

Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung

Einführung

Unter „Bantu“ versteht man die mehr als 60 Millionen Sprecher der sog. „Bantu-Sprachen“, einer eng verwandten linguistischen Familie. Sie sind die Hauptbevölkerung Afrikas vom 5. nördl. Breitengrad bis zu seiner Südspitze. Rassisch bilden sie keine Einheit, sie lassen wenigstens vier Unterrassen erkennen, neben Beimischungen europider, pygmider und mongolider Komponenten. Wirtschaftlich handelt es sich traditionell um pflanzerische Knollenhackbauern, die teilweise, besonders im Osten und Süden, die Großviehzucht übernommen hatten. In klimatischen Rückzugsgebieten, wie Urwald und Trockensteppe, finden sich auch Beimischungen sammlerischer und jägerischer Wirtschaftsformen. In mehr peripherer Weise seit dem Ende des 15. Jh. und in zunehmender Intensität seit der 2. Hälfte des 19. Jh. gerieten die Bantu in den Einflußbereich europäisch-amerikanischer Wirtschafts- und Zivilisationsformen. Im Osten und Nordosten reichen Einflüsse aus Arabien, Indien und Indonesien teilweise in die Zeit vor der europäischen Kontaktnahme zurück. So drang der Islam noch vor der christlichen Mission bis tief in das Kongobecken hinein, wenn seine größeren Bekehrungserfolge sich auch mehr auf das Gebiet der Ostküste beschränkten¹.

Sozial gesehen, ist für alle Bantuvölker die unilineare Großfamilie oder Sippe von wesentlicher Bedeutung; die Verwandtschaft wird entweder in der Vater- oder Mutterlinie gezählt und umfaßt die lebenden und verstorbenen Mitglieder, die sich von einem gemeinsamen Ahnen herleiten. Diese Großfamilie bzw. Sippe bildet die eigentliche natürliche und mystische Lebensgemeinschaft, in der eine radikale Solidarität herrscht, die sich über die Generationen erstreckt. Sie ist wichtiger als die in sie eingebettete Kernfamilie und auch von größerer Bedeutung als die politische Einheit des Stammes, der aus den verschiedenen Großfamilien und angegliederten sippenfremden Elementen besteht und durch gemeinsamen Lebensraum und einheitliche Sprache umschrieben wird².

Innerhalb des Bereiches der Bantuvölker kam es durch Eroberung, wirtschaftliche und soziale Überschichtung auch zur Ausbildung von Großhauptlingstümmern und Königreichen, die sich bereits vor Ankunft der europäischen Entdecker und Kolonisatoren geformt hatten³.

¹ Vgl. M. Guthrie, *The Classification of the Bantu Languages*, London 1948; *ders.*, *Bantu Origins. A tentative new Hypothesis*, in: *Journal of African Languages* (1962) 9–21; *ders.*, *Comparative Bantu*, Bd. 1–3, London 1967 ff; vgl. A. Vorbichler, *Die Bedeutung der religiösen Grundkulturen für die christliche Verkündigung*, in: *Verbum SVD* (1973) 122–131; *ders.*, *Religiöse Vorstellungen und ihre Bedeutung für die religiöse Praxis bei den Bantu-Völkern*, in: *Verbum SVD* 14 (1973) 273–279.

² Vgl. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris 1963; H. Hohegger (Hg.), *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez diverses ethnies de la province de Bandundu*, Banningville 1966; H. Schoeck, *Soziologisches Wörterbuch*, Freiburg 1971, 187; A. Vorbichler, *Die Familie aus afrikanischer Sicht*, in: R. Weiler / V. Zsifkovits (Hg.), *Familie im Wandel*, Wien 1975, 118–132; R. Mohr, *Die Auferstehung der Toten in Afrika. Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche*, in: *ZMR* 58 (1974), 16; J. F. Thiel, *L'aspect sociologique de culte des Ancêtres chez les Yansi*, in: Hohegger (Hg.), *Mort, Funérailles, Deuil et Culte des Ancêtres chez les Populations du Kwango/Bas-Kwilu*, Bandundu 1969, 198 f.

³ R. Cornevin, *Histoire du Congo (Léopoldville)*, Paris 1963; *ders.*, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris 1964; *ders.*, *Die Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1966; P. Bertaux (Hg.), *Afrika. Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart*. Fischers Weltgeschichte 32, Frankfurt 1967, 117–121.

I. Das Weltbild der Bantu

Wie sehr die Vorstellung von einer unberührten Bantu-Weltanschauung an der Wirklichkeit vorüberginge, zeigt ein Blick in das Swahili, eine Bantusprache, in der sich Sprachgut aus dem Arabischen, Malaiischen, Indischen, Persischen, Portugiesischen, Englischen und Deutschen niedergeschlagen hat. Solche Einflüsse beschränken sich nicht nur auf profane Dinge, sondern betreffen auch die Religion und haben sich von den küstennahen Regionen bis tief in das Innere des Bantugebietes fortgepflanzt⁴. Nach dieser ausdrücklichen Feststellung muß jedoch hinzugefügt werden, daß die Bantu neben der unübersehbaren Einheit ihrer Idiome auch ein einheitliches Weltbild ihr eigen nennen⁵. Dabei bedeutet „einheitlich“ nicht uniform. So findet sich etwa bei den Kongo⁶, Yaka⁷, Luba⁸ eine Hochgottvorstellung, die durchaus nicht den Eindruck eines Deus otiosus macht. Dagegen scheint der Hochgott der Yansi viel weniger an den Sorgen der Menschen Anteil zu nehmen⁹. Während bei den Kuba¹⁰ ein starkes Hervortreten der Naturgeister zu beobachten ist, so daß den Ahnen nicht die zentrale Stellung zukommt wie bei den meisten anderen Bantuvölkern, fehlt bei den Luba vom Kasai der Glaube an Naturgeister völlig¹¹.

Diese Akzentverschiebungen sprechen nicht gegen ein einheitliches Weltbild, das sich auch in der Struktur der Bantusprachen ausdrückt. Die erwähnten Übernahmen aus anderen Sprachen mußten sich in das kategoriale Klassensystem, das die Nomina in 15 bis 20 Klassen ordnet, einfügen. Aber gerade in der kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen hat sich die Vorstellungswelt der Bantu niedergeschlagen. So wird ein Mensch in die Personenklasse eingeordnet, insofern er ein personhaftes, menschliches Wesen ist, das sich von Tier und Pflanze unterscheidet. Mit den Pflanzen und Gewässern kann sich der Mensch jedoch in ein und derselben Klasse finden, insofern er ein geistbegabtes oder von einem Geist besessenes Wesen ist. Mit den Tieren schließlich und sogar mit dem Schöpfergott kann er in einer Klasse aufscheinen, wenn er als Träger und Vermittler der Lebensmächtigkeit der Sippe aufgefaßt wird¹². Aber auch hier lassen sich Akzentverschiebungen feststellen. So unterscheidet Dammann nach dem ostafrikanischen Befund zwischen dem Personhaft-Belebten und dem Magisch-Belebten. Hier fällt die Klasse des „geistig-belebten“ mit der des „magisch-belebten“ = „kraftbesessenen“ zusammen¹³.

⁴ Vgl. H. Höftmann / S. Mbanda, *Suaheli-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1963; F. Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, London 1951; J. K. Teubner, *Altaiisches, Fernöstliches und Malaiisches Wortgut im Suaheli*, in: ZDMG, Suppl. II, 1974, 629–636; O. Pettersson, *Foreign Influences on the Idea of God in African Religions. Some Remarks on a great problem*, in: Hartmann (Hg.), *Syncretism*, Uppsala 1969, 41–65; W. Hirschberg, *Der Gottesname NYAMBI im Lichte alter westafrikanischer Reiseberichte*, in: ZE 88 (1963), 163–179; ders., *Religionsethnologie und ethnohistorische Religions-Forschung; eine Gegenüberstellung*, in: Wiener ethnohistorische Blätter. Beiheft 1, Wien 1972; J. F. Thiel, *Der Nyambi-Name in der Ethnohistorie*, in: Anthropos 68 (1973), 625–628.

⁵ P. Tempels, *Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956; G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London 1954, passim; ders., *Witchcraft: European and African*, London 1963, 168.

⁶ J. van Wing, *Études Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*, Bruxelles 1959.

⁷ R. P. van Roy, *La notion de l'être Suprême chez les Yaka*, in: H. Hochegger (Hg.), *Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu, Bandundu 1968*, 19–63.

⁸ P. R. van Caeneghem, *La notion de Dieu chez les ba Luba du Kasai*, Bruxelles 1956.

⁹ Thiel 1969, 206; ders., *Gottesglaube und Ahnenkult der Bayansi (FS P. Schebesta)*, Wien-Mödling. Stud. Inst. Anthropos 18 (1963), 215–222; ders., *Die übermenschlichen Wesen bei den Yansi und einigen ihrer Nachbarn (Zaire)*, in: Anthropos 67 (1972), 649–689; vgl. D. Werner, *Some Developments in Bemba religious history*, in: Journal of Religion in Africa 4 (1971), 7.

¹⁰ J. Vansina, *Les croyances religieuses des Kuba*, in: Zaire 12 (1958), 725–758.

¹¹ Van Caeneghem 1956, 16. ¹² Vorbichler 1973, 274.

¹³ E. Dammann, *Nachworte*, in: Tempels 1956, 124 f.

Auch im Hinblick auf die Verbalstammarten und die verschiedenen Aktionsarten und Aspekte kommt Dammann zu einigen interessanten Beobachtungen:

„Manche Indizien in Bantusprachen deuten auf die engen Beziehungen des einzelnen zu seinem Nächsten... Im Bantu kann man grundsätzlich von jedem Verbum eine applikative Form bilden. Sie wird... dann angewandt, wenn eine Handlung oder ein Vorgang im Interesse von einer Person oder einer Sache erfolgt... Während die personale Ergänzung im Deutschen im Dativ steht und als entferntes oder indirektes Objekt bezeichnet wird, bildet der personale Bezug im Bantu das eigentliche Objekt“¹⁴. Dammann fährt fort: „Aus der so häufigen Anwendung der applikativen Form kann man schließen, wie sehr es den Bantusprachen darauf ankommt, der Beziehung zur Umwelt einen äußerlich sichtbaren morphologischen Ausdruck zu verleihen... Ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen verbindet sich mit possessiven Vorstellungen. Das führt so weit, daß zuweilen etymologisch verschiedene Wörter vorhanden sind, je nachdem, mit welchem Possessivum das Nomen versehen ist... Es gibt also kein Wort für Vater bzw. Mutter an sich, da mit dem Begriff Vater oder Mutter von vornherein eine possessive Vorstellung gegeben ist... Die letzten der hier skizzierten Erscheinungen können als Illustration zu dem dienen, was oben von dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner gesagt wurde“¹⁵.

An der Stelle, auf die sich Dammann hier bezieht, heißt es: „Wer von der Geisteshaltung eines individualistischen Zeitalters herkommt, könnte meinen, daß Lebenskraft, Lebensrang und so weiter Eigenschaften sind, die von dem einzelnen erworben und erhalten werden. Man würde weiter folgern, daß die Ausbildung der Persönlichkeit zum mindesten förderlich, wenn nicht gar notwendig zur Erreichung dieses Zieles sei. Das ist aber in Afrika weithin nicht der Fall. Nicht das Individuum wird als potentieller Träger höchster Leistungen angesehen, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen. In der alten Gesellschaft der Bantu ist der einzelne durch viele Bande mit Sippe und Clan, mit Lebenden und Toten verbunden. Darauf beruht seine Stärke“¹⁶. Zum Beweis dafür, daß wir es bei den Afrikanern nicht mit Individualisten zu tun haben, führt Dammann weiter einige Redewendungen an: „Im Deutschen sagen wir: ‚Ich gehe in meine Wohnung‘. Wohl in den meisten Bantusprachen würde man diesen Satz übersetzen müssen, als ob er laute: ‚Ich gehe in unsere Wohnung‘. Haus, ebenso wie Grund und Boden sind Dinge, die nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft zu eigen sind. Eine andere auffällige Redensart findet sich ebenfalls nicht selten im Bantu, wenn es heißt: ‚Wir und mein Sippengenosse‘. Gemeint ist dabei: ‚Ich und mein Sippengenosse‘... Welche Erklärung man auch findet, die Tatsache besteht, daß an Stelle des Singulars der Plural gewählt wird, was wieder als Zeichen der Verbundenheit des einzelnen mit der Gesamtwelt angesehen werden kann“¹⁷.

Der Unterschied zwischen europäischer und afrikanischer Grundauffassung wurde mir einmal in eindringlicher Weise kundgetan, als ich meinen Katechisten bei der Übersetzung einer Oration des Meßbuches in die Kongosprache fragte, ob wir „Geist und Kraft“ oder „Kraft und Geist“ sagen sollten. Er vertrat unverrückbar die Auffassung, daß es „Kraft und Geist“ heißen müsse¹⁸. Hier wurde der Wert angesprochen, um den sich alles Denken, Fürchten, Hoffen der Bantu dreht. Es ist die „Lebenskraft“, die als dynamische Kraft die Integrität des Seins der Sippengemeinschaft bezeichnet. Alle Seinswesen haben ihre eigene, ihnen vom Schöpfer, der persönlichen dynamischen Kraft schlechthin, bestimmte Lebenskraft, die ihre eigentliche Natur ausmacht. Höchstes Glück ist Steigerung der Lebenskraft, größtes Unglück deren Schwächung. Die Lebenskraft ist nicht eine Angelegenheit des Individuums, losgelöst von der jenseitigen und diesseitigen Gemeinschaft; und der Häuptling bzw. König stellt den Kanal dar, durch den die diesseitige Hälfte des Stammes mit Lebenskraft aus dem Jenseits versorgt wird, so wie der Sippenälteste diese Funktion bezüglich der einzelnen unilinearen Sippe zu erfüllen hat.

Weiterhin ist das Lebenswachstum vom Lebenseinfluß anderer Lebenskräfte abhängig. Die Kräftewelt des Seienden gleicht einem Spinnweb, von dem kein Faden zum Schwingen gebracht werden kann, ohne daß das ganze Gewebe mitzittert. Hier

¹⁴ A. a. O. 126 f. ¹⁵ A. a. O. 127 f. ¹⁶ A. a. O. 122. ¹⁷ A. a. O. 127 ff.

¹⁸ Verfasser dieses Aufsatzes war von Februar 1955 bis März 1957 als Vorsteher des Katechumenates der erwachsenen Taufbewerber der Missionsstation Ngi, Vikariat Kenge, tätig. In den Jahren 1958/59 arbeitete er als ethnolinguistischer Forscher in derselben Gegend.

siedelt sich der Bereich an, der von europäischer Seite meist abwertend mit dem Ausdruck Magie bezeichnet wird. Dagegen sagt Vincent Mulago: „Wir sind überzeugt, daß das Bantuprinzip einer Lebensteilhabe die Grundlage einer spezifisch afrikanischen theologischen Struktur bilden könnte. Wir werden viel Geduld, gesunden Menschenverstand und Klugheit, aber auch Mut brauchen, um eine solche Theologie aufzubauen. — Kommunion als Teilhabe am gleichen Leben und an den gleichen Mitteln zum Leben wird, so glauben wir, das Zentrum dieser ekklesiologischen Theologie sein. Symbolismus, der diese Kommunion — in — Teilhabe greifbar und fühlbar macht; und Sakramentalismus, als dessen Kulmination, der die heilige Menschheit des Wortes, das mit der Gottheit verbundene Werkzeug, in immer neue Bereiche bringt: dieses werden die wirksamen Mittel sein, durch die diese Theologie verwirklicht und sichtbar gemacht werden kann“¹⁹.

Die Gesetze des Lebenseinflusses werden durch den Lebensrang bestimmt: die erstgeborene oder stärkere Kraft wirkt notwendig auf die nachgeborene und schwächere. Hier findet der Komplex des sog. Fetischismus, des Wahrsagers und des Zauberers seinen Platz. Es siedeln sich hier auch die Vorstellungen von einer gewissen Wesen innerlichst inhärenten nefasten Macht an, die auch gegen den Willen ihrer Träger und ohne deren Wissen eine gemeinschaftsschädigende Wirkung ausüben kann. So kam ich selbst seinerzeit zu der negativen und pessimistischen Schlußfolgerung: „Die eigentliche Haupt- und Zentralfigur des gesamten Fetischwesens und auch derjenige, der zu seiner blühenden Ausgestaltung beitrug, scheint der Wahrsager zu sein... Denn er allein ist imstande, den Leuten diese verschiedenen Wege aufzuzeigen. Er allein auch kann die Hexer entlarven, wenn es aufs äußerste kommt, mit dem Gifttrank... Man erkennt deshalb auch, welche Wohltat es war, daß der Staat das Treiben der Wahrsager mit exemplarischen Strafen aus der Welt schaffte. Was er aber nicht aus der Welt schaffte, das ist der festverwurzelte Glauben an die Hexenkraft“²⁰. Offenbar verbirgt sich jedoch hinter den Abirrungen des Hexenglaubens eine Weltanschauung, deren positive Aspekte es bloßzulegen gilt. So spricht Parrinder von einem „geistigen Universum“, während Tempels dazu kam, aufgrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Bantuweltanschauung diese in Form einer Bantu-Philosophie darzustellen²¹. Die traditionellen Bantu selbst haben keine solche explizite Reflexion über das in ihrem Weltbild grundgelegte System angestellt. Vielmehr lebten sie ganz einfach aus der traditionellen Weisheit und erprobten sie ihrerseits in der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Der traditionellen Religion und dem Ritual geht es dabei darum, Götter, Geister, Menschen, Tiere und Dinge an dem ihnen zukommenden Platz zu belassen²². Gerade dies drückt sich auch in der strengen kategorialen Klasseneinteilung der Bantusprachen aus.

Der Urheber dieser aus der Tradition überkommenen Ordnung und auch Ahnder ihrer Verletzung ist in letzter Instanz der Schöpfergott. Sein Einfluß auf das Alltagsleben beschränkt sich im übrigen auf sein Vorkommen in Erzählungen, Sprichwörtern,

¹⁹ Zitiert in der Besprechung von Kwesi A. Dickson and P. Ellingworth (Hg.), *Biblical revelation and African beliefs*, London 1969, durch E. W. Fasholé Luke, in: *Journal of Religion in Africa* 2 (1969), 204; vgl. F. Bosold, *La Jamaa, son Histoire et ses Idées*, in: *Hochegger* 1966, 93–95; E. van Loock, *La Jamaa, vue dans le concret*, in: *Hochegger* 1966, 95–105.

²⁰ A. Vorbichler, *Fetischismus und Hexerei*, in: *Kongo-Overzee* 23 (1957), 53; vgl. *Hochegger* 1968, 116–128; Parrinder 1954, 122–134; ders., 1963; C. Haule, *Bantu „Witchcraft“ and Christian Morality. The Encounter of Bantu uchawi with Christian Morality*. *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, Suppl. XVI, Schöneck-Beckenried 1969.

²¹ Parrinder 1954, 20–28; ders., 1963, 182; Tempels 1956.

²² P. Turner, *The Wisdom of the Fathers and the Gospel of Christ: Some notes on Christian adaptation in Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 4 (1971), 53; H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1939, 150 f; A. Rüstow, *Nachworte*, in: *Tempels* 1956, 139.

Rätseln, Klagegesängen, Schwurformeln und Alltagsredensarten, wo er wie etwas Selbstverständliches im Hintergrund erscheint, so wie auf seine Funktion als letzte Zuflucht in ausweglosen Situationen²³. Daß es jedoch falsch wäre, den Schöpfergottglauben der Bantu als rein theoretisches Postulieren einer Erstursache zu interpretieren, beweist auch folgende, vielfach aus dem Bantugebiet berichtete Beobachtung²⁴: wenn bei der abendlichen Unterhaltung plötzlich eine Pause eintritt und alles in ein nachdenkliches, hinhörendes Schweigen versinkt, wenn der Faden der Unterhaltung ohne Grund wie abgeschnitten erscheint oder wenn ein Windstoß durch die Krone der Bäume fährt, dann sagt man: Gott ist vorbeigegangen und hat dem Menschen ein Zeichen seiner Gegenwart gegeben. Dieselbe Erklärung wird auch für gewisse Abdrücke und Risse gegeben, die an manchen Felsblöcken sichtbar sind. Man könnte sagen, hier wird der Mensch irgendwie vom Schauer des Unbegreiflichen erlebnismäßig angerührt.

Im Mittelpunkt der äußeren, rituellen Frömmigkeit steht jedoch die Ahnenverehrung. Für die Bantu ist das Sterben ein Hinübergehen in die zweite, unsichtbare Hälfte der Sippengemeinschaft. Es ist eine echt afrikanische Idee, daß die Dahingeeschiedenen weiterhin an dem biologisch-geistig-dynamischen Lebenskern der menschlichen Existenz teilhaben. Gerade hier zeigt sich die zentrale Bedeutung der unilinearen Großfamilie, deren spirituelle Wertigkeit heute von Julius Nyerere zur Heranbildung einer modernen Nation afrikanischer Prägung eingesetzt wird: nicht nur die Bantu, sondern schließlich alle Menschen, sollen sich in Überschreitung der genealogischen Verwandtschaftsbande, aber nach dem Bilde der herkömmlichen Sippensolidarität als eine große, solidarische Familie begreifen²⁵.

Der Rang, den der einzelne in der Ahnenhierarchie einnimmt, entspricht seiner Lebensmächtigkeit, die sich während seines Lebens auf Erden in bezug auf die Gemeinschaft gezeigt hat. An der Spitze der Ahnenhierarchie steht vielfach der erste Mensch oder das erste Menschenpaar. Oft ist dieser mit dem Stammes- oder Clanbegründer identisch. Daneben stehen die Stammes- und Kulturhéroen. Vielfach nehmen sie an der Schöpferkraft Gottes teil und verleihen durch ihre Anwesenheit den Initiationsfeiern ihre Kraft und Sakralität. Nach den großen Ahnen kommen die verstorbenen Dorfhäuptlinge und Sippenältesten sowie die verstorbenen Familienhäupter. Der Einfluß der näheren Familienvorfahren bleibt auf deren eigene Nachkommenschaft beschränkt. Den untersten Rang nehmen die kinderlos Verstorbenen ein. Sie führen ein kümmerliches Schattendasein, da niemand ihnen Speise- oder Trankopfer darbringt, die Ausdruck lebensvermittelnder Kommunikation zwischen Lebenden und Toten sind. Es ist klar, daß die von Nyerere intendierte Überschreitung der Bande der sippenmäßigen Blutsverwandtschaft unter Beibehaltung der in ihr angelegten bildhaften Werte auch in bezug auf das herkömmliche Verständnis der Fruchtbarkeit erforderlich ist.

Zwischen den Gliedern der Sippen- und Stammesgemeinschaft, den Lebenden wie den Verstorbenen, herrscht eine radikale Solidarität, so daß man von einer Art mystischer Lebensgemeinschaft sprechen könnte. Hierher gehört auch die Vorstellung von Kollektivverantwortung und Kollektivschuld der ganzen Sippe, wobei sich die solidarische Haftpflicht über die Generationen erstreckt. Andererseits sind die Ahnen am

²³ Van Roy 1968, 21–63.

²⁴ So z. B. in Hohegger 1968: M. Kaut für die Suku (11), M. Opdenacker für die Yaka (15), van Roy ebenfalls für die Yaka (20), G. Selvaggi für die Boma (67), H. Hohegger für die Yansi (79 f), J. Ch. Enswé für die Yansi (81). Desgleichen J. van Wing, *Études Bakongo II, Religion et Magie*, Bruxelles 1838, 35; J. D. and E. J. Krige, *The Lovedu of the Transvaal*, in: D. Forde, *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, London 1963, 59.

²⁵ J. K. Nyerere, „Ujamaa“ *The Basis of African Socialism*, Dar-es-Salaam 1962; Hohegger 1969.

Fortbestand ihrer Sippe wohlwollend interessiert, da ihre eigene Seligkeit von deren Gedeihen abhängt. Wo sich bei den Bantu Vorstellungen von einer Wiedergeburt finden, ist das Verhältnis der Ahnen zu den Lebenden besonders eng. Da die Wiedergeburt konkret durch die Vereinigung zweier Glieder des lebenden Teiles der Gemeinschaft geschieht, sind die Ahnen lebhaft an allen Heiratsangelegenheiten interessiert. Ahnenopfer und Gebete zu den Ahnen sind integraler Teil der Hochzeitszeremonien. Bemerkenswert ist, daß bei manchen Stämmen die Begräbnisriten teilweise Ähnlichkeiten haben mit den Riten bei der Kindesweihe, Jugendinitiation und Heirat: sie markieren den Übergang von einer Lebensstufe zur anderen und sollen die bei dieser Gelegenheit drohenden unheilvollen Mächte abwehren und innere Lebensmächtigkeit verleihen²⁶.

Vorzüglichste Kultstätten für die Ahnenverehrung sind die Gräber und eigens für den Ahnenkult errichtete Opferhüttchen, sowie besondere Ahnenbäume. Aber auch während eines Mahles kann man den Verstorbenen Speise- und Trankopfer darbringen. Vollzieher der feierlichen, öffentlichen Ahnenzeremonien, die ein- oder mehrmals im Jahr gefeiert werden, ist der König, Häuptling oder Sippenälteste. Den privaten Opferdienst leisten Männer wie Frauen in freier Improvisation. Dabei werden Gebete gesprochen wie folgende: „O, ihr Väter! O, ihr Mütter! O, ihr Erstgeborenen! Kommt, kommt und trinkt von dem guten Palmwein! Begünstigt die Fruchtbarkeit und den Reichtum!“ (Kongo). „Ich habe Speise für dich bereitet, du hilf mir, daß ich Leben habe, daß ich nicht krank sei, daß meine Kinder stark seien, daß ich eine gute Ernte habe!“ (Bira). „Ihr Geister alle, kommt her uns zu sehen, kommt esset, was wir euch darbringen, beschützt unsere Gegend!“ (Sena). Bleiben in einem dringenden Anliegen die privaten Gebete und Opfer an die Familien- und Sippenahnen unerhört, wendet man sich in feierlichen, öffentlichen Zeremonien an die großen und mächtigen Stammes- oder Königsahnen, bzw. den ersten Menschen, den Urahn. Bleibt auch dann die Hilfe aus, so erinnert man den Schöpfergott, er möge seine Kinder nicht sterben lassen. In ausweglosen Situationen, wie bei Katastrophen, die den ganzen Stamm bedrohen, wendet man sich von vornherein unmittelbar an Gott²⁷.

