

¹ Bernard Botte, Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Etudes historiques. In: Textes et études liturgiques I (Löwen 1932) S. 60.

² Emile Chasseriat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak (Institut Français d'Archéologie Orientale), 2 Bde (Kairo 1966–1968).

³ René-Georges Coquin, Les origines de l'Épiphanie en Égypte: Noël, Épiphanie, Retour du Christ – Reihe Lex Orandi 40 (Paris 1967) 139–170.

⁴ AaO. 155. Der Text wurde herausgegeben von Riedel-Crum (London 1904) 20–21.

⁵ AaO. 163, mit einem Verweis auf D. Bonneau, La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 vor Chr. – 641 nach Chr.) (Paris 1964).

⁶ Taqi Ed-din Al-Maqrizi, Les fêtes des Coptes, hrsg. und ins Französische übersetzt von R. Griveau, Patr. Orient. X, 4, 321–322.

⁷ AaO. 322–325.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

Jean-Marc Ela

Die Ahnen und der christliche Glaube: Eine afrikanische Frage

Das Thema der folgenden Überlegungen wäre völlig bedeutungslos für ein Christentum, das nur einen Transfer von Dogmen, Riten, Normen und Gebräuchen, die sich im Ausland herausgebildet haben, darstellen und afrikanische Traditionen gewaltsam fernhalten würde. Für einen Glauben aber, der sich nicht nach Art eines Gesetzes von selbst aufdrängt, sondern mit viel Unterscheidungsgabe alle Ausprägungen einer Kultur aufnimmt, wird es zu einer sehr ernstesten Frage. Es ist klar, daß eine derartige Öffnung ein Mühen um Reinigung und Befreiung nötig macht.

In dieser Hinsicht bleibt der berühmte Streit um die chinesischen Riten ein Paradigma: Er zeigt deutlich auf, in welche Schwierigkeiten das Christentum gerät, wenn es mit einem bestimmten Typus von Zivilisation verwechselt wird und unfähig ist, sich aus einengenden Strukturen zu befreien und sich für das Allgemeingültige, in der konkreten geschichtlichen Situation zu öffnen. Zu einem Zeitpunkt, in dem die Idee der Katholizität sich mit der dem Westen eigenen Auffassung zu identifizieren strebt, stößt das Unternehmen des Pater Ricci und seiner Gefährten im Europa des 17. Jahrhunderts regelrecht auf ein Phänomen von Ethnozentrismus.

Wenn man die Vergangenheit für die Gegenwart fruchtbar machen will, wie kann man dann erreichen, daß die christliche Botschaft neu durchdacht wird und

1914 in Vienne (Frankreich) geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1945. Studium an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir (Frankreich), an der Universität von Lyon und an der École des Hautes Études (Sorbonne, Paris). Diplom der Philosophischen Fakultät und der École des Hautes Études; Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie. Seit 1956 Professor für orientalische Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris. Veröffentlichungen u.a.: Initiation à la liturgie (Paris 1958); Saints et Sanctuaires d'Orient (Paris 1968) und (in Zusammenarbeit mit anderen) Shalom, Chrétiens à l'écoute des grandes religions (Paris 1972). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75 013 Paris.

es vermeidet, zu einem Anlaß zur Auflehnung zu werden in dieser Zeit kultureller Anpassung, in der der Afrikaner sich angesichts einer aufkommenden Zivilisation der Eroberung weigert, seiner kulturellen Identität entfremdet zu werden. Hier liegt ohne Zweifel der Lebenskontext, vor dem die Frage, die uns beschäftigt, zu stellen ist.

In der Tat, wenn es nicht möglich ist, die Ahnen an den Rand zu drängen, sie in Mißkredit zu bringen, wie können wir dann unseren Glauben so leben und ausdrücken, daß er nicht ein entfremdender Abglanz einer fremden Welt ist, die die eigenen Gebräuche und das eigene Glaubensgut angreift? Ganz konkret gefragt, müssen wir nicht zu einem Zeitpunkt, wo in gewissen jungen Gemeinden die Älteren den jungen Christen vorwerfen, daß sie die Toten vergessen, fragen, wie das Evangelium über den Ahnenkult denkt?

Die Frage muß ganz radikal gestellt werden, wenn wir die konkrete Lebensweise jedes unserer Völker in seiner Verschiedenheit, seine grundlegenden menschlichen Bestrebungen und seine Probleme dabei beachten wollen: *Kann die Kirche in Schwarz-Afrika Raum bieten für die Gemeinschaft mit den Ahnen?* Um den Rahmen der Diskussion, die diesbezüglich erforderlich ist, abzustecken, legen wir hier in aufeinanderfolgenden Annäherungsversuchen einige Überlegungen dar.

1. Der afrikanische Symbolismus

Zunächst wollen wir an ein allgemeines Faktum erinnern, das unsere Aufmerksamkeit verdient. In Schwarz-Afrika ist es sehr selten, daß die Toten nach dem Begräbnis, das nach den jeder Stammesgemeinschaft eigenen Riten abläuft, nicht durch irgendeinen Kult geehrt würden. In mehreren traditionellen Gemeinschaften stellt der Ahnenkult vielleicht jenen Aspekt afrikanischer Kultur dar, an dem der Afrikaner

am meisten hängt. Er stellt ein Erbe dar, an dem man in besonderer Weise festhält.

In der Tat ist der Ahnenkult in Afrika derart verbreitet, daß man die Frage, die er aufwirft in bezug auf christliches Leben und Denken, nicht überspielen kann. In bestimmten Gegenden wird er ganz offiziell ausgeübt. Wir sahen ein typisches Beispiel dafür in Zaire, wo bei offiziellen Empfängen das erste Glas Wein zur Ehre der Ahnen erhoben werden muß, wobei man symbolhaft einige Tropfen Wein auf die Erde gießt, in der sie ruhen.

Diese Verehrung nimmt vielfältige Formen an und weist in jedem Typus afrikanischen Gesellschaftslebens eigene Züge auf. Es würde zu weit führen, würde man ihre sämtlichen Äußerungen hier beschreiben wollen. Um die Bedeutung des Problems, das uns hier interessiert, zu vertiefen, mag es genügen, die grundlegende Struktur des Ahnenkultes in Schwarz-Afrika herauszustellen und zu versuchen, seinen tieferen Sinn, die Leitidee, die er verkörpert, zu erfassen. In dieser Sicht muß man herausstellen, wie wichtig die Zeichen sind, die das Leben des Afrikaners «begründen» und umgeben und die ihn an die Gegenwart der Ahnen im Verlauf seines Lebens erinnern. Wir wollen diesbezüglich auf die Bedeutsamkeit des neuen Namens aufmerksam machen, der im Verlauf der Initiation gegeben wird. Letztere stellt nicht nur eine Zeichen- und Symbolsprache, sondern eine entscheidende Erfahrung dar, in deren Verlauf sich ein Wandel ontologischer Art vollzieht, der eine neue Art und Weise des Daseins in der Welt, in Beziehung zu den Ahnen, vermittelt.

Ferner wollen wir in der Konfiguration des Lebensraumes auf die Existenz einer Familiengruft aufmerksam machen, in der die Toten der verschiedenen Generationen in ihren Gräbern ruhen. In der afrikanischen Mentalität stellt das Grab eine Konzentration der Gegenwart des Unsichtbaren dar. Der Friedhof, in dem die Ahnen ruhen, ist ein heiliger Ort. Hier bringt man ihnen Opfer dar und fragt man sie um Rat in schwierigen Situationen. Bei den Bantus ist der feierlichste Schwur der bei ihren Gräbern.

