Das Christentum und die Religion Afrikas

Situation und Perspektiven des Dialogs

von Bénézet Bujo

Wir möchten im Folgenden nur einige Leitlinien ziehen, die als »input« für die Diskussion dienen können. Das Wort *Religion* steht im Singular, trotz mehrerer Stimmen, die es im Plural gebrauchen wollen. Es ist hier nicht der Ort, dieses Problem zu diskutieren, es sei aber daran erinnert, dass die aktuellen Forschungen zur ägyptisch-pharaonischen Philosophie oder Weisheit immer wieder die Aufmerksamkeit auf einen wahrscheinlich gemeinsamen Ursprung der afrikanischen Kultur lenken, die auf dem ganzen Kontinent südlich der Sahara eine höchst erstaunliche Gemeinsamkeit aufweist.

In diesem knappen Beitrag werden wir uns darauf beschränken, den Platz Gottes und die Verehrung der Ahnen herauszuarbeiten, die für die traditionelle afrikanische Religion kennzeichnend sind.

1 Die traditionelle afrikanische Religion ist monotheistisch

Die meisten ernstzunehmenden Studien über den traditionellen afrikanischen Glauben haben gezeigt, dass der Afrikaner an einen einzigen Gott glaubt. Das gilt mit Sicherheit für die Maasai in Kenia, die von *Ngai* sprechen, einem Gott, der die Zehn Gebote erlassen hat und die Gerechten wie die Ungerechten richten wird, um sie zu belohnen oder zu bestrafen. Bei den Chokwe in der Demokratischen Republik Kongo spricht man von *Nzambi Mukulu*. Der Terminus *Mukulu* bedeutet hier »der Alte«, »der Erstgeborene« oder richtiger: Der »Ahn der Ahnen«. Die Mongo in der Demokratischen Republik Kongo ihrerseits nennen Gott *Nkoko*, »Ahn« oder »Urahn«. Bei alledem geht es nicht darum, Gott mit den Menschen auf ein und dieselbe Ebene zu stellen, vielmehr will man der Idee Ausdruck verleihen, dass Gott die wahre und einzige Quelle allen Lebens ist. Was die Bashi von Kongo-Kinshasa angeht, weist Professor V. Mulago gwa Cikala Musharhamina darauf hin, dass einer der am häufigsten zur Benennung Gottes gebrauchten Namen *Nyamuzinda* lautet, das heißt »Der, der dort ist, wo alles endet, jenseits dessen es nichts gibt, mithin die erste und letzte Ursache von allem, *principium et finis, alpha et omega*. Dies also ist der am häufigsten verwendete Name. Er leitet sich ab aus dem Verb *kuzinda* = am Ende sein. *Nyamuzinda* = derjenige, der am Ende ist. Er wird niemals im Plural gebraucht.«¹ Ferner können wir den Fall der Yoruba und der Igbo in Nigeria anführen; sie sprechen von *Orise* (Yoruba) und von *Chukwu* oder *Chi-ukwu* (Igbo), um die Idee auszudrücken, dass Gott die Quelle ist, aus der alles fließt, was ist. Und Bolaji Idowu fügt hinzu, es bedeute, dass Gott diese gewaltige, unfassbare Quelle des Seins ist.²

¹ V. MULAGO GWA CIKALA M.,
La religion traditionnelle des
Bantu et leur vision du monde,
Kinshasa 1986, 101.

² Bolaji IDOWU, African
Traditional Religion. A Definition,
London 1973, 160.

In Ruanda und Burundi wird Gott *Imana* genannt. Alexis Kagame stellt in seinem berühmten Werk *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (Brüssel 1956) fest, dass das Wort zunächst einmal »Chance« bedeutet. Es wird auch auf zahlreiche andere Dinge angewendet, doch bei allen gibt es einen Konvergenzpunkt. Und Kagame zieht den Schluss: »Es folgt, dass diese Gegenstände *immana* per Ableitung genannt werden, insofern sie Erinnerungen an die guten Vorzeichen sind, die man von Gott durch ihre Mittler erhielt. Die Divination erstrebt, ein Wissen zu erlangen, das den Menschen unbekannt ist und nur durch Gott selbst offenbart werden kann.«³ Man könnte diese Erkundung durch ganz Afrika immer weiter fortsetzen, aber überall würde man auf dieselbe Idee treffen, dass nämlich Gott ein einiger ist und dass es neben ihm keinen anderen gibt. Aus genau diesem Grund kann Thomas Kamainda sagen: »Die Originalität des Christentums besteht nicht darin, dass es eine monotheistische Konzeption vertritt – auch unsere Vorväter kannten ja das Höchste Wesen –, sondern vielmehr darin, dass es jene Gestalt von Irrtümern gereinigt, vollkommen und endgültig bekannt gemacht hat, in der Gott erkannt, geliebt und verehrt werden will.«⁴

In jedem Fall gilt es zu beachten, dass der afrikanische Gott schon lange vor dem Christentum kein Stammesgott sein muss, der andere Völker ausschliesse, vielmehr ist eine Offenheit für die anderen Menschen zu beobachten, auch wenn sie nicht zur selben Gruppe gehören. In diesem Sinn unterstreicht Alexis Kagame in dem bereits zitierten Werk, dass der *Imana* genannte Gott Ruandas nicht ausschließlich für Ruanda Gott ist. Er möchte, dass man unterscheidet zwischen *Imana y'i Rwanda* und *Imana y'u Rwanda*. Kagame zufolge bedeutet *Imana y'i Rwanda* »der Gott, den man in Ruanda *Imana* nennt«, während *Imana y'u Rwanda* mit »der Gott Ruandas« zu übersetzen sei. Nach dieser Logik drückt *Imana y'i Rwanda* die Idee aus, dass es überall, nicht nur in Ruanda, nur einen einzigen Gott gibt, dem freilich verschiedene Namen zugelegt werden.⁵

Manche westliche Forscher haben die These aufgestellt, die Afrikaner hätten keinen Begriff eines personalen Gottes, sondern sähen in Gott ein energetisches Prinzip. Diese These wird durch alle Untersuchungen widerlegt, die bisher von den Afrikanern selbst angestellt worden sind. In der Tat zeigen zahlreiche Sprichwörter, Redensarten und Sagen, dass Gott ein Partner und kein Prinzip ist. So ist er in gewissen Mythen derjenige, zu dem die Menschen hingehen können, um sich Rat zu holen, damit sie ihr Leben besser zu bewältigen vermögen.⁶

Man hat auch behauptet, die Afrikaner beteten nicht zu ihrem Gott, weil er ein allzu fernes Wesen sei. Bischof Declercq schrieb zum Beispiel 1930, ein Mensch aus dem Volk der Luba bete nicht zu Gott und erhebe seine Stimme nicht zu ihm. Seine Gebete und inständigen Bitten richteten sich vielmehr an die Ahnen, auf deren Dienste er ausschließlich vertraue. Und der Franziskaner François-Marie Lufuluabo Mizeka kommentierte die Worte des berühmten Bischofs so: »Zur Zeit, als das geschrieben wurde, lehrten mich meine Eltern beten, auf den ersten Fisch zu verzichten und sagen: ›Gott, höchstes Wesen, Sonne mit dem strahlenden Feuer, das man nicht anschauen kann, ohne von seinen Feuern verbrannt zu werden, du, der Schild, an dem sich jede Kraft bricht, dieser Fisch ist für dich, der folgende wird für mich

3 A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Brüssel 1956, 334-335.

4 Th. KAMAINDA, *Deux conceptions monotheïstes dans l'Uele*, in: *Approche du non-chrétien. Rapport et compte-rendu de la XXXIve Semaine de Missiologie*, Löwen 1964, 45-55, hier 53.

5 Vgl. KAGAME, *La philosophie* (wie Anm. 3), 334; D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Brüssel 31969, 91.

6 Vgl. L. STAPPERS, *Un mythe de Baamilembwe (songyé méridionaux)*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 347-351. DERS., *Dieu chez les Baamilembwe*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 171-172.

7 F.-M. LUFULUABO, in: *African Ecclesial Review* 1962, 250. Zitiert in W. BÜHLMANN, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg i. Br. 1981, 132.

sein.«⁷ Im Übrigen würde allein die afrikanische Onomastik mit ihren zahlreichen theophorischen Namen genügen, um die Meinung zu widerlegen, dass sich die Afrikaner nicht persönlich an ihren Gott wenden. Dabei ist es durchaus richtig, dass sich das engste Verhältnis des Afrikaners zur unsichtbaren Welt in seiner Beziehung zu seinen Toten manifestiert.

2 Die Verehrung der Ahnen

Um das Problem der Ahnen besser zu verstehen, muss man sich in Erinnerung rufen, dass die afrikanische Gemeinschaft dreidimensional ist: Sie umfasst die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen. Diese drei Dimensionen implizieren sich gegenseitig.

Wer aber sind die Ahnen? Sie sind die Toten, die ein exemplarisches Leben geführt und dadurch dazu beigetragen haben, ihr Volk am Leben zu halten, indem sie die Fülle des Lebens sicherstellten. Die Kriterien dafür, dass jemand den Ahnentitel verdient, können bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger stark differieren. Im Allgemeinen muss man eine vielköpfige Nachkommenschaft haben, ein vorbildliches Leben geführt, Beweise für Weisheit geliefert haben und lebenssatt gestorben sein. Doch diese Kriterien sind nicht überall gleich, denn mancherorts gilt es nicht als erforderlich, dass jemand eine zahlreiche Nachkommenschaft hat oder lebenssatt gestorben ist. So ist es beispielsweise bei den Lugbara im Kongo und in Uganda, für die sogar ein kleines Kind Ahnenstatus erlangen kann.

Eines ist allen Fällen gemeinsam: Man glaubt, dass die Ahnen die Lebenden schützen. Sie sind es, die das Schicksal ihrer Familie auf Erden lenken. Wenn Hungersnot herrscht, eine Krankheit ausgebrochen ist oder andere Übel drücken, wenden sich die Lebenden an ihre Ahnen, um diesem Übel zu entgehen. Dieser Dienst schließt das Eingreifen Gottes keineswegs aus, aber man glaubt, dass Gott sich selbst durch die Ahnen mitteilt und den Lebenden das Leben in Fülle schenkt, zum Beispiel indem er Nachkommen und Neugeborene schickt (*Habyarimana*: Gott allein gebiert und zeugt!). Doch diese von Gott gewollte Fülle kann man nicht erhalten, wenn man von den Ahnen abgeschnitten ist. Die Gemeinschaft in ihrer dreidimensionalen Ganzheit kann nicht gesund und glücklich sein, wenn etwas falsch ist in unserem Verhältnis zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Das bedeutet letztlich auch, dass die Verstorbenen selbst, sogar jene, die nicht offiziell Ahnen genannt werden, nicht glücklich sein können, wenn sie sich nicht um die kümmern, die noch auf Erden leben. Es sind also nicht nur die Beziehungen der Toten zu den Lebenden wichtig, sondern auch die der Lebenden zu den Toten. Das bedeutet, dass die Toten selbst die Lebenden brauchen, um sich in ihrer Persönlichkeit zu entfalten und zu wachsen. Folglich gibt es eine ständige Interaktion zwischen den Lebenden und den Toten. Somit haben die Wichtigsten unter ihnen, die Ahnen, die am Ursprung des Lebens aller Nachkommen stehen, einen privilegierten Platz in der Verehrung seitens der Lebenden, und sie sind verpflichtet, sich in besonderer Weise um das Leben aller zu kümmern. Selbst wenn es sich wie bei den Lugbara um Baby-Ahnen handelt, haben sie auf mystische Weise Kinder gezeugt und geboren und kümmern sich auch weiterhin um die Lebenden.

3 Das Problem der afrikanischen Eschatologie

Mit dem zuletzt Gesagten rühren wir an die bedeutsame Frage der Eschatologie in der schwarzafrikanischen Vorstellungswelt. Dieses Problem hat eine Reihe von afrikanischen Theologen intensiv beschäftigt; allerdings hat man in diesem Punkt noch keine klare

Erarbeitung der christlich-afrikanischen Theologie erreicht. Ich will das Thema kurz aufgreifen und dabei zwei Dimensionen unterscheiden: die Vorstellung von der Zeit und die Vorstellung vom Weiterleben.

3.1 Die zyklisch-spiralige Vorstellung von der Zeit

Der Theologe, der sich am intensivsten mit dem Thema Zeit in der afrikanischen Religion befasst hat, ist der Kenianer John S. Mbiti. Zusammenfassend kann man sagen, dass ihm zufolge der Schwarzafrikaner seine ganze Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Vergangenheit und die Gegenwart richtet, aber keinerlei Vorstellung von der Zukunft hat.⁸ Um seine These zu untermauern, geht Mbiti von den Swahili-Begriffen *sasa* und *zamani* aus, wobei *sasa* das »Jetzt« und *zamani* das »Vergangene« bezeichnet. Wie der Autor meint, charakterisiert das *sasa* den Zeitraum eines bewussten Lebens; er verbindet das Individuum mit seiner unmittelbaren Umgebung. Das *zamani* hingegen bezieht sich auf die Zeit der Mythen und stellt die Grundlage des *sasa* dar, zumindest garantiert es ihm Sicherheit. Es verknüpft also alle geschaffenen Dinge, so dass diese allesamt in der »Makrozeit« enthalten sind.

Aus dieser These leitete Mbiti eine weitere ab, der zufolge alle schwarzafrikanischen Völker ihre eigene Geschichte haben. Doch diese Geschichte bewegt sich rückwärts, indem sie vom *sasa* zum *zamani* schreitet. Wörtlich: »Das Gravitationszentrum des menschlichen Denkens und Handelns liegt eher im *zamani* als in einer nahezu nichtexistenten und begrenzten Zukunft.«⁹ Mit anderen Worten: Die Geschichte geht von der gegenwärtigen Erfahrung zu dem Punkt der Vergangenheit, an dem sich gemäß schwarzafrikanischer Vorstellung der Anfang befindet. Für die Schwarzafrikaner schreitet die Geschichte also nicht vorwärts, und genau deshalb gibt es keine Vorstellung von Zukunft, die ein Goldenes Zeitalter ankündigen könnte, in dem alles radikal anders würde als im *sasa* und im *zamani*. So gesehen gibt es in diesem Verständnis von Zeit keinerlei messianische Perspektive, und folglich ist, anders als im Judentum und Christentum, auch keine bessere und vollendete Welt zu erwarten. Das bedeutet jedoch, so Mbiti, nicht, dass der Schwarzafrikaner Pessimist wäre. Er glaubt nämlich nicht an die Vernichtung der Welt. Es soll vielmehr einfach verdeutlicht werden, dass er in der Vergangenheit lebt, die der Gegenwart Bestand verleiht. Aus diesem Grund beschäftigen sich alle Mythen mit der Vergangenheit und mit dem Ursprung der Ethnien, denn das Goldene Zeitalter liegt nicht vor dem Menschen, sondern hinter ihm. Nichts legt die Auffassung nahe, dass die Welt eines Tages zu Ende geht; kein Mythos spricht davon.¹⁰

Diese These von John S. Mbiti ist von den späteren Forschern, afrikanischen Theologen oder Philosophen, nicht aufrechterhalten worden. Man hat vielmehr die letztlich wesentliche Tatsache hervorgehoben, dass wir es in Schwarzafrika mit einer anamnetischen Gemeinschaft zu tun haben, die das Gedächtnis der Ahnen pflegt. Die Gemeinschaft der Lebenden muss sich immer wieder auf die irdischen Erfahrungen der Toten, das heißt der

8 Vgl. J. S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London/Ibadan / Nairobi 1983, 15-18.

9 J. S. MBITI, *L'éschatologie*, in: Kwesi A. DICKSON / P. ELLINGWORTH (Hg.), *Pour une théologie africaine*, Yaoundé 1969, 219-253, hier 223.

10 Vgl. ebd., 224-225. Siehe auch MBITI, *African Religions* (wie Anm. 8), 24-25.

11 Vgl. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 30.

12 D. MOLLAT, *Art. Jugement*, in: *DBS*, Bd. 4, 1385. Siehe die Angabe bei M. SECKLER, ebd.

13 Zu diesem Thema siehe B. BUJO, *Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i. Br. 1995, 31-63, hier 48.

Ahnen, beziehen, so dass das Leben sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen und noch nicht Geborenen in Fülle strömen kann. Bei konkreten Handlungen geht es im Grunde darum, die Biographie der Ahnen zu erzählen, denn gerade in dieser Biographie wird das Heil greifbar. In diesem Sinne greift der Schwarzafrikaner die Gesten, Riten und Aussagen der Ahnen auf. Im großen Ganzen handelt es sich hier um ein zyklisches Denken, das sich gleichwohl in Gestalt einer Spirale und nicht einfach *per modum circulationis* entfaltet. Wie Max Seckler, ausgehend vom *exitus-redditus* des Thomas von Aquin, sehr schön gesehen und ins Blickfeld gerückt hat, ist diese Sehweise der biblischen Vorstellung durchaus nicht fremd, wenn man sich beispielsweise den Johannesprolog vor Augen führt.¹¹ Dazu schreibt D. Mollat: »Die Betonung auf dem Anfang (*arché*) konnotiert den Gedanken des Endes [...]; die Zugehörigkeit der Welt zu Christus am Anfang verlangt, dass er ihn am Ende wiederkehren lässt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Gang der Geschichte – das ist der Sinn der Theologie des Logos.«¹² Liest man den Johannesprolog mit afrikanischen Augen, so ist man überrascht durch die spiralig aufsteigenden Wiederholungen, die man darin findet; er oszilliert nach rückwärts und nach vorwärts, ohne dabei jedoch im Gedanken zu stagnieren, vielmehr vollzieht er einen substantiellen Fortschritt. Das anamnetische Denken Afrikas ist mit diesem zyklisch-spiraligen Ansatz eng verwandt. Die Riten, Gesten und Worte der Alten und Ahnen können nur dann zur lebendigen Erinnerung werden, wenn man in einem zugleich zyklischen und spiraligen Denken auf commemorativ-narrative Weise vorgeht, um die *magnalia*, die Großtaten der Ahnen in ihrer befreienden Kraft greifbar zu machen. Nur in diesem Sinn findet sich das Goldene Zeitalter in der Vergangenheit. Indes handelt es sich dabei nicht um eine geronnene Vergangenheit, die eine Art ethnozentrischen Fehlschluss fördern würde. Die Ahnen haben Bedeutung nur als Modelle, die uns die Kunst des Lebens lehren und uns zeigen, wie man das Leben in Fülle weitergibt. Spricht man von Modellen, so bedeutet dies mit anderen Worten, dass es hier nicht um blinde Imitation der Tradition der Ahnen geht.¹³ Vielmehr muss die Tradition den Nachkommen erlauben, in Richtung auf eine Zukunft zu schreiten, die besser und vielleicht sogar anders ist als jene, die die Ahnen kannten. Hier bekommt denn auch das afrikanische Palaver seine ganze Bedeutung. Es ist nämlich ein Verfahren, in dem die Gemeinschaft eingeladen wird zur Unterscheidung und Auslegung der Traditionen: Die Anamnese der Ahnen hat nur dann Sinn, wenn man sich ständig auf ihren Geist und nicht auf den Buchstaben ihrer Vorschriften bezieht. Die Frage, die eine Gemeinschaft im Palaver beschäftigt, lautet: Wie lässt sich in Erfahrung bringen, wie die Ahnen, lebten sie heute noch, sich gegenüber modernen Problemen verhalten würden, um zu einer Lösung für sie zu finden? Im Palaver erhält also die Anamnese ihre ganze belebende Dimension für die dreigliedrige Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der noch nicht Geborenen.

Mit dem soeben Gesagten gelangen wir zu einem zweiten Aspekt der schwarzafrikanischen eschatologischen Vorstellung, nämlich zum Problem des Weiterlebens der Individuen und der Gemeinschaft.

3.2 Individuelle und kommunitive Unsterblichkeit

Weiter oben haben wir hervorgehoben, dass jede schwarzafrikanische Gemeinschaft drei Dimensionen umfasst, denn die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen sind unlösbar miteinander verbunden.

Basierend auf dieser Vorstellung, hat John S. Mbiti eine ganz breite Reflexion über den Begriff der Unsterblichkeit in Schwarzafrika entwickelt. Zu Recht hat er darauf aufmerksam gemacht, dass der Schwarzafrikaner sein Weiterleben nur dann gesichert sieht, wenn er

Nachkommen hat, die die Erinnerung an ihn für alle Zeit fortführen und ihn von Generation zu Generation vergegenwärtigen.¹⁴ Aus diesem Grund ist zum Beispiel eine Ehe ohne Kinder ein Problem des Weiterlebens nicht nur für die Einzelnen, sondern für die ganze Clangemeinschaft aus Lebenden und Toten. Diese Idee von Unsterblichkeit ist besonders von dem ruandischen Philosophen Alexis Kagame mit Bezug auf den letzten Daseinssinn des Menschen behandelt worden.¹⁵ Der Autor sagt deutlich, dass für die *bazimu*, die Verstorbenen, eine Existenz ohne Ende keine adäquate Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinnziel ist. Er stellt fest: »Die lebendigen Menschen von heute sind die *bazimu* von morgen, so wie die *bazimu* von heute die lebendigen Menschen von gestern sind. Somit kann unsere Philosophie nicht an das ›letzte Ziel‹ des Menschen denken und dabei von den *bazimu* absehen.«¹⁶ Das heißt mit anderen Worten: Die Tatsache, dass man Nachkommen hat, ist kein rein individueller Sachverhalt, vielmehr geht es dabei darum, »sowohl ›das letzte Ziel‹ der lebenden Menschen als auch das der *bazimu* sicherzustellen.«¹⁷ Falls also ein ganzes Geschlecht keine Nachkommen mehr bekäme, wäre dies das größte denkbare Unglück, denn dieses Geschlecht hätte beklagenswerter Weise sein letztes Sinnziel verfehlt.¹⁸ Die Frage, die sich für Kagame stellt, lautet: Wie kann das Christentum diese Vorstellung der Bantu von den *bazimu* mit dem von der christlichen Lehre verkündeten letzten Sinnziel vereinbaren? Für unseren Philosophen handelt es sich um zwei verschiedene Welten, und die Bantulehre lässt sich in diesem Punkt nicht christianisieren.¹⁹ Die afrikanische Religion dreht sich in der Tat um eine anthropozentrische Eschatologie, denn es geht in ihr vor allem um den Menschen, ohne dass Gott direkt impliziert wäre, wie es der christlichen Vorstellung entspricht. In seinem Kommentar zu Kagames These zur Eschatologie stellt Liboire Kagabo fest, der individuelle Tod des Menschen gebe dessen Leib nicht der Verwesung im Grabe preis, sofern er ihn seinen Nachkommen weitergegeben habe. In diesem Sinne sterbe der Leib des Dahingegangenen nicht, er lebe weiter in der Nachkommenschaft. Letzten Endes heißt das, dass für Alexis Kagame die beiden Komponenten des Menschen, nämlich Leib und Seele, ewig sind. Während die Seele ihre Existenz in der Gemeinschaft der Toten fortsetzt, lebt der Leib in der Gemeinschaft der Lebenden fort.²⁰ – Diese These Kagames ist allerdings problematisch, wenn man sich die afrikanische Konzeption vor Augen hält, die ja die Dichotomie zwischen Leib und Seele nicht kennt. Der Afrikaner kann sich nämlich im Allgemeinen die Toten nicht ohne eine gewisse leibliche Dimension vorstellen. Außerdem müsste die These, die das Weiterleben auf die biologische Ebene beschränken möchte, genauer präzisiert und eingehender diskutiert werden. Das ist hier nicht möglich. Indes kann man mit Judith Mbula Bahemuka festhalten, dass die Zeugung von Nachkommen in Afrika über das Biologische hinaus auch an die spirituelle und religiöse

14 Vgl. MBITI, African Religions (wie Anm. 8), 110; 133f. Siehe auch V. MULAGO, Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965, 178.

15 Siehe KAGAME, La philosophie (wie Anm. 3), 363-379. DERS., La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu, in: Cahiers des Religions Africaines 2 (1968) 213-222; 3 (1969) 5-11; DERS., Le fondement ultime de la morale bantu, in: Au Cœur de l'Afrique 5 (1969) 231-236.

16 KAGAME, La philosophie (wie Anm. 3), 375. Das Wort *bazimu* ist im Originaltext durch Fettdruck hervorgehoben.

17 Ebd., 376.

18 Vgl. ebd., 377.

19 Vgl. KAGAME, Le fondement (wie Anm. 15), 235.

20 Vgl. L. KAGABO, Alexis Kagame. Les traces d'une théologie africaine, in: B. BUJO/J. ILUNGA MUYA (Hg.), La théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures, Bd. II, Fribourg 2005, 13-45, hier 25.

21 Vgl. J. MBULA BAHEMUKA, Our Religious Heritage, Nairobi 1982, 101-102.

22 Vgl. V. MULAGO, La religion traditionnelle, élément central de la culture bantu, in: Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou 16-22 août 1970, Paris 1972, 115-155, hier 127.

23 Ich verweise hier auf meine demnächst bei Herder (QD) erscheinende Studie: »Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum«.

24 Vgl. B. BUJO, How Concrete is an African Theology?, in: St Augustine Papers V/2 (2004) 1-11, hier 6-7.

Dimension rührt. Was die religiöse Dimension betrifft, so handelt es sich tatsächlich um eine Kooperation zwischen dem Menschen und dem Schöpfergott. Was die spirituelle Sphäre angeht, waltet die Erhaltung des Bandes zwischen dem Schöpfer und seinem Volk, so dass der Einzelne in der Lage ist, Gott zu erreichen.²¹ Im Klartext bedeutet das, dass sich die Ewigkeit des Leibes nicht von der Seele trennen lässt; der ganze Mensch ist ewig. Im Übrigen gilt es die These Kagames zu nuancieren, da er nur das Anthropozentrische in der Eschatologie hervorhebt. Gewiss legt der Afrikaner den Akzent auf die Gemeinschaft der Toten und der Lebenden, aber er schließt Gott nicht aus seiner eschatologischen Sicht aus, zumal dies ja durch die Bezugnahme auf die Lebensfülle geschieht, die nach schwarzafrikanischer Vorstellung allein von Gott kommen kann. Daher kann Vincent Mulago wa Cikala Musharhamina sagen, im Jenseits erfreuten sich die verstorbenen Bashi der Gegenwart Nyamuzindas (Gottes), der Ahnen und der anderen spirituellen Wesen.²² – Eine weitere Präzisierung gegenüber John S. Mbiti und auch Alexis Kagame betrifft das Weiterleben in den und durch die Nachkommen. Wie J. Mbula Bahemuka feststellt, sollte man dieses Weiterleben nicht auf die biologische Dimension allein beschränken. Hier bedürfte es einer genauen Exegese des afrikanischen Denkens und einer eingehenden Klärung des Begriffs des Lebens, der ja so zentral und, um es noch einmal zu sagen, so vielgesehigt ist. Bekanntlich verstärkt auch der Blutpakt die vitalen Bande, und die so Verbundenen sind dies nicht nur für dieses Leben, sondern auch für das Leben jenseits des Todes: Der Begriff des Lebens in afrikanischer Sicht lässt sich auf all das ausdehnen, was ein Einzelner für das Wachsen der Lebenskraft in der Gemeinschaft ganz allgemein tut, ohne dass dies auf die Zeugung im rein biologischen Sinn zu reduzieren ist.²³

Doch mit dieser Interpretation der Tradition deuten wir bereits das Problem der Art und Weise des jenseitigen Lebens in afrikanischer Perspektive an, nämlich dass das Wesentliche an diesem Leben nicht die Nachkommenschaft ist, sondern die Relationen, die allerdings die biologische Nachkommenschaft voraussetzen. Wenn sich jedoch diese Relationen auch ohne diese Nachkommenschaft gestalten können, kann keine Rede mehr davon sein, dass dies ein Unglück oder eine Minderung des jenseitigen Lebens wäre. Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen explizieren: Für die Afrikaner ist das Leben ein stetiges Wachstum, das auch mit dem Tode nicht endet. Die Toten sind nicht glücklich, wenn sie von den Beziehungen zu den Lebenden abgeschnitten werden, und umgekehrt. Andererseits müssen die beiden Gemeinschaften immer in Beziehung zur Welt der noch nicht Geborenen stehen, die eine Verstärkung für den Erhalt der dreidimensionalen Beziehungen darstellen. In christliche Kategorien übersetzt bedeutet dies, dass es zur Glückseligkeit nicht genügt, nach dem Tod Gott zu schauen, und dass die *visio beatifica* oder *contemplatio Dei* für die Afrikaner zu wenig ist. Man sollte eher von der *relatio cum Deo* sprechen, die nicht nur die anderen Menschen im Jenseits einschließt, sondern auch all diejenigen, welche noch auf dieser Erde weilen.²⁴ Was die Dimension der noch nicht Geborenen angeht, so wird auch sie sich nicht auf die biologische Geburt beschränken, ihr Feld wird vielmehr so erweitert, dass sie auch alle die einschließt, die die Frucht unserer guten Werke und somit in der Nächstenliebe geboren und gezeugt sind. Sie ihrerseits vermögen diese Liebe in ihrem Umkreis zu verbreiten, indem sie durch ihre guten Werke andere Kinder gebären und zeugen. – Wenn man das letzte Sinnziel in der afrikanischen Eschatologie so versteht, wird die These von Alexis Kagame, die die Vorstellung der Bantureligion in diesem Zusammenhang für nicht christianisierbar erklärt, einer neuen Überprüfung unterzogen werden müssen. Im Übrigen sollte man nicht von »christianisieren« oder »Christianisierung« sprechen, sondern vom Dialog zwischen der afrikanischen Religion und dem Christentum.

4 Afrikanische Religion und Christentum im Dialog?

Die Elemente, von denen in diesem ganzen Beitrag die Rede ist, sollten eigentlich das Christentum dazu anregen, in Dialog mit der afrikanischen Religion zu treten. Leider muss man zur Kenntnis nehmen, dass dies nicht der Fall war. Die Evangelisierung des schwarzen Kontinents erfolgte nämlich im Zeichen des *compelle intrare*. Die afrikanische Religion wurde nicht als Partnerin des Christentums betrachtet, sondern als eine heidnische Religion, die es unbedingt zu bekehren galt. Obwohl die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils Grundprinzipien für den Dialog des Christentums mit allen Religionen formuliert hat,²⁵ befasst sie sich, wie man weiß, vor allem mit den so genannten »großen Religionen« und dem Judentum.²⁶ Was die afrikanische Religion und andere nicht zu den großen zählende Religionen angeht, so ist ein Dokument, das starkes Echo gefunden hat, das Dekret *Ad gentes*, dessen Text sozusagen das Programm für die Inkulturation des christlichen Glaubens geworden ist.²⁷ Im Grunde spricht das Dekret mehr von Kultur als von Religion. Seine Lehre legt den Akzent auf die Läuterung der Kultur²⁸ und die Adaptation, denn: »Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen.«²⁹ Kurz gesagt: Weder in der Erklärung *Nostra aetate* noch im Dekret *Ad gentes* kann man von Dialog mit der afrikanischen Religion sprechen, die anonym geblieben ist und vor allem das Objekt für die missionarische Tätigkeit der Kirche zu sein scheint, die sich an neue Kulturen und Sitten anpassen muss, nachdem sie sie geläutert hat. Doch wenn man die afrikanische Religion näher untersucht, treten mehrere Punkte hervor, die zu einem echten Dialog mit dem christlichen Glauben auffordern, dergestalt dass er zu einer gegenseitigen Bereicherung wird. Im Folgenden möchte ich nur einige Elemente daraus anführen.

4.1 Das Problem der Gottesvorstellung

Die knappe Analyse, die wir ganz zu Beginn unserer Überlegungen angestellt haben, ist dazu angetan, den christlichen Glauben zu einem Dialog aufzufordern, der sich aller Wahrscheinlichkeit nach als fruchtbar erweisen dürfte. Gott ist in Schwarzafrika, anders als häufig angenommen, ein einziger. Er ist der Schöpfer aller Dinge (der Menschen und der anderen Seienden). Er ist kein abstrakter, sondern ein lebendiger Gott, die Quelle des Lebens: Die Denominationen Gottes und die theophorischen Namen, die wir oben angeführt haben,

25 Siehe vor allem: *Nostra aetate*, Nr. 1.

26 Vgl. die Angaben von O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 21994, 304. Pesch lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass es zum Zeitpunkt des Konzils nicht genügend Spezialisten gab, die über ausreichende Kenntnis der verschiedenen Religionen verfügten. Das könnte in etwa entschuldigen, dass das II. Vaticanum neben anderen auch die traditionelle afrikanische Religion vernachlässigt hat.

27 Der am häufigsten zitierte Text ist *Ad gentes*, Nr. 22.

28 Vgl. *Ad gentes*, Nr. 21.

29 Ebd., Nr. 22.

30 Siehe oben Anm. 7.

31 Vgl. die Studie von J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, in: DERS., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg i. Br. 1997, 40–59.

32 Wer nicht glaubt, dass die Afrikaner zu ihrem Gott beten, der sei auf folgende beeindruckende Sammlung von Gebeten verwiesen: J. S. MBITI, *The Prayers of African Religion*, Maryknoll/New York 1975. Siehe auch das, was wir ganz zu Anfang über Gott in Afrika gesagt haben.

sind in dieser Hinsicht überaus berechtigt. Die Namen, die Gott selbst zugelegt werden, sind oft selbst schon ein Verweis auf die höchste Quelle des Lebens. Einer dieser Namen lautet zum Beispiel auf Kilendu (das im Osten von Kongo-Kinshasa gesprochen wird) *Dja*. *Dja* weist einen engen Bezug zur Gestalt der Großmutter auf und drückt die Idee von einem überreichen Aufkeimen mit zahllosen Sprösslingen aus. Von diesem Gott kommen der Mann und die Frau her. Das heißt gleichzeitig, dass es in jeder Person, ob Mann oder Frau, ein in unterschiedlichen Graden empfangenes weibliches Element gibt, so dass jede Person ihrerseits für den anderen ein *Dja* ist. Was wiederum heißt, dass jede Person wie der Gott *Dja* selbst Kinder gebären soll.

Wenn die Missionare wirklich begriffen hätten, wie wichtig die Gottesnamen für die Afrikaner sind, hätten sie keine Namen eingeführt, die der Kultur der afrikanischen Völker fremd sind. So haben sie etwa, statt in ihrer Verkündigung des Evangeliums den Namen *Dja* zu übernehmen, einen anderen Namen konstruiert, nämlich *Gindri*, um damit faktisch einem abendländischen philosophischen Begriff zu entsprechen, der die Transzendenz Gottes (*Gi*) und seine Ubiquität (*ndri*) ausdrückt. Die Menschen, die Kilendu sprechen, kümmern sich aber nicht um dieses für sie abstrakte Problem von Gottes Transzendenz und Ubiquität. Sie wissen, dass ihr Gott Lebensquell nicht nur für die Lendu, sondern für alle Menschen ist und dass er dem Universum Bestand verleiht.

Der gleiche Irrtum hat die Missionare in Ruanda und Burundi dazu verführt, den traditionellen Gottesnamen *Imana* nicht für die Verkündigung des Evangeliums zuzulassen. Sie haben diesen so inhaltsreichen Namen ersetzt durch den Swahili-Ausdruck *Mungu*. Nun ist aber *imungu* bei den ruandischen und burundischen Völkern eine Art Termit, und es muss als Blasphemie erscheinen, wenn man Gott mit diesem Insekt gleichsetzt. Ein solches Missverständnis war nur möglich, weil sich die Verkünder des Evangeliums nicht klar gemacht haben, dass der Gottesbegriff Schwarzafrikas dem der Bibel sehr nahe steht. Der Gott der Afrikaner ist ein Gott, der einen Namen hat und, wie schon gesagt, den Menschen nicht fern ist – trotz der gegenteiligen Behauptungen mancher ausländischer Forscher.³⁰ Es gibt nicht nur den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der den Menschen nahe ist und mit dem man sprechen kann; dies gilt sicher auch für den Gott der Afrikaner, der kein abstrakter Begriff ist, sondern sich von den Menschen anrufen lässt,³¹ und deshalb kann man auch zu ihm beten.³² Diese wenigen Bemerkungen dürften schon genügen, um klar zu machen, dass das Christentum den Dialog mit der traditionellen afrikanischen Religion suchen muss, gerade hinsichtlich des Gottesbegriffs, der so reich ist und nicht im Widerspruch zum Gott der Bibel steht. Die Vorstellung, die der Afrikaner von seinem Gott hat und die sich in theophorischen Namen wie *Habyrimana*, *Byaruhanga* usw. ausdrückt, weist einen auffallenden Gleichklang mit dem Johannesevangelium oder mit der Christologie des Paulus auf, wo letztlich Christus die Fülle des Lebens Gottes offenbart und selbst diese Fülle ist.

4.2 Das Problem der Eschatologie

In der Begegnung zwischen der afrikanischen Religion und dem Christentum in Sachen Eschatologie wirft die anamnetische Konzeption von der Vergangenheit in den Ahnen die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit und dem glückseligen Leben nach dem Tode auf.

Als wir das Problem der Unsterblichkeit ansprachen, haben wir gesehen, dass der Afrikaner sein Weiterleben in der Nachkommenschaft, aber auch in der Gemeinschaft der Ahnen sieht. Es ist das Problem der dreidimensionalen Gemeinschaft. Das heißt, dass der Afrikaner nicht ein künftiges Weltende erwartet, sondern die Verlängerung des Lebens

durch die interpersonalen Beziehungen in Gemeinschaft. Die Frage nach der Auferstehung, wie sie uns die klassische Theologie präsentiert, stellt sich also in diesem Sinn nicht für die schwarzafrikanische Welt. Es ist interessant zu beobachten, dass für diese Welt der Verstorbene zugleich in der Sphäre der Ahnen und mitten unter den noch Lebenden weilt: Er ist bei den Vorfahren (Ahnen) und lebt durch die Weitergabe des biologischen Lebens gleichzeitig in seiner Nachkommenschaft. Eine Auferstehung am Ende der Welt ist nicht vorstellbar, denn es gibt keine Dichotomie zwischen Seele und Leib. Der Mensch ist zur Gänze in der Welt der Ahnen, und ohne diese zu verlassen, prolongiert sich sein Körper in der sichtbaren Welt, um sich in den gesamten Kosmos einzufügen. Das impliziert natürlich auch das Problem des glückseligen Lebens, wie es vom Christentum gesehen wird. Diesem zufolge besteht das letzte Sinnziel in der Vollendung des Menschen in Gott, der alles in allen sein wird.³³ Dies bedeutet letztlich, dass alles, was der Mensch an Gutem haben kann, eine Vorbereitung und ein Weg zu diesem höchsten Ziel ist, wo alle unsere legitimen Wünsche sich in dem einen Höchsten Gut als der Totalität des Ganzen erfüllen.³⁴ Von hier aus hat sich auch die Theologie über die Menschen entwickelt, die es zu Lebzeiten versäumt, dieses Höchste Gut zu suchen, und so ihr letztes Ziel verfehlt haben.³⁵

Wenden wir uns der afrikanischen Vorstellung zu, so springt der Unterschied ins Auge. Der Verstorbene, dessen letztes Ziel die Gemeinschaft mit den Ahnen, den Lebend-Toten, ist, und der durchaus weiß, dass diese nur in Gott Bestand haben, will gleichzeitig fort-dauern durch die und in der Gemeinschaft der Lebenden. Er kann sich nicht glückselig oder vollendet nennen ohne die Interaktion mit der Welt der Lebenden, der Toten und der noch nicht Geborenen. Wenn man ihm also die Auferstehung und das letzte Ziel in christlichem Sinne verkündet, so wird er sich nicht damit zufrieden geben, auf der Grundlage eines ziemlich abstrakten Arguments, dem zufolge Gott die Totalität aller Güter ist, seine Vollendung in Gott zu finden. Für den Afrikaner will Gott, der die Gemeinschaft in drei Dimensionen geschaffen hat, dass die menschliche Person fortfährt, ihre Persönlichkeit innerhalb dieser Gemeinschaft zu verwirklichen. So wird sie sich auch durch und in Gott vollendet wissen können. Mit anderen Worten: Für den Afrikaner hat die menschliche Person niemals ihre wahre Vollendung erreicht, denn selbst nach dem Tod wird sie erst Person durch ein Bündel von Beziehungen mit den Lebenden, den Toten und den noch nicht Geborenen, damit ihre Beziehung zu Gott einen Sinn haben kann. Es geht also nicht nur um die *communio sanctorum*, sondern vielmehr um eine radikale *communio* mit allen Menschen und mit dem gesamten Kosmos, der den Menschen begleiten und mit ihm gerettet werden soll, damit Christus in allem den Vorrang habe. Was die klassische *beatitudo aeterna* angeht, muss man präzisieren, dass für den Afrikaner die Leiden auch nach dem Tode fort-dauern, wiewohl dies bei Gott geschieht, denn insofern, als die Mitglieder der Gemeinschaft der Lebenden auch weiterhin leiden, oder insofern, als manche dieser Mitglieder nicht in die Gemeinschaft der Ahnen in *communio* mit Gott aufgenommen wurden, kann man nicht vollkommen glückselig sein; man leidet mit denen, die unglücklich sind, oder zumindest muss man auch den Verdross derer in Betracht ziehen, die sich

33 Zu Details siehe G. GRESHAKE, Art. Eschatologie, IV: Systematisch-theologisch, in: LThK3, Bd. 3, 874-876.

34 Dieser Gedanke ist sehr schön entfaltet bei Thomas von Aquin. Details und Analyse der Texte siehe bei B. BUJO, Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin, Paderborn u. a. 1984, 77ff. Von besonde-

rem Interesse ist bei Thomas die Unterscheidung zwischen *beatitudo* »ut res« und *beatitudo* »ut adeptio rei«. Vgl. STh I-II q. 2 a. 7; q. 3 a. 1; I q. 26 a. 3 u. a.

35 Vgl. GRESHAKE, Eschatologie (wie Anm. 33), 875.

36 In dieser Hinsicht liest man mit Gewinn die Studie von A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Löwen 1996, 131-183, vor allem 161ff.

37 GS Nr. 11.

38 Ebd. Nr. 22. Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979, Nr. 10.

nicht vom Bösen haben befreien können. Das Böse ist in afrikanischer Sicht etwas, was sich im Inneren des Menschen so festsetzt, dass dann, wenn der Böse stirbt, das Böse nicht mit ihm stirbt, sondern ihn umklammert. So können auch die Toten, obwohl sie tot sind, noch die interpersonalen Beziehungen stören, und so gesehen kann man sie weder einfach ignorieren noch ihres umherirrenden Lebens froh werden, sondern muss immer versuchen, sie zu befrieden. Diese Befriedung wäre, in afrikanischer Sicht, aus der *vita beata* in Gott nicht ausgeschlossen.

Der christliche Glaube wird dieser afrikanische Vorstellung Rechnung tragen müssen und darf sie nicht einfach als Objekt der Bekehrung betrachten; vielmehr wird er in ihr ein Angebot zum Dialog zu sehen haben, bei dem es weder Sieger noch Besiegte gibt, sondern man einander besser zu verstehen sucht und sich vielleicht gegenseitig bereichern kann, indem man etwa den einen oder anderen Punkt des bislang für definitiv Gehaltenen besser präzisiert.

5 Schluss

Die afrikanische Religion ist eine wichtige Dimension im Leben eines Afrikaners. Sie ist eine Religion, die keine Dichotomie zwischen dem Profanen und dem Sakralen kennt, denn das Leben ist eines und muss in seiner Gesamtdimension gelebt werden. So ist die Politik für den Afrikaner nicht vom Religiösen zu trennen, denn dieses gibt jener erst Konsistenz. Sichtbare und unsichtbare Welt durchdringen einander so, dass die eine nicht ohne die andere bestehen kann. In christlicher Sicht stellt sich damit das Problem von *Natur* und *Übernatur*, das in der klassischen abendländischen Theologie zuweilen auf eine Dichotomie hinausläuft, vor allem wenn die Rede von *duplex ordo*, *duplex beatitudo* oder *superadditum* ist, womit übernatürliche, nicht mit den Dingen dieser Welt zu verwechselnde Realitäten gemeint sind.³⁶ Dass dies die afrikanische Eschatologie, wie wir sie skizziert haben, vor gewisse Probleme stellt, ist nur zu offensichtlich. Um die sich bietenden Schwierigkeiten in etwa zu überwinden, sollte man besser von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausgehen, die von der »integralen Berufung des Menschen« spricht.³⁷ Mit der Ankunft des Neuen Bundes macht Christus »dem Menschen den Menschen selbst voll kund« und erschließt ihm seine höchste Berufung.³⁸ Gerade dies legt nahe, dass es nur eine einzige Berufung des Menschen gibt, nämlich in der Zugehörigkeit zu Gott im vollen Maße Mensch zu sein.

Wenn man das Gesagte in Betracht zieht, wird es möglich sein, leichter in die Logik des afrikanischen eschatologischen Denkens einzudringen, in dem der Mensch als Ganzer sich auf seine Bestimmung und sein letztes Sinnziel hinbewegt, das darin besteht, in totaler *communio* mit den Ahnen und folglich auch in totaler *communio* mit Gott zu stehen. Es gibt nicht das Leben hienieden und das Leben dort droben, sondern nur ein einziges Leben, das nach dem Tode sein Wachstum in Gott und in Einheit mit allen Menschen und der ganzen Schöpfung fortsetzt.

Die hier angestellte Überlegung über das Fehlen der Dichotomie zwischen *Natur* und *Übernatur* in der schwarzafrikanischen Vorstellungswelt ist auch von großer Bedeutsamkeit für das Problem der Theologie der Gnade, die in dieser Sicht nicht etwas Hinzugefügtes (*aliquid superadditum*) ist, sondern die nämliche Lebenskraft, die Gott von seiner Schöpfung an dem Menschen schenkt und die er durch das Eintreten der Ahnen, deren Proto-Ahn Christus ist, stärkt.

Nicht nur die Theologie der Gnade im klassischen Sinn, sondern auch die ethische Frage des Naturgesetzes muss einer neuen Prüfung unterzogen werden. In der afrikanischen Vorstellung wird die menschliche Person ja nicht von einem Naturgesetz geleitet, sondern durch das dreigliedrige kommunale Leben, das sich im Palaver artikuliert, in welchem man die Richtlinien für die Fragen des Lebensflusses findet und wo man nicht vom Profanen einerseits und vom Sakralen andererseits spricht. Das Ganze muss unterfangen sein von der Idee des Lebens in Fülle, die nur aus einer einzigen Quelle erfließen kann: aus Gott! Dieser Prozess, der den Lebensfluss in der Gemeinschaft regelt, wird nicht nur das ethische Prinzip sein müssen, es ist sogar so, dass die Kirche in Afrika nur dann eine Chance hat, den Menschen in seiner tiefsten Realität zu erreichen, wenn das Palaver der Modus wird, der dazu beiträgt, die Gemeinschaft der Gläubigen aufzubauen, so dass sie zu einer Kirche wird, die wirklich *Familie Gottes* im afrikanischen Sinne ist.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Die traditionelle afrikanische Religion ist monotheistisch und von einem Gottesbild analog zu dem christlich-jüdischen »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« geprägt. Für die Afrikaner ist das Leben ein stetiger Wachstumsprozess, der auch mit dem Tod nicht endet; er ist dreidimensional im Hinblick auf die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen und eine integrale Gegebenheit und Aufgabe, wie es auch in *Gaudium et spes*, Artikel 11, zum Ausdruck kommt. Diese Integralität und Umfängenheit steht mit einer klassisch abendländischen dichotomischen Struktur von Natur-Übernatur in einer wesentlichen Spannung.

Summary

Traditional African religion is monotheistic and characterized by an image of God analogous to the Christian-Jewish »God of Abraham, Isaac and Jacob«. For Africans, life is a constant process of growth which does not stop at death; this process is three-dimensional with respect to the living, to the dead and to those not yet born, and it is an integral fact and undertaking, as is also expressed in *Gaudium et spes*, article 11. This integrality and all-embracing nature are in a state of fundamental tension with a classically western, dichotomous structure of the natural – the supernatural.

Sumario

La religión tradicional africana es monoteísta y defiende una imagen de Dios análoga al Dios judeo-cristiano de »Abraham, Isaac y Jacob«. Para los africanos, la vida es un continuo proceso de crecimiento, que no termina con la muerte. Es un proceso tridimensional respecto a los vivos, los muertos y los todavía no nacidos; se trata de un fenómeno y tarea integral, como lo dice también *Gaudium et spes* 11. Esa integralidad y totalidad está en tensa relación con la clásica dicotomía occidental entre naturaleza y supranaturaleza.