Die Darstellung des Weltbildes der Bantu bliebe unvollständig, wenn nicht näher auf den Komplex des Magischen eingegangen würde. Cosmas Haule, ein Angehöriger eines Bantustammes in Tansania, schreibt aus der Sicht des modernen Afrikaners in der 2. Hälfte des 20. Jh.: „Eine breite, hohe und starke Welle von ‚uchawi‘ (= Hexen- und Zauberkraft im Swahili) durchströmt die Bantu von heute... Auf dem Lande sehen die Leute uchawi am Werk, wenn die Hühner nicht legen, wenn die Kühe krank werden oder ihren Kälbern keine Milch geben, wenn die Milch sauer wird oder sich nicht buttern läßt, wenn des Bauern Kind krank wird oder stirbt. In den Städten wird Erfolglosigkeit, Nichtbestehen eines Examens, die Unfähigkeit, in einem Amt oder einem Geschäft voranzukommen, irgendeine außergewöhnliche Krankheit und besonders Unfruchtbarkeit bei Frauen und Impotenz bei Männern dem uchawi zugeschrieben“²⁸. Haule bringt instruktive Beispiele, wie Hexenkraft als solche oder durch Zaubermittel bei Schwangerschaft, Geburt, Heirat, in den täglichen Obliegenheiten, im Krieg, bei Krankheiten, bei Tod und Begräbnis, in schädlicher oder heilsamer Art wirksam werden kann²⁹.

²⁶ A. Vorbichler, Die Geburt von Einzelkindern und Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu (Belg. Kongo), in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen 9 (1960), 68, 72 Anm. 19; vgl. H. Häselbarth, Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal, Gütersloh 1972; Mohr 1974.

²⁷ R. P. van Roy, Le culte des Ancêtres chez les Yaka, in: Hohegger 1969, 138–197; vgl. Vorbichler 1957; Parrinder 1963; Hohegger 1968, 100–125; Vorbichler 1973, 122–131.

²⁸ Haule 1969, 13 f.

²⁹ A. a. O. 14–19.

Was hier mit *uchawi*, anderswo mit *buloki* u. ä. bezeichnet wird, umfaßt für die Bantu Phänomene, die für uns nicht ohne weiteres in gegenseitige Beziehung zu setzen sind. Es kann Gift sein, das man jemandem in die Speise oder das Getränk mischt, es kann die außergewöhnliche Geschicklichkeit betreffen, mit der ein Arzt eine schwierige Operation ausführt oder auch die Leistung eines Zirkusakrobaten. Es kann im Zusammenhang mit den Techniken von Zauberern oder den okkulten Fähigkeiten von Hexern vorkommen, die sich dieser Fähigkeiten gar nicht bewußt zu sein brauchen. Die Bantu sehen das Einigende in den aufgezählten und ähnlichen Erscheinungen darin, daß dabei eine geheimnisvolle Kraft am Werke ist, die die Möglichkeiten aller normalen und gewöhnlichen Kräfte des gesamten Kosmos übersteigt³⁰. Es ist eine von den gewöhnlichen natürlichen Kräften unterschiedene, neutrale, aber hoch aufgeladene Kraft, die für gute und böse Zwecke verwendet werden kann. Parrinder spricht in diesem Zusammenhang von einer übernatürlichen, psychischen Kraft. Er vergleicht sie bildhaft mit der Atomenergie³¹. Da es sich für den Bantu bei dieser Kraft um etwas an sich Neutrales, wenn auch Außergewöhnliches handelt, wird sie erst gut oder böse durch die jeweils lebensfördernde oder lebensfeindliche Manipulation. Allerdings gibt es auch einen unbewußten Einfluß dieser Kraft: „Die Bantu scheinen also in manchen Fällen einen gewissen Automatismus in den Einwirkungen der Lebenskräfte aufeinander anzunehmen, etwa so, wie wir auf dem Gebiet der Mechanik sehen, daß die bestgeordnete Maschine in Unordnung gerät, wenn ein einziges Zahnrad sich in seiner Stellung verschoben hat...“³². Eines jedoch ist sicher: alles Hoffen und Sehnen der Bantu streckt sich aus nach dem Leben in seinem Vollsinn auf allen Gebieten, es geht ihnen um Fruchtbarkeit als Mitteilung des Lebens und der Kraft zum Leben, sie streben hin, unsicher und tastend freilich, wie unter einem dunklen Schleier, nach der lebensmächtigen Gemeinschaft mit dem Leben selber: auf daß sie das Leben haben, und zwar in seiner Überfülle!³³

II. Bantu-Weltbild und christliche Offenbarung³⁴

Es ist bei der Darstellung des Weltbildes der Bantu klar geworden, daß die soziale Struktur und die Religion eine Einheit bilden, so daß diese der gültige Ausdruck jener ist³⁵. Diese Gesellschaft ist aber im wesentlichen gekennzeichnet durch ein angestregtes Bemühen, die gute Ordnung des Zusammenlebens nicht zu stören. Deshalb sagt Monica Wilson, daß in Afrika das größte Gebot nicht das erste sei, sondern das zweite, das diesem gleich ist³⁶. Der Zweck und das Ziel dieses Bemühens um gute Beziehungen zwischen den Gliedern der Großfamilie, des Dorfes oder des Stammes ist die möglichst intensive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft, die Diesseits und Jenseits umfaßt. Gott ist zwar der letzte Urheber dieses Lebens der Gemeinschaft, an dem der einzelne durch Wohlverhalten und Beachtung seines ontologischen Lebensranges

³⁰ A. a. O. 37; Tempels 1956, 24–29. ³¹ Parrinder 1954, 25–26, 28, 182.

³² Tempels 1956, 83. ³³ Parrinder 1954, 147.

³⁴ Vgl. W. A. Baehrens, *Origines Werke* 8 (GCS 33), Leipzig 1925; E. Benz, „Ich bin schwarz und schön“ (Hohes Lied 1, 5), in: H.-J. Greschat / H. Jungraithmayr (Hg.), *Wort und Religion, Kalima na Dini*. (FS E. Dammann), Stuttgart 1969, 229; E. Dammann, *Vorläufer einer afrikanischen Theologie*, in: ZMR 60 (1976), 138–147; ders., *Das Problem einer afrikanischen Theologie*. Oberurseler Hefte 3. Oberursel 1975; ders., *Neue religiöse Bewegungen in Afrika*, Darmstadt 1976; F. Lobinger, *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika*, Düsseldorf 1976; W. Dantine, *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?* Wien 1976.

³⁵ B. Bernardi, *Dialogue avec les animistes*. Bulletin 5; *Secretarius pro non Christianis* 1967, 87; M. Douglas, *The Lele of Kasai*, in: D. Forde 1963, 75 ff; Haule 1969, 55 ff; Hochegger 1969, 107.

³⁶ M. Wilson, *The Communal Rituals of the Nyakyusa*, London 1959, 164.

teilnimmt, aber er ist im wesentlichen fern, allzu transzendent³⁷. Dagegen sind es die Ahnen, die den Alltag der Gemeinschaft bestimmen und die in ihrem Namen fungierenden Ältesten³⁸. Außerdem wird die Gemeinschaft bestimmt von einer Weltauffassung, die hinter der Oberfläche der geschaffenen Wesen einen Kosmos geheimnisvoller Kräfte vermutet, die es zu gewinnen und vor denen es sich zu schützen gilt³⁹. Mohr urteilt: „Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so verschieden sie im einzelnen auch sind, im Grunde genommen mit Mysterienreligionen zu tun. Deren Wesenszug scheint mir die Überführung des Menschen aus der materiellen Welt, in die er physisch geboren wird, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist“⁴⁰.

Die pastorale Erfahrung lehrt, daß die Bantu viel empfänglicher für die Lehre von der Kirche als Leib Christi, von der Gemeinschaft der Heiligen sind als die meisten Europäer⁴¹. Vor allem bringen sie ein besseres Verständnis für die Aussagekraft der sakramentalen Zeichen mit und sie können auch leichter glauben, daß das im Symbol Gezeigte sich auf der spirituellen Ebene auch wirklich vollzieht. Ich erinnere mich noch immer mit Ergriffenheit an den bergeversetzenden Glauben, mit dem meine erwachsenen Neugetauften, darunter Häuptlinge, Wahrsager und Medizinmänner, davon überzeugt waren, daß sie nun – nach jahrelanger, oft opfervoller Vorbereitung – durch den Taufakt zu wirklichen und wahrhaften Kindern Gottes geworden waren und wie sie der Freude darüber durch tagelangen spontanen Gesang und Tanz Ausdruck verliehen. Wie oft konnte ich bei anderen Gelegenheiten beobachten, wie der Glaube an die Wirksamkeit meines priesterlichen Segens stärker war als der in die medizinischen Heilmittel⁴².

Sicher bedarf auch das Bantuweltbild der erlösenden Gnade Christi, um nicht den Gefahren anheimzufallen, die ihm immanent sind. Zunächst ist hier die Ferne Gottes zu nennen. Die Offenbarung von der intimen Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, seine Immanenz, die in der Menschwerdung Christi und in der Annahme des Menschen in Christus als wahres und wirkliches Kind Gottes ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat, ist eine erlösende Botschaft für die Afrikaner⁴³. So wird sich die Neigung der Bantu zu Fatalismus in Vertrauen in die göttliche Vorsehung wandeln und die Furcht in Liebe⁴⁴. Was den starren Traditionalismus betrifft, der auf der nicht hinterfragbaren, durch die Ahnen festgelegten Ordnung aufruht, so ist eine Verchristlichung der mit der Ahnenverehrung verbundenen Bräuche vonnöten⁴⁵. Andererseits wird man auch den Bantu die Erkenntnis nicht ersparen können, daß Christus von der traditionalistischen und legalistischen etablierten Ordnung gekreuzigt worden ist und daß die Freiheit der Kinder Gottes darin besteht, je von neuem sich für das wahrhaft Gute, d. h. für den Willen Gottes zu entscheiden.

³⁷ D. A. McLean and T. J. Solomon, *Divination among the Bena Lulua*, in: *Journal of Religion in Africa* 4 (1971), 26 f.; Douglas 1963, 9 f.; J. J. Maquet, *The Kingdom of Ruanda*, in: D. Forde 1963, 170; J. Busse, *Die Vorstellungen der Nyakyusa über das Höchste Wesen*, in: *Greschat/Jungraihtmayr*, 275 ff.; Haule 1969, 68.

³⁸ Maquet 1963, 171; Tempels 1956, 94; Haule 1969, 93 f.; Hohegger 1969.

³⁹ Bernardi 1967, 90; Tempels 1956, 120; Parrinder 1954, 10, 21; van Roy 1969, 192, 195; J. Jahn, *Nachworte*, in: Tempels 1956, 151 f.

⁴⁰ Mohr 1974, 12.

⁴¹ Bosold 1966, 93 f.; van Loock 1966, 95 ff.; Tempels 1956, 118; Mohr 1974, 16 f.; Haule 1969, 154 ff.; P. Beyerhaus, *Heilung bei synkretistischen Kultgemeinschaften in Afrika*, in: *Greschat/Jungraihtmayr*, 246, 250 f.

⁴² Haule 1969, 158 ff.; Parrinder 1954, 85, 87.

⁴³ Haule 1969, 137; Thiel in: Hohegger 1969, 101. ⁴⁴ Haule 1969, 162 ff.

⁴⁵ Turner 1971, 45–68; A. Verschuur, *Notes Introductives*, in: Hohegger 1969, 21, 23; Frère Martin in: Hohegger 1969, 85, 211, 213; F. Roelants, *Conceptions de l'âme et de l'esprit de mort chez les Boma*, in: Hohegger 1969, 116 f.; Thiel, *Discours de clôture*, in: Hohegger 1969, 220.

Dabei kann man sich aber letztlich weder auf die Ahnen noch auf die Ältesten stützen, sondern nur auf Christus, den wahren Sippen- und Clanältesten aller derer, die glauben, daß er für sie der Weg, die Wahrheit und das Leben ist⁴⁶. Nur so werden die Bantu fähig werden, die Grenzen ihrer gruppeninternen Zuneigung zu allumfassender Liebe, ihr traditionsbestimmtes Wohlverhalten zu einem Tun in freier Verantwortung, ihr Wissen von paranormalen Kräften zum Glauben an die alles durchdringende Gnade Gottes zu überschreiten.

Eines aber muß klar sein: ein individualistisch-rationalistisch pervertiertes Christentum kann nicht die erlösende Botschaft für Afrika sein. Dagegen könnte die von Chrysosthomos⁴⁷ geschilderte Art einer Verwirklichung des Christentums die Kirche unter den Bantu zu dem werden lassen, was Paulus in Röm. 12; 1. Kor. 12 und Eph. 4 so meisterhaft als Ideal dem Christen vor Augen gestellt hat: „Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, so daß eins dem andern Handreichung tut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße und macht, daß der Leib wächst zu seiner eigenen Auferbauung, und das alles in der Liebe“ (Eph. 4, 15–16).

⁴⁶ Haule 1969, 37.

⁴⁷ Chrysosthomos Hom. 50, 3–4, PG 58, 508–509.

PAUL M. ZULEHNER

Lautloses Votum der Füße?

Pastorale Anmerkungen zum Problem der Kirchnaustritte

Gerade Entwicklungen, die ohne erkennbare Ursache auftreten, verlangen nach einer eingehenden Analyse. Dies trifft für die Kirchnaustritte der Gegenwart zweifellos zu. Anders als in den zwanziger und dreißiger Jahren, in denen markante politische Konflikte viele Menschen aus der Kirche hinausgedrängt hatten, lassen sich heute derartige Austrittsgründe nicht benennen. Die Berufung auf die Kirchensteuer (den Kirchenbeitrag) stellt nicht zufrieden. Hat es doch diesen finanziellen Beitrag der Katholiken auch in jenen Nachkriegsjahren gegeben, in denen sogar die Rücktritte in die Kirche überwogen haben. Wir stellen somit in den folgenden Ausführungen eine Reihe von logisch zusammenhängenden Fragen: Wie verläuft (in Zahlen) die Kirchnaustrittsentwicklung der Nachkriegsjahre? (I) Welches sind die wahren, bzw. einige verlässlich angebbare Ursachen für den Kirchnaustritt heute? (II) Was ist im Rahmen einer pastoraltheologischen Reflexion über die Kirchnaustritte zu sagen? (III) Und schließlich, was folgt daraus für das Handeln der Kirche, für ihre pastorale Praxis? (IV)

I. Fakten

Die Entwicklung der Nachkriegsjahre ist für Österreich und die BRD in der beigefügten Graphik (Abb. 1) ersichtlich. Sie bezieht sich auf die katholische Kirche dieser Länder. Aus dem Schaubild geht hervor, daß insbesondere nach 1967 die Zahl der Kirchnaustritte stark gestiegen ist. In Österreich wurde 1972 der Plafond erreicht, von da an halten sich die Austritte um die 20.000 pro Jahr. Das sind ungefähr 2,8 Promille der Kirchenmitglieder, ein Anteil, der höher liegt als in der BRD (1975: 2,2 Promille). Für spätere Analysen sei hier schon vermerkt, daß die Austritte aus der evangeli-