

Summary

As a result of the colonial era and the process of globalization the societies of Black Africa are in a state of dramatic change. In this context the question arises concerning the spiritual resources which are capable of making an effective contribution towards coming to terms with the unresolved problems. Here religion increasingly moves onto centre stage. The present contribution takes up this point and articulates the most important foundational elements of traditional African religions, considering in particular their relevance and vitality.

Sumario

A causa de la época colonial y del actual proceso de globalización, las sociedades del África negra se encuentran en un dramático proceso de cambio. En este contexto se presenta la cuestión por los recursos espirituales que pueden contribuir constructivamente a resolver los problemas debidos a tal cambio. Así, las religiones adquieren una nueva relevancia. El artículo presenta los principales pilares de las tradicionales religiones africanas, poniendo especial atención en su actualidad y vitalidad.