Die gesamte Negerkunst dient dem Ahnenkult. Jeder weiß um die Bedeutung und die Funktion der Statuen und Masken von Ahnen in einem großen Teil der afrikanischen Gesellschaft. Man weiß heute, daß diese Gegenstände keineswegs «Fetische» sind, wie Liebhaber exotischer Kunst es das europäische Publikum lange glauben machen wollten. Die Statue und die Maske sind figürliche Darstellungen; sie siedeln sich auf der menschlichen, nicht auf der göttlichen Ebene an. Eine Statue wird nicht angebetet, sie drückt die spirituelle Gegenwart des Ahnen aus.

Die Symbole, die mitunter auf Ahnenstatuen zu sehen sind, drücken aus, welche Macht jeder hatte. Das Beispiel ihrer Taten ist eine Ermutigung, ein Ansporn für die Nachkommen. So entsteht eine echte Solidarität der Generationen über die Zeit hinaus. Im gleichen Sinn muß man an die Ausdruckskraft der Negermaske erinnern, die die Gegenwart des Ahnen unter den Lebenden dramatisch darstellt.

In anderen Gesellschaften bewahren bestimmte ethnische Gruppen den Schädel des Ahnen, dem man regelmäßig Opfer darbringt, unter dem Bett begraben, auf, wie man dies bei den Bailekes sieht. Anderswo errichtet man nur einfach einen Altar für die Vorfahren: Eltern und Großeltern. Bei den Bergbewohnern Nordkameruns, bei denen der Ahnenkult sehr stark ausgeprägt ist, besitzt jedes Familienoberhaupt eine Ahnenfigur aus Ton, die seinen Vater oder seinen Großvater darstellt.

Diese Ahnenfigur wird oft mit dem gleichen Wort, mit dem der Mann seinen Vater zu dessen Lebzeiten ansprach, «Baba» genannt. Man ist überrascht zu sehen, wie die dem Augenschein nach rauhesten Bevölkerungsgruppen, bei denen man die am stärksten materiellen Ausdrucksweisen erwarten dürfte, sich zu einer derartigen Spiritualisierung erheben, zu einem Kult, der nicht mehr Gräbern oder Schädeln, sondern einem rein symbolischen Element dargebracht wird.

Im gesamten Gebirge Nordkameruns ist die Seele des Verstorbenen in einer leeren Tonfigur lokalisiert, die meistens unter den Hirschespeicher, die Mitte des Wohnraumes der Bergbewohner, gestellt wird. Genau an dieser Stelle haben die Ahnen einen privilegierten Platz. Wenn man diese Tonfiguren entdeckt und fragt: «Was ist das?» antwortet der Hausherr ohne Zögern: «Das ist mein Vater» oder «Das ist mein Großvater». Der Ahnenkult illustriert einen wesentlichen Aspekt der afrikanischen Symbolik.

Man kann sich keine rituelle Ausdrucksweise in bezug auf die Ahnen vorstellen, ohne daß innerhalb der Familie das vorhanden wäre, was die Mada in Nordkamerun «Pra» nennen; dieser Ausdruck bezeichnet zugleich die Tonfigur, die den Ahnen darstellt, und den Kult, der ihm gewidmet ist. Mit anderen Worten, nur mit dem Pra ist Gebet, Trankopfer, Opfer und Feier des Ahnenkults möglich.

Man kann sagen, daß die Tonfigur selbst, welche die Existenz und die Gegenwart der Verstorbenen bezeugt, Grundlage des Ahnenkults ist. Hier bedingt ein symbolischer Gegenstand die ganze Dramatisierung, die denjenigen präsent sein läßt, den man anruft. Mehr noch, der Kult drückt sich bereits in dem Zeichen und durch das Zeichen aus, das den Gliedern der Gemeinschaft die Gegenwart des Ahnen ständig vor Augen

stellt. Aber die Tonfigur des Toten ist nicht nur die Bedingung für jede Totenliturgie, sie drückt auch die afrikanische Auffassung vom Tod aus.

Es ist gewiß ein Charakteristikum vieler afrikanischer Kulturen, niemals von jemandem zu sagen, er sei tot. Man sagt gern von einer Person, daß sie uns verlassen hat, daß sie nicht mehr da ist, daß sie hinübergegangen ist. John Mbiti hat eine lange Liste solcher Ausdrücke aus den verschiedensten Gegenden Afrikas zusammengestellt¹. Für den Afrikaner ist der Tod keine Vernichtung des Seins. Streng genommen fürchtet man den Tod nicht. Was man fürchtet, ist, ohne Kinder zu sterben. Insbesondere ist das Fehlen von männlichen Nachkommen der schlimmste Fluch für den Schwarzen. In diesem obsessionellen Wunsch nach dem Kind enthüllt sich eine tiefe Sorge: Der Ahnenkult ist das höchste Anliegen: Er trägt das Verlangen nach Nachkommenschaft. Man fürchtet sich davor zu sterben, nachdem man die Bande der Familie, des Stammes und der Gemeinschaft durchbrochen hat.

Genauer gesagt, fürchtet sich der Afrikaner davor zu «sterben», ohne jemanden zurückzulassen, der seiner gedenkt, ohne eine Gemeinschaft, an die er sich halten kann². Ohne Kult ist der Verstorbene dazu verdammt, herumzuirren, jeder Kommunikationsmöglichkeit mit den Lebenden beraubt. Von daher erklärt sich die Bedeutung der Tonfigur der Toten: Sie drückt die Lebensgemeinschaft mit den Ahnen aus. Da sie die Präsenz des Verstorbenen aktualisiert, ist sie das ursprüngliche Zeichen, das diese zentrale Behauptung afrikanischen Denkens illustriert: «Die Toten sind nicht tot.»

Letzten Endes stellt die Ahnenfigur aus Ton jene Nähe des Unsichtbaren heraus, die vielleicht den Schwerpunkt des religiösen Universums des Afrikaners darstellt. Sie wird demnach in der Art eines Symbols wirksam und bewirkt, daß das zusammenhält, was fern scheint. Sie macht es möglich, Distanz und Vergessen, die durch den Tod entstehen, zu überwinden. Alles in allem stellt sie einen Faktor der Einheit zwischen Lebenden und Toten dar.

Zweifellos spielt die Ahnenfigur aus Ton in der heidnischen Bevölkerung Nordkameruns, wo dieses Zeichen überall gegenwärtig ist, regelrecht die Rolle einer Hierophanie. Sie ist ein Symbol, dessen Ziel es ist, den Kontakt mit den Ahnen herzustellen aufgrund einer Sinn-Beziehung. Wenn sie das Gebet über den «Pra» sprechen, dann reden die Mada so, als würden sie sich wirklich an eine konkrete Person richten. Denn zwischen dem Symbolwesen und jenem, der durch die Vermittlung des Symbols Verbindung mit ihm aufnimmt, entsteht eine Austauschbewegung. Im äußersten Fall stellt der Pra einen Lebensknoten dar, dank

dessen der Ahne mit den Lebenden in Verbindung tritt, unmittelbar und direkt seinen Einfluß ausübt. Um die Struktur des Ahnenkultes zu verstehen, muß man also wieder auf die Bedeutung des Symbols in der afrikanischen Kultur zurückgreifen.

Aber diese Struktur ist untrennbar mit der Gesamtschau des Menschen und der Gesellschaft verbunden. Sie fügt sich in den Kontext der Verwandtschaft ein, die alle Sektoren der traditionellen afrikanischen Gesellschaften durchzieht³. Man kann die Verwandtschaft als ein breites Handlungssystem, das die Individuen innerhalb eines Koordinatensystems von gegenseitigen Handlungen und Reaktionen organisiert, bezeichnen. Dies ist, wie es scheint, der Hintergrund, der das Gesamt an Beziehungen und Haltungen erhellt, die in Afrika die Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten ausdrücken.

Tatsächlich bringt er eine Sicht der Welt ins Spiel, nach der der Mensch dafür geschaffen ist, die irdischen Begrenzungen zu überschreiten. Die Haupthandlungen des Ahnenkultes lassen Gemeinschaftsbande fortbestehen, die den Graben des Todes überspringen. In einer Gesellschaft, die von einer kosmischen und sakralen Ordnung umgeben ist, in der alles aufeinander bezogen ist, gedenkt man der Ahnen in kritischen Augenblicken im Leben des einzelnen oder der ganzen sozialen Gruppe. Geburt, Hochzeit und Agrarfeste fügen sich in diese Kohärenz der traditionellen Gesellschaft ein, in der der Mensch, der an den Naturgewalten teilnimmt, sich selbst durch seine Beziehung zu Gott und zu den Vorfahren definiert.

Die Rechtfertigung für die Beziehungnahme zu den Toten in den Ereignissen, die das Leben der Gruppe bestimmen, liegt gerade in der Verwandtschaftsstruktur. Um die tiefe Bedeutung des Ahnenkultes zu verstehen, muß man ihn im afrikanischen Kontext der Familie ansiedeln, die die Grundlage der Kultur bildet. Dank des Verwandtschaftssystems bleiben die Ahnen an ihre Familie gebunden und fahren fort, die Lebenden zu beschützen, sich um sie zu kümmern, als ihre Mittler zu handeln; zugleich nehmen sie die Ehrerbietung und die Sorge der Lebenden entgegen.

Der Genauigkeit halber wollen wir hinzufügen, daß der Ahnenkult, der die Gemeinschaft mit den Toten unterhält, gleichzeitig die Bande unter den Lebenden verstärkt. So hat das Fest des Stiers bei den Bergbewohnern Nordkameruns, das zwar zur Ehre der Ahnen gefeiert wird, nicht nur Bedeutung als Opfer: Dieser Ausdrucksweise des Kultes kommt große Bedeutung zu für das Leben der Gemeinschaft. Für das Fest der Ahnen lädt jedes Viertel «das ganze Gebirge» ein, an seinen Vergnügensfeiern teilzunehmen. So wird es möglich, daß man sich nacheinander in jedem Flecken

gegenseitig besucht. Alle, Junge und Alte, treffen sich hier in einem Gefühl der Gemeinschaft, das die Einheit und den Zusammenhalt der ethnischen Gruppe stärkt.

Wollte man den Akzent nur auf die Darbringung des Opfers legen, so liefe man Gefahr, eine wesentliche Dimension des Lebens der Bergbewohner zu vergessen: Durch das Opfermahl, in dem jedes Glied der Familie seinen Anteil erhält, verwirklicht sich die Lebensgemeinschaft, die die verschiedenen Gruppen, die von ein und demselben Vorfahren abstammen, miteinander verbindet.

Für die Bergbewohner, die das Stierfest feiern, hat dieses Fest überaus hohe Bedeutung. Es ist eine Einrichtung, die die Macht des Familienoberhauptes zugleich herausstellt und bewahrt und die es möglich macht, den Ahnenglauben im Vollzug zu erfassen. Während man Gott meist nur ein Schaf opfert, erfordert das Fest zu Ehren der Ahnen das Opfer eines Ochsen. Denn es geht hier darum, die große Gemeinschaft herzustellen, in der jeder den Sinn seines Daseins und seines Lebens findet.

II. *Wie kann man die Verbindung mit den Ahnen in Christus leben?*

Von den Hauptfakten aus, die wir gerade beobachtet haben, müssen wir jetzt die grundlegende Frage angehen: Kann die Pflege der Verbindung zwischen Lebenden und Toten ihren Platz im Leben in Christus Jesus finden oder nicht? Mit anderen Worten, muß der Afrikaner, der sich zum Evangelium bekehrt, die Verbindung mit den Ahnen abbrechen?

Hier ist eine Vorbemerkung erforderlich: Wenn die Ahnen bislang im Leben der christlichen Afrikaner keinen Platz hatten, so deswegen, weil die Missionare «Ahn» und «Geisterglauben» verwechselten, der einen Teil des mit dem Glauben nicht zu vereinbarenden Aberglaubens darstellt. Demnach wäre der «Ahnenkult» eine Variante des «Geisterkultes», wobei dieser Ausdruck die verschiedenen Erscheinungsweisen des Animismus beinhaltet. Man denkt, der Afrikaner wolle sich die Seelen der Ahnen günstig stimmen, damit sie ihm nicht schaden. Die Toten werden hier mit bösen Geistern gleichgesetzt, die man durch die Opfer besänftigen muß. Letztlich sei die Furcht vor den Geistern der Ursprung des «Kultes» der Ahnen.

Diese Interpretation berücksichtigt weder die Gesamtstruktur der Beziehungen, die die Lebenden mit den Toten verbindet, noch das Gesamt an rituellen Verhaltensweisen, die die Verbindung zu den Ahnen kennzeichnet. Nicht die Angst ist es, die den Mada Nordkameruns antreibt, den «Pra» seines Vaters zu hüten, sondern das Bedürfnis, mit ihm in Verbindung

zu bleiben und ihn an den verschiedenen Äußerungen des Familienlebens teilnehmen zu lassen.

In dem Maß, in dem die Verehrung der Ahnen sich in das große Gesamt der Hirsezivilisation einfügt, ist es undenkbar, daß ein Familienoberhaupt, der die Felder seines Vaters ererbt hat, das Bier aus der neuen Hirse zubereitet, ohne jenem etwas davon zu opfern. In jeder Bierversammlung beginnt das Oberhaupt der Hütte immer damit, daß er den Anteil des Ahnen auf die Erde gießt. Ferner sei hier noch der sehr bedeutsame Ritus erwähnt, mit dem die Bergbewohner ein Kind, das sie der Sonne, dem Symbol Gottes als Quelle des Lebens dargestellt haben, dann unter den Schutz des Ahnen stellen.

Keine dieser Ausdrucksweisen ist von der Furcht vor bösen Geistern geleitet. In der Tat, wenn das Thema der «Geister» im afrikanischen Kontext wirklich dem Symbol des Bösen entspricht, so entspringt der Ahnenglaube doch einer anderen Strukturierung des Lebens und des Universums.

In Afrika gehören die Toten zur Familie. Sie stellen demnach keine feindlichen Mächte dar, deren böser Einfluß durch Riten mit magischem Charakter neutralisiert werden müßte. Sie sind auch nicht von den Ereignissen des Lebens des Stammes ausgeschlossen, sondern ihre Gegenwart wird wirklich empfunden als eine Anteilnahme der unsichtbaren Welt an der Welt der Lebenden. So sind die Trankopfer und das Darbringen von Speise, die man den Toten opfert, Zeichen der Ehrfurcht und der Brüderlichkeit in einem kulturellen Kontext, in dem die Kommunikation mit dem Unsichtbaren ein Aspekt der gesamten Wirklichkeit ist, in der der Mensch lebt. Der Ahnenkult vermischt sich in dem Maß nicht mit dem Geisterkult, in dem eben die Gemeinschaft in ihrem gewöhnlichen Leben einen Austausch pflegt, in dem die Toten keineswegs verschwunden sind, sondern bedeutende Teile des Ganzen bleiben.

Mit anderen Worten: Der Tote und unzertrennbar von ihm der Tod sind in jenes System an Bezügen integriert, das ein Lebender mit der Natur, der Familie und der Gesellschaft unterhält. Deswegen sind Getränk und Nahrung, die man den Ahnen darbringt, Symbole für das Fortdauern der Familie und für ständige Verbindung. Im Bewußtsein des Afrikaners drücken diese Opfertgaben eine Haltung aus, die das Hinübergehen ins Unsichtbare nicht zerstört hat. Es geht immer darum, sich dem Ahnen gegenüber so zu verhalten, als wäre er am Leben. Seinem verstorbenen Vater Mahlzeiten darzubringen ist Aufgabe kindlicher Ehrerbietung.

Man wäre demnach zu schnell bei der Hand, wollte man das, was nur eine «anthropologische» Wirklich-

keit ist, als «heidnisch» oder gar mit dem Ausdruck «Idololatrie» bezeichnen. Hier gilt es, ein schwerwiegendes Mißverständnis zu beseitigen. Wenn wir den Ausdruck «Ahnenkult» gebrauchen, dann wollen wir jene Bedeutung ausschließen, die dieser Ausdruck im Geist vieler Christen wachruft. In der Tat ist das Wort «Kult» ein nicht korrekter Ausdruck für den afrikanischen Kontext, in dem der Mensch in einem Gemeinschaftsbezug jenen Respekt ausdrückt, der den Begründern des Stammes gebührt.

Man kann eine Familienbeziehung nicht im engen Sinn «Kult» nennen. Wenn die Menschen den Toten Bier und Nahrung darbieten, wissen sie sehr wohl, daß sie nicht im Begriff sind, den Verstorbenen «einen Kult zu erweisen», sondern daß sie vielmehr wieder mit ihnen eine Verwandtschaftsbeziehung erleben, die sie in einer existentiellen Situation aktualisieren. Wir wollen uns klar ausdrücken: Es handelt sich hier nicht um einen religiösen Akt, sondern um einen Akt symbolhafter Erfahrung.

Mbiti behauptet zu Recht, daß diese Akte, wenn sie auf die Toten-Lebendigen ausgerichtet sind, ein Symbol der Brüderlichkeit darstellen, ein Anerkennen des Faktums, daß die Toten immer Glieder ihrer Familie sind, und eine Garantie für den Respekt und die Erinnerung, die man den Toten-Lebendigen entgegenbringt. Man muß wieder auf die afrikanische Auffassung vom Tod zurückgreifen, wenn man den tiefen Sinn dessen verstehen will, was wir hier in Ermangelung eines genauen Begriffes «Ahnenkult» nennen. Aber man muß auch auf die Bedeutung des Symbolismus zurückgreifen, von dem wir oben gesprochen haben. Schließlich ist es notwendig, die Verbindung mit den Toten-Lebendigen innerhalb des Verwandtschaftssystems zu sehen.

Diese Elemente drängen zu folgender Überlegung: Wir wollen vom Ahnenkult jede Idee von «Religion» ausschließen. Wie Anselm Titianma Sanon treffend bemerkt, beinhaltet der Kult in Afrika die Feier einer dramatischen Darstellung, um einen Geist oder ein unsichtbares Wesen gegenwärtig zu setzen; man kann sie mit dem Opfer von Tieren wie eines Huhns oder einer Ziege beenden. Hierzu kommt keinerlei Idee von Anbetung oder Verehrung, im Gegensatz zu einer gewissen geläufigen christlichen Meinung hierüber⁵.

Wenn demnach die Verbindung mit den Ahnen im Glauben darin besteht, daß die tiefe Gemeinschaft, die zwischen Gliedern einer Familie entstanden ist, durch den Tod nicht zerstört wird, sondern dem Tod zum Trotz und über ihn hinaus fortbesteht, dann muß man zugeben, daß hierin nichts dem christlichen Glauben widerspricht.

Kann demnach der Bergbewohner im Norden Ka-

meruns, um ein konkretes Beispiel zu wählen, die Tonfigur, die seinen Vater oder seinen Großvater darstellt, behalten und ihm die von der Tradition vorgeschriebenen Opfergaben bringen? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns die römischen Entscheidungen über die chinesischen Riten (8. Dezember 1939) und die Ehre, die dem Konfuzius erwiesen wird, sowie über die japanischen (26. Mai 1936) und malabarischen Riten (9. April 1940) in Erinnerung rufen.

Die Kontroversen, die um diese Riten entstanden sind, haben es ermöglicht, Prinzipien und Handlungsnormen zu entfalten, die sich unserer Aufmerksamkeit aufdrängen. Um das missionarische Handeln zu erklären, hat die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens daran erinnert, daß ein Bestandteil einer Kultur, selbst wenn er religiösen Ursprungs ist, nicht grundsätzlich ein Hindernis darstellt für die Reinheit des Glaubens, während ein Ritus mit spezifisch religiösem Charakter mit den Forderungen des Evangeliums unvereinbar sein kann.

Es wäre demnach falsch, wollte man im Namen des Glaubens Gebräuche ausmerzen, die Zeichen einer Zivilisation sind und in bezug auf die religiösen Lebensformen tatsächlich neutral sind. Bezüglich der chinesischen Riten und der Ehren, die Konfuzius erwiesen werden, hat Rom unterschieden zwischen Akten, deren Ziel es ist, einen religiösen Kult zu erweisen, und der Ehrerbietung, die man berühmten Persönlichkeiten schuldet, indem man die Traditionen der Vorfahren gebührend respektiert.

Noch klarer ausgedrückt, man muß unterscheiden zwischen dem Kult, der Ausdruck einer Religion ist, und einer Ehrerbietung, die man als bürgerlichen Akt einschätzen kann⁶. Wir haben gezeigt, daß man vermeiden muß, Opfergaben und Trankopfer, die vor allem Zeichen kindlicher Liebe sind, als einen Kult anzusehen. Wir wollen diesen Punkt unterstreichen: Diese Praktiken, die die Form eines Kultes haben, sind für den Afrikaner eine Art und Weise, symbolhaft eine Verbindung mit der Verwandtschaft auszudrücken.

Wie denkt die Kirche über dieses Erbe afrikanischer Tradition? So lautet die grundlegende Frage, die der Glaube an die Vorfahren an den christlichen Glauben stellt. Denn das, was hier auf dem Spiel steht, ist die Auffassung von einer Familie. In der gleichen Absicht, wie die berühmte Instruktion der Glaubenskongregation von 1659 hat Paul VI. in einer «Botschaft für Afrika» seinen Respekt für die traditionellen Werte des schwarzen Kontinents ausgedrückt.

In dieser Botschaft legte der Papst den Akzent auf den Sinn der Familie, den «Respekt, der der Aufgabe und der Autorität des Familienvaters bezeugt wird», dem in gewissen afrikanischen Zivilisationen «eine ty-

pisch sazerdotale Funktion zugewiesen wird, derzufolge er als Mittler zwischen Gott und seiner Familie handelt». Warum sollte der Afrikaner diesen Sinn für die Familie mit seinen Implikationen und Dimensionen nicht in seinen Glauben an Christus neu aufnehmen, in dem Maß, in dem in Afrika das Unsichtbare ebenso wirklich ist wie das Sichtbare, da beide unzertrennlich sind und sich gegenseitig mitteilen mit Hilfe geeigneter Symbole?

Es ist wahr, daß in verschiedenen Gesellschaften die Afrikaner den Ahnen Opfer darbringen. Dies schließt das Töten des Opfers ein, und diese Tatsache bereitet einem christlichen Leser des Hebräerbriefes Schwierigkeiten. Sie setzt auch das Opfern des Bluts voraus sowie Gebete und Anrufungen, die sich je nach den Umständen ändern. Schließlich gibt es auch eine Kommunion an den «edlen» Teilen des Opfers.

Wir wollen hinzufügen, daß kein Opfer je dargebracht wurde, ohne daß man den Medizinmann um Rat fragt, dessen Rolle in manchen Stammesgemeinschaften von Schmieden, die unberührbaren Kästen angehören, ausgeübt werden kann. Eine Bemerkung muß noch hinzugefügt werden: Im Falle eines Unglücks (wie z.B. Krankheit, schlechtes Wachstum der Hirse, Trockenheit, Sterilität, Weggang der Frau, Kindersterblichkeit, Mißerfolg, aufeinanderfolgende Todesfälle in der Familie) schreibt der Medizinmann diese bösen Ereignisse einer Schuld zu. Diese besteht im allgemeinen darin, daß man die Verbindung mit den Verstorbenen vergessen hat.

Um diese Bemerkung näher erläutern zu können, mußte man häufig Kontakt mit den Medizinmännern haben, um zu sehen, wie sehr die natürlichen Störungen – mit einem Wort, das, was die Fruchtbarkeit der Erde oder der Menschen oder die Gesundheit der Kinder beeinträchtigt, Ereignisse darstellen, die einer Nachlässigkeit in der den Ahnen geschuldeten Pflichterfüllung entsprechen können. Der Medizinmann wird mir offenbaren, daß es zum Beispiel mein Vater-Ahne ist, der die Krankheit meines kleinen Kindes verursacht, und daß er Nahrung fordert. Der Medizinmann wird deshalb von mir verlangen, eine Speise, die er mir angeben wird, zu opfern⁷. Diese globale Situation kann Konflikte zwischen Glaube und Tradition hervorrufen.

Wir wollen jedoch bemerken, daß der Grund dafür, daß man dem Ahnen ein Versöhnungsopfer darbringt, darin zu suchen ist, daß er die Symbolfigur des Vaters ist, der weiß, bestraft und belohnt. Im Leben des Ahnen kristallisieren sich die Lehren der Familie, der Stammesgemeinschaft und der Kultur. In Schwarz-Afrika üben die Ahnen eine regelrechte soziale Kontrolle aus: Sie sind die authentischen Hüter des

Brauchtums. Daher bin ich, wenn ich die kulturelle Ordnung der Beziehung, die die Lebenden mit den Toten unterhalten, wiederherstelle, in der Lage, die natürliche Ordnung der Dinge wiederherzustellen.

Der Glaube an die Ahnen, die die Paternität darstellen, spielt eine hervorragende Rolle in der afrikanischen Therapie, wenn man dabei die Auffassung berücksichtigt, die man von der Krankheit hat⁸. In diesem Kontext ist das Opfer, das man den Ahnen zum Zeichen der Versöhnung darbringt, keineswegs ein «Akt der Anbetung». Für die Menschen, deren Leben hier die Grundlage unserer Überlegung abgibt, ist die wahre Religion das Opfer, das man Gott darbringt. Denn obschon der Ahnenglaube tief in den Sitten verankert ist, so wird er doch nie über einen kohärenten Monotheismus gestellt, der uns dazu zwingt, die Auffassung von einem «Animismus», einer vagen und bequemen Terminologie, mit der man die afrikanischen Religionen bezeichnet hat, in Frage zu stellen.

Gott bleibt Herr des Himmels und der Erde, und von ihm erbitten die Ältesten im Verlauf von gemeinsamen Gebeten die Güter der Erde und insbesondere diese «Frische», die im religiösen Denken der Bergbewohner einen bedeutenden Platz einnimmt. Die hervorragende Bedeutung der Hirse im Leben der Bergbevölkerungen Nordkameruns wird in zahlreichen Riten und durch große Opfer zu allen Jahreszeiten herausgestellt. Und nach dem Fest der Aussaat, an dem man Gott bittet, Regen zu spenden, findet zur Zeit der Nachlese und bei der Ernte das *Ouzom i Jegla*, das «Bier für Gott» statt: Es ist ein Fest des Dankes an Gott für die neue Ernte.

Gott tritt nie hinter der «Macht» der Ahnen zurück. Selbst wenn Feiern abgehalten werden zur Ehre der Verstorbenen der Familie, kann man nicht behaupten, daß ein Kult, der Gott gebühren würde, sich an die Ahnen richtet. Diese treten nicht an die Stelle der Gottheit, auf die man alles zurückführt. Es ist richtiger, wenn man von einer Mittlerrolle spricht, die die Familienvorsteher bis ins Jenseits hinein spielen.

Hierin liegt ein wichtiger Zug der afrikanischen Mentalität, die sich in den kleinsten Dingen äußert: Wenn man eine Botschaft überliefern muß, richtet man sich nicht direkt an die betroffene Person, sogar in deren Anwesenheit nicht, sondern an einen Dritten.

Gewissen Beobachtern, die diese Tatsache nicht beachtet haben, schien es, daß die Schwarzen an eine Gottheit glauben, ohne ihr das Recht einzuräumen, im täglichen Leben zu intervenieren: Dies sei den Ahnen vorbehalten. Außerhalb der großen Opfer zu den Jahreszeiten oder bei Katastrophen sei Gott selten der Gegenstand von Gebet und Opfer. Man rufe Gott periodisch an unter dem Druck des Lebens und nach den

Gebräuchen. Von da bis zu der Behauptung, der «Ahnenkult» sei die Religion der Afrikaner, ist nur noch ein Schritt, der umso rascher getan ist, als man zu häufig annimmt, der Gott der Afrikaner sei ein ferner Gott, der an den Angelegenheiten der Menschen keinen Anteil nimmt.

Man muß heute vielleicht all diese Theorien über den Platz des Himmelsgottes in Afrika revidieren. Denn für die Eingeborenen in der Steppe und im Wald ist Gott den menschlichen Realitäten viel näher, als man in der Vergangenheit je geglaubt hat. In keinem Fall und unter keinen Umständen werden die Ahnen auf einer göttlichen Ebene angesiedelt, die dann den Kult, der ihnen gewidmet ist, rechtfertigen würde. Das Veröhnungopfer, das dem Ahnen dargebracht wird, kann demnach nicht als eine Form von Idololatrie angesehen werden, sondern als die Anerkennung der Autorität des Ahnen, der im Jenseits der Garant der natürlichen Ordnung und der Richter des moralischen Lebens bleibt.

Was soll man aber dann von der Vergöttlichung halten, die in dieses Opfer mit eingeht? Müßte man auf letzteres verzichten wegen dieser Praxis, die in den Mentalitäten tief verwurzelt ist? Man weiß, daß der Medizinmann immer eine Persönlichkeit war, die von den Missionaren verfolgt wurde. Er verkörperte in ihren Augen den afrikanischen Aberglauben und das Heidentum.

Die Stellung des Medizinmannes in einer traditionellen Gesellschaft erfordert einen unvoreingenommenen kritischeren Blick. Wie ein Ethnologe bemerkt, erscheint die Vergöttlichung als das eigentlich ganzheitliche Phänomen. Sie macht es möglich, die Konflikte familiärer und sozialer Art sowie die Ängste und Spannungen, die aus dem religiösen Bereich entspringen, konkret zu erfassen. Und sie zeigt auf spontane Art und Weise die Idee, die sich die Menschen von der idealen Organisation ihrer Gesellschaft machen, und enthüllt zugleich ihre Auffassung vom Übernatürlichen⁹.

Wenn man sich auf diesen globalen Kontext beschränkt, kann man die Praktiken zur Vergöttlichung nicht zu einem rein religiösen Phänomen machen. Die eigentliche Frage besteht also nicht darin, herauszufinden, ob der Afrikaner die Verbindung mit den Ahnen abrechnen muß, weil er sich an die Medizinmänner wendet, wenn er ihnen ein Opfer darbringt. Es geht vielmehr darum, daß man sich fragt, wie er in Christus seine Verbindung mit den Verstorbenen leben kann in einer Welt, die ihre Techniken, ihre Wissenstheorie, ihre Art, die Wirklichkeit zu deuten, ihr System der Formalisierung und der Interpretation hat. Genauer noch, wie kann man seinen Glauben in einem sozio-

kulturellen Kontext leben, in dem alles, was sich ereignet, einen Sinn hat, den es zu entziffern gilt?

Für diese Menschen haben die Ereignisse des täglichen Lebens immer eine Bedeutung in bezug auf den Glauben an die Ahnen. Deshalb muß man die Wirklichkeit entziffern, indem man von den verschiedenen Zeichen, die sie ausdrücken, ausgeht. Im kulturellen Kontext Afrikas, in dem die Ahnen den Ereignissen in der Familie keineswegs fremd gegenüberstehen, welchen Sinn gibt da ein Glaube, der in Verbindung mit den Verstorbenen gelebt wird, der Wirklichkeit? Dies ist die wesentliche Frage, die eine Konfrontation mit den Techniken der Vergöttlichung stellt. Auf dieser Ebene stößt die Anerkennung der Formen des Ahnenkultes in den christlichen Gemeinden Afrikas auf Schwierigkeiten, die nicht wesentlich vom Sinn dieses Kultes, sondern von sozio-historischen Hindernissen abhängig ist.

III. Christliches Leben und Wandel der afrikanischen Gesellschaft

Die Ethnologen stellen mehr und mehr fest, daß es in Schwarz-Afrika selten wird, daß man eine Gesellschaft findet, deren Funktionsfähigkeit nicht von Wandlungen getrübt ist. Was wird morgen aus dem Stierfest oder Maray bei den Bergbewohnern Nordkameruns? Der Glaube an die Ahnen ist von der Urbanisierung bedroht. Wieviele Stadtbewohner sind noch der Meinung, daß die Ahnen ihnen in ihrem täglichen Leben helfen? In dieser Hinsicht bestehen keinerlei nachprüfbare Gewißheiten.

Man sollte sich hier auf die Ergebnisse der Umfrage stützen, die Raymond Deniel in Abidjan, der Hauptstadt der Elfenbeinküste, durchgeführt hat¹⁰. Die jungen Leute lösen sich von den Bräuchen oder kennen sie nicht mehr. Wird man weiterhin den Ahnen Opfer darbringen, um gute Ernten zu bekommen? Oder werden diese mehr und mehr von neuen Methoden des Anbaus abhängen? Wie kann man das traditionelle kulturelle Erbe in der Praxis des christlichen Lebens bewahren in einer afrikanischen Gesellschaft, die im Wandel begriffen ist? Sie erweist sich als eine Gesellschaft im Wandel und ist geprägt von Zeichen dieses Wandels, die man schwerlich übersehen kann.

Von daher erklärt sich ein Hang zur Zerstörung und zur Restrukturierung. Wie kann man die Widersprüche zwischen dem Wunsch nach Treue gesundem Brauchtum gegenüber und die Offenheit für den Wandel, der die traditionelle Gesellschaft umstürzt, überwinden? Es scheint nötig, dieser Situation der Span-

nung und der Konflikte Rechnung zu tragen, um eine Richtlinie des Handelns auszuarbeiten, die von jenen Fakten ausgeht, die uns die Beobachtung liefert.

Es ist sicher, daß sich eine gewisse Anzahl von Afrikanern heute, selbst wenn sie sich entwurzelt fühlen, weigert, ihren Glauben mit einer entliehenen Humanität zu leben. Von daher rührt das Bedürfnis innerhalb des Christentums, das afrikanische Menschenbild wiederzufinden. Die Tragweite des Problems der Ahnen im christlichen Glauben liegt gerade in der Frage der afrikanischen Sicht des Menschen. Daneben müssen wir aufmerksam die Situation jener Menschen betrachten, die in Gesellschaften leben, die weniger brutal und weniger rasch vom Wandel verunsichert werden und die das Evangelium in Treue zum Ahnenkult vorfindet.

In beiden Fällen ermöglichen es die römischen Entschiede, die wir oben erwähnt haben, sehr großzügig zu sein. Wir wollen hier an die Bedeutung des Briefes vom 28. Februar 1941 erinnern, in dem die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens verlangt, daß man keine Liste erlaubter und verbotener Zeremonien und Riten aufstellen soll, um nicht in die Kasuistik zurückzuverfallen: «Man soll sich strikt untersagen, eine Liste erlaubter und verbotener Zeremonien aufzustellen, weil man sonst fürchten müßte, in kasuistische Diskussionen zurückzufallen, die die Streitigkeiten der Vergangenheit in anderer Form wieder aufleben lassen würden.» Die Erklärung verlangt, man solle nicht «so weit gehen, Punkt um Punkt genau festzulegen».

Und schließlich verweist sie in einer grundlegenden Bemerkung auf die letztgültigen Entscheidungen des Gewissens: «Priester und Laien, die guten Willens sind, sollen frei sein, sich in besonderen Fällen ihrem Gewissen entsprechend zu verhalten.» Diese Lehre befreit von gewissen Skrupeln, die durch die Fremdheit der Gebräuche und der den nicht-westlichen Gesellschaften eigenen Praktiken hervorgerufen werden könnten.

In einer Erklärung vom 17. Oktober 1935 haben die Bischöfe Madagaskars folgende Richtlinien herausgegeben, die für uns ihre Aktualität bewahren: «Jene Gebräuche verbannen, die eine Machtausübung der Toten über die Lebenden voraussetzen; Zeichen von Respekt und Dankbarkeit dulden; kein derzeit bestehender Brauch ist formell untersagt, aber alle Bräuche müssen sich in christlichem Sinn entwickeln». Diese Leitlinien lassen jedem breite Möglichkeiten, eine pastorale Strategie zu entwickeln, die den Problemen eines gegebenen Milieus entsprechen. Es ist also nicht unsere Aufgabe, hier vollendete Rezepte vorzuschlagen.

Es mag genügen, einen Punkt herauszugreifen: In Schwarz-Afrika ist der Ahnenglaube zu sehr an vielfältige Formen der traditionellen Gesellschaftsordnung gebunden, als daß seine Auflösung keine globale Krise des Gesellschaftsgebäudes hervorrufen würde. Sich von demselben «Pra» herzuleiten, stärkt den Zusammenhalt der ethnischen Gruppe. Daher würde ein Christ, der plötzlich vom Opfer für die Ahnen Abstand nehmen würde, Gefahr laufen, die Einheit des Stammes zu zerstören. Er muß also auf die «anderen» Rücksicht nehmen, die dem Wort Gottes nicht folgen. Insbesondere hat er einen Vorsteher seiner Abstammungsreihe, den er respektieren muß. Er wird sich nicht plötzlich von seinen Stammesbrüdern trennen und auf die Verwandtschaftsbeziehungen verzichten können.

In jedem Fall müssen wir bei einem Zusammentreffen von Umständen, in deren Folge in der westlichen Welt eine tiefgreifende Krise des Todes festzustellen ist – wo der Tod die Geschlechtlichkeit als hauptsächliches Tabu zu ersetzen scheint –, überlegen, was die im Glauben gelebte Gemeinschaft mit den Ahnen dem Christentum einbringen kann. In gewissen Kreisen ist die Leichenverbrennung Zeichen einer Gesellschaft, die den Tod zurückweist und, wenn sie ihn nicht vermeiden kann, ihn entwertet: Sie erscheint als ein radikales Mittel, dem Friedhofskult und den Toten zu entgehen. Es scheint aber, als wäre dieser Kult nunmehr ein archaisches Überbleibsel und daß er unvermeidlich schwinden müsse, zu gleicher Zeit, zu der auch die primitiven Mentalitäten, mit denen er verbunden ist, schwinden.

Heute verschwinden die Toten in einem Meer von Blumen¹¹. Müßte die Kirche in diesem Kontext nicht, anstatt unsere Vorstellungen von den Ahnen zu bekämpfen, die afrikanischen Christen ermutigen, mit ihren Lieben, die dieses Leben verlassen haben, in Verbindung zu bleiben? Sicher, in dieser Verbindung ist nicht alles vollkommen: In Schwarz-Afrika muß auch der Ahnenkult die frohe Botschaft des Heils in Christus aufnehmen. Genau darin, daß sie ihn integriert, kann ihn die Kirche reinigen, verklären und retten.

IV. Ein afrikanischer Stil des Feierns

In dieser Perspektive ist die Wiederaufnahme der Gemeinschaftsbande mit der unsichtbaren Welt eine der grundlegenden Aufgaben des «afrikanischen Christentums», dessen Entstehen Paul VI. in einer bedeutenden Rede anlässlich des Abschlusses des Symposiums afrikanischer Bischöfe in Kampala gewünscht hat¹². Nur reichen eben gute Ideen und logische Lehrmeinungen

nicht aus. Sie müssen in die Theologie, Katechese und Liturgie integriert werden.

Die Möglichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil den jungen Kirchen im Bereich des Pluralismus von Liturgie und Theologie geboten hat, machen es uns möglich, für das universale Christentum fruchtbare Versuche zu wagen. Warum sollte der Bergbewohner Nordkameruns sein «Pra» zerbrechen, um es durch Reliquien auf Altären ersetzt zu sehen? Wenn man der Meinung ist, das «Pra» sei ein Aberglaube, dem man widersagen muß, um Glied der Kirche zu werden, wird er dann nicht auch den Gebrauch von Reliquien für eine abergläubische Praxis halten? Denn im Gebirge respektiert man das «Pra» seines Vaters, nicht den Knochen eines Verstorbenen. Und in dem Maß, in dem es kein Gebet zu den Verstorbenen gibt, ohne jenen Gegenstand, der sie darstellt, könnten da die Christen nicht diesen symbolischen Gegenstand hervorholen aus Anlaß eines Ereignisses, dessentwegen man sich versammelt zur Erinnerung an die Ahnen?

Der Gedächtnistag Allerseelen am 2. November hat bei weitem nicht alle Probleme gelöst, die die Ahnenverehrung den afrikanischen Christen stellt. Man müßte einen Typus von Feier des Totengedenktages in unseren Dorfgemeinschaften und Wohnvierteln finden, in der die zum Evangelium bekehrten Familienoberhäupter eine Hauptrolle zu spielen hätten, wie dies der Tradition entspricht. Erinnern wir uns auch daran, daß der Brauch ebenfalls Jahresgedächtnisse der Beerdigung vorsieht: Es handelt sich dabei um das Fest, an dem bei unseren Bergbewohnern alle Vorsteher einer Hütte den Wein für die Ahnen zubereiten.

Ist es nicht Pflicht des Christen, seinen Glauben in diesem Kontext zu leben? Sollte er dann aber zwei Gedächtnisfeiern im Jahr begehen, jene, die der offizielle Kalender der Kirche ihm vorschreibt, und jene, an der er im Rahmen des Lebens nach dem Brauchtum – mit gleichzeitigem Bezug auf Jesus Christus – teilnimmt? Mit anderen Worten, muß man das traditionelle Ritual der Totengedächtnisse kanonisieren? Oder aber wird man sich damit begnügen, einen parallelen Kalender beizubehalten? Die Frage bleibt vorerst unbeantwortet.

Man sieht ebenfalls, daß es vielleicht nicht genügt, die Messen für die Verstorbenen zu multiplizieren, um alle Aspirationen des afrikanischen Menschen in seinem tiefen Anliegen, in Gemeinschaft mit den Ahnen zu leben, zufriedenzustellen. Wir müssen hier den schlechten Erfahrungen Beachtung schenken, die die Kirche besonders seit dem Mittelalter gemacht hat, wo der Totenkult starke Gefahr lief, die Liturgie der Le-

benden zu überwuchern und zu verfälschen, mit dem Risiko, aus der Messe selbst einen Faktor für Rentabilität zu machen. Wir müssen diesen Zustand vermeiden, in dem praktisch alle Wochentagsmessen mit einem Gedächtnis für diesen oder jenen Toten belegt wären, so sehr, daß ein gewöhnliches liturgisches Leben für die Gemeinde heute unmöglich würde.

Die Menschen brauchen einen Kult, der nicht Konvention ist, sondern der umso mehr in den Kontext der Familie eingeht, als er durch eine entscheidende Situation hervorgerufen worden ist, in der die Notwendigkeit der Beziehung zu den Ahnen spürbar wurde.

Eine Eucharistiefeier in diesem Rahmen würde das Geheimnis des Glaubens durch Zeichen ausdrücken, die die lokale Färbung jener Gegend tragen würden, in der sie auftauchen. Da wäre es dann nicht mehr möglich, vorgegebene Gebete abzulesen, man würde vielmehr die Struktur des afrikanischen Gebetes mit dem ihm eigenen Rhythmus wiederfinden. Die Erwähnung des Namens wäre dabei nicht Aufgabe des Zelebranten, sondern eher die der entsprechenden Familienoberhäupter, die für dieses «Amt» in kleinen Gemeinschaften vorbereitet würden.

Letzten Endes ist das Problem, das sich hier stellt, das eines Stils der Feier des Heilsgeheimnisses, das zugleich die Forderungen der liturgischen Erneuerung und die der Begegnung mit den Werten der nichtchristlichen Religionen berücksichtigt¹³. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieser Versuche muß in jenen Ländern nicht mehr bewiesen werden, in denen bislang das Christentum immer an kulturelle Ausdrucksformen gebunden war, die bis in Einzelheiten den römischen Kult abbildeten und in denen alles, was nicht christlichen bzw. westlichen Ursprungs war, für falsch angesehen und systematisch ausgemerzt wurde. In diesem sehr genau umrissenen Kontext stellt sich das Problem der Feier der Verbindung mit den Ahnen innerhalb der Welt des Glaubens.

Man soll vor allem nicht meinen, die Heiligenverehrung könne in Afrika die Gemeinschaft mit den Ahnen ersetzen. Dies würde eine Art und Weise darstellen, die Neubekehrten von einer wesentlichen Dimension ihrer Kultur abspenstig zu machen. Alles, was den Afrikaner glauben machen wollte, daß die Heiligen nunmehr seine Vorfahren geworden sind und daß sie es sind, die er jetzt verehren und zu denen er beten solle, wäre eine gefährliche Mystifizierung.

Früher oder später würden die Bekehrten das wiederfinden, dem zu entsagen die kirchlichen Druckmittel sie jetzt zwingen. In der Tat zwingt die Kirche, indem sie den Ahnenkult nicht gestattet, die Menschen dazu, ihn im geheimen zu betreiben. Wenn es, wie Abbé Pannet gezeigt hat, einen «volkstümlichen Ka-

tholizismus» gibt, so ist die Heiligenverehrung, die sicher einer der ihm eigenen Bestandteile ist, mit ihrem Kalender, ihren Devotionen, ihren Heiligtümern, Wallfahrten, religiösen und sogar profanen Festen und ihrer Ikonographie zu sehr von der historischen Erfahrung des Christentums in Europa geprägt, um die Werte der afrikanischen Tradition voll integrieren zu können.

Oft handelt es sich um einen volkstümlichen Kult, der tief aus der Seele einer christlichen Religion entspringt und dem Volk bekannt ist. Dieses Bekanntsein stützt sich übrigens weniger auf genaue hagiographische Kenntnisse als auf Legenden, die sich diesen überlagern haben und die immer mehr oder weniger Archaismen sind und häufig auf besondere Kräfte und Tugenden des Heiligen Bezug nehmen, wozu noch die sichtbare Darstellung, die durch Bildhaftigkeit gegeben ist, hinzukommt.

Wir wollen hier noch die Namen erwähnen, die man für die Getauften auswählt: Wenn der Charakter des Schutzheiligen im allgemeinen nicht bestimmend ist für diese Wahl, so wird man doch nicht leugnen können, daß die Feier seines Festes für den, der dessen Namen trägt, sich immer irgendwie bemerkbar macht.

Zu einer Stunde, in der der Afrikaner auf der Suche nach seiner Identität ist, kann sich, auch wenn es «gut und nützlich ist» ist, wie das Tridentinum erklärt, «die Heiligen demütig anzurufen, an ihre Fürbitte, ihre Hilfe und ihren Beistand zu appellieren» (25. Sitzung), doch der Glaube des Afrikaners nicht in die Formen eines volkstümlichen Kultes pressen lassen, der zu sehr die Spuren einer Epoche, einer Gesellschaft und einer Kultur trägt. Es steht also nicht zur Debatte, welchem Heiligen des römischen Kalenders man sich anheimstellen soll; vielmehr geht es darum, zu wissen, welche Stellung die Ahnen im Geheimnis des Glaubens erhalten können.

V. Die neue Sprache des Evangeliums

Wie soll man letztlich über die Ahnen denken, wenn man versucht, eine neue Art und Weise zu entdecken, das Evangelium zu lesen, und zwar auf eine organische Art, die gebunden ist an die Erfahrung einer Gemeinschaft, die sich sucht und immer neu findet? Alles, was man über die Haltung sagen kann, die man gegenüber den Opfern und Trankopfern für die Ahnen, den Jahresgedächtnissen, den Ausdrucksweisen der Gemeinschaft mit den Toten einnehmen soll, hängt von dieser grundlegenden Frage ab, die, wie man leicht verstehen kann, eine erneute Erforschung des Evangeliums und der Tradition nötig macht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, daß «jene, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, auch dem Volk Gottes zugeordnet sind»¹⁴. Mit anderen Worten, jene, die nicht die Fülle der Offenbarung und des Glaubens empfangen haben, sind doch Teil der Kirche, auf eine Weise, die nicht an die historische Sichtbarkeit gebunden ist. Welcher von denen, die wir als unsere Ahnen betrachten, ist in Trennung von Gott gestorben? Und welcher «heidnische» *kirdi* hat Gott in seinem Leben kein Opfer dargebracht? In der afrikanischen Tradition setzt das Innehaben der Würde eines Ahnen voraus, daß man sein ganzes Leben lang im Tun der Tugend hervorragte.

Sollte die Kirche des 1. November nicht auch von all jenen heidnischen Ahnen gebildet werden, «die Gott aufrichtig gesucht haben» (4. Eucharistisches Hochgebet) und in denen auf geheimnisvolle Weise die Gnade gearbeitet hat, die in ihren Herzen wirken konnte, da sie ja nicht ausschließlich an die Sakramente gebunden ist?

Das Konzil erklärt, daß jene, die «ohne eigenes Verschulden das Evangelium Christi und der Kirche nicht kennen, aber dennoch Gott aufrichtigen Herzens suchen und sich bemühen, unter dem Einfluß seiner Gnade so zu handeln, daß sie seinen Willen in der Weise erfüllen, wie ihr Gewissen es ihnen offenbart und vorschreibt, zum ewigen Heil gelangen können»¹⁵. Man kann die Ahnen nicht völlig aus dem Einflußbereich des Logos, der «jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt», herausnehmen.

Demnach können wir sie jenen Christen unter dem Einflußbereich des Logos zugesellen, von denen der hl. Justin spricht¹⁶. Aber trotzdem kann es nur dann eine ernsthafte Überlegung über ihren einzigartigen Status in der Heilsgeschichte geben, wenn man nicht nur den Logos, sondern auch das «Jenseits des Logos», den Heiligen Geist¹⁷, der im Universum am Werk ist, in diese Überlegung mit einbezieht. Diese Sicht läßt uns im Glauben unsere heidnischen Ahnen mitten in jener «großen Menge, die niemand zählen kann, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen» (Offb 7,9) betrachten. Daher müssen wir damit aufhören zu meinen, daß die afrikanischen Christen sich damit begnügen könnten, «Heilige» anzurufen, von denen sie oft gar nichts wissen; wir müssen das Mysterium der Kirche neu durchdenken als eine absolute Gemeinschaft mit jenen, die in der afrikanischen Tradition keine Götter sind, sondern Mittler jenes Lebens und jener Güter, deren einzige Quelle nur Gott ist.

Um es anders auszudrücken: Wenn man die Kirche des Allerheiligentestes richtig verstehen will, dann muß man es vermeiden, den Akzent nur auf jene Heiligen zu legen, die kanonisiert und von der kirchlichen

Institution anerkannt sind. In unserem Kontext sollte man den Akzent vielmehr auf «alle Verstorbenen» legen, «deren Glaube DU allein kennst» (4. Eucharistisches Hochgebet). Eine Kirche, die in ihrem offiziellen Beten des gerechten Abel, des Opfers des Abraham und des Opfers, das Melchisedech darbrachte, gedenkt, kann unsere Vorfahren nicht aus ihrem Ge-

dächtnis ausschließen. Das Geheimnis der Gemeinschaft in Christus, der das Sichtbare und das Unsichtbare zusammenfaßt (Eph 1,10), auf afrikanische Art zu leben, bedeutet, daß wir die lebendige Verbindung mit den Ahnen als eine Dimension unseres gesamten Glaubens leben. Die Gemeinschaft der Heiligen schließt auch die Gemeinschaft mit den Ahnen ein.

¹ J. Mbiti, *Religions et philosophie africaine* (CLE, Yaoundé 1972) 165 ff.

² J. Mbiti aaO. 168.

³ Über die Bedeutung der Verwandtschaft in Afrika siehe D. Paulme, *La notion de parenté dans les sociétés africaines: Cahiers internationaux de Sociologie* XV (1953).

⁴ J. Mbiti, aaO. 70.

⁵ A.T. Sanon, *Tierce Eglise, Ma Mère, ou la conversion d'une communauté païenne au Christ* (Beauchesne, Paris 1972) 246.

⁶ Vgl. *Le Siège apostolique et les missions* II, 154.

⁷ Für Einzelheiten vgl. J.F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun: Journal de la Société des Africanistes* XLI, L (1971) 181 ff.

⁸ Siehe M. Hebga, *Croyance et guérison* (CLE, Yaoundé 1973).

⁹ J.F. Vincent, aaO. 71.

¹⁰ R. Deniel, *Religions dans la ville. Croyances et changements sociaux à Abidjan* (INADES, Abidjan 1975) 76 – 77.

¹¹ Vgl. Ph. Aries, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales: Maison-Dieu* Nr. 101 (1970) 57 – 89.

¹² Vgl. *Documentation Catholique*, September 1969, Nr. 1546, 765.

¹³ Wir denken hier vor allem an die Liturgiekonstitution und an das Dekret über die nichtchristlichen Religionen.

¹⁴ *Lumen Gentium* Nr. 16.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Justin, 1. Apologie 46.

¹⁷ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Le Saint-Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe: Lumière et Vie* Nr. 67 (1964).

Übersetzt von Elisabeth Pffirmann

JEAN-MARC ELA

1936 in Ebolowa (Kamerun) geboren. Priesterweihe 1964. Studium an der Universität Straßburg. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie mit einer Dissertation über die Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz nach Luther. Versuch einer Einführung in die Logik einer Theologie (1969). Veröffentlichungen: *L'Eglise, le Monde Noir et le Concile: Personnalité africaine et Catholicisme* (Présence africaine 1963), *La Plume et la Pioche. Réflexions sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique Noire* (CLE 1970); *Jésus Christ, Dieu des philosophes?: Revue de Sciences Religieuses* 1975. Zahlreiche Artikel über Pastoraltheologie in der Wochenzeitung *L'Effort Camerounais*. Seit 1971 Missionar bei den Bergbewohnern im Norden Kameruns. Anschrift: Mission Catholique de Tokoumbéré, B.P. 74, Maroua, Nord-Cameroun.