

unabhängig sind von den «Gegebenheiten der Offenbarung», die aber dieser Offenbarung einen Kontext geben, in dem sie einsichtig werden muß und gelebt werden kann.

Um diese Forderungen in Programme umzuwandeln, müssen wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, aus Abgründen des Schweigens auftauchen,

¹ «Herrenvolk» und «Volk» stehen auch im französischen Wortlaut des Zitats in deutscher Sprache! (Die Redaktion.)

Jacob Medéwalé Agossou
Evangelische Forderungen
und afrikanische
Anthropologie

«Eine Gesellschaft ändert ihre Ethik nicht, indem sie lediglich ihre Regeln ändert. Wenn sich ihre Ethik ändert, müssen sich ihre Grundsätze ändern... Jede Änderung der Ethik bedeutet eine revolutionäre Änderung» (Dr. Kwame Nkrumah¹).

Die Konflikte zwischen den Forderungen der «christlichen Moral» und den Forderungen der «herkömmlichen Regel» sind bei zahlreichen getauften Afrikanern alltäglich. Im folgenden möchten wir einerseits zu einer Reflexion über das einladen, was die «evangelischen Forderungen» von einer gewissen «christlichen Moral» unterscheidet, insofern sie ein System von *soziologischen* Regeln ist, die aus der Sittengeschichte des Westens übernommen wurden, und andererseits zu einer Konfrontation zwischen dieser Moral und der afrikanischen Ethik herausfordern, die ihre Mitte im antithetischen Begriffspaar Leben–Tod und seinen Begleitumständen hat.

Um das Problem besser ins Auge fassen zu können, ist es sicher nützlich, zunächst die Orte des Konflikts zu ermitteln.

Die Orte des Konflikts

Es ist nicht ungewöhnlich, heute christliche Afrikaner zu finden, die vor wirklichen inneren Dramen stehen,

ihn, d.h. das Wesentliche, das verschwiegen, im Lärm der Propaganda und der Zerstretheit des Kollektivs erstickt wird, zum Sprechen bringen. Wir müssen es akzeptieren zu sterben, um anderswo, weiter weg, wieder geboren zu werden.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

F. EBOUSSI BOULAGA

1934 in Kamerun geboren. Doktor der Philosophie. Früher Professor und Präfekt am Priesterseminar von Nkol-Bisson, Yaundé. Forschungsarbeiten; verantwortlich für den Sektor «ländliche Entwicklung». In Vorbereitung: «La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie» (Présence africaine); «Foi d'Africain: pour un christianisme crédible». Mehrere Artikel sind bereits erschienen. Anschrift: B.P. 876, Yaundé, Kamerun.

wenn sich ihnen Fragen der Ehe, der Wirtschaft, des religiösen Glaubens, der politischen Entscheide usw. stellen.

Themen der Reflexion und Forschung wie «überlieferte afrikanische religiöse Überzeugungen und christlicher Glaube», «überlieferte Wirtschaft und Entwicklung», «herkömmliche afrikanische Werte und Bekehrung», «afrikanischer Sozialismus und Sozialismus westlicher Herkunft» usw. wecken überall viel Interesse und Leidenschaft.

Vom Mann auf der Straße in unseren afrikanischen Städten bis zum einsamsten Bauern in unseren abgelegenen Dörfern, wo der Mensch den unerbittlichen Härten des Klimas mühsam trotzen muß, nötigt er mit einer Technik von gestern der Mutter und Ernährerin Erde seine tägliche Nahrung ab; es findet sich kaum noch jemand, der sich nicht fragen würde, auf welche Weise religiöse Überzeugungen und afrikanische Riten mit den Erfordernissen einer gewissen «Modernität», die sich aus der Begegnung verschiedener kultureller Systeme ergeben hat, versöhnt werden können.

Die afrikanische Elite stellt sich selbst und anderen auf der Suche nach Lösungen Fragen²: Muß man schlicht und einfach mit den anderen Kulturfamilien brechen und sich in eine Art Autarkie zurückziehen, die viel eher sozio-kulturell als einfach wirtschaftlich wäre? Welches wären die Aussichten und die Überlebensdauer einer solchen Wahl? Und wenn man die vollständige Öffnung auf den Westen und sein Wertesystem hin wählen würde, das mit Gewalt gekommen ist und sich trotz der politischen Unabhängigkeit gewalttätig eingerichtet hat und zum zunehmenden Verfall unserer bewährtesten Institutionen führt? Sollte es wahr sein, daß die Verwestlichung und die Modernisierung eine und dieselbe Sache sind? Warum gibt es

dann beim modernen schwarzen Menschen Konflikte, Krisen und Spaltung³:

- im Bereich derjenigen Institution, die ebenso alt ist wie die Menschheit, nämlich der Familie;
- auf der wirtschaftlichen wie auf der politischen Ebene;
- auf der Ebene der religiösen Überzeugungen und sozio-religiösen Riten;
- kurz: auf der besonderen Ebene der «Forderungen der christlichen Moral» und der «herkömmlichen afrikanischen Regeln». Warum?

So fragt sich die Elite, und der afrikanische Weise, der Alte, der authentische Träger des vielfach uralten Glaubens und Handelns denkt nach und geht den Lauf der Dinge und der Ereignisse noch einmal durch in einer Kontemplation, die zum Beten und zum Gebet gehört.

Kann man im Schnittpunkt des Fragens und der Meditation klar sehen, um mit Bestimmtheit zu sagen, was man tun muß? Denn wenn sich die genannten Dramen im täglichen Erleben und Handeln abspielen, muß dann die Bestimmung der moralischen Werte – in Abhängigkeit von ihrer sozialen Verkörperung und von ihrer christlichen Kodifizierung – nicht im Licht der evangelischen Forderungen und der afrikanischen Anthropologie neu überdacht werden?

I. Evangelische Forderungen und «christliche Moral»

Das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt in Nr. 15 des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche als charakteristische Züge des Christentums die Förderung der universalen Liebe zu den Menschen und das neue Gesetz, verstanden als Gebot der Bruderliebe, die sich jedem Nächsten, selbst den Feinden öffnet. Aber darin besteht die radikale Neuheit noch nicht. Diese besteht nicht sosehr in jenem Sinn für Menschlichkeit, die in jedem Menschen anerkannt und respektiert wird, als vielmehr in der Aussage, daß Christus der erste Stein dieser universalen zwischenmenschlichen Liebe ist. Die praktische und konkrete Verwirklichung dieses Glaubens geschieht auf dem Weg der Caritas im Sinn von Agape, das heißt in der radikalen Ausrichtung auf eine Wirklichkeit göttlichen Ursprungs. Die Gabe des Geistes, verheißen und schon in jedem Getauften gegeben, ist Propfpreis davon (vgl. 1 Kor 3,5).

Diese Gabe der «Neugeburt» wird als Quelle einer mächtigen Kraft zur Gemeinschaft erklärt, die im Anruf und in der Aufnahme von allen in Christus konkret bestimmt wird. Und wenn diese Aufnahme Verschlechterungen erfährt, die an sich weder vorgesehen noch erwünscht sind, zeigt sich diese geistliche Kraft zudem als in der Lage, die Christen zur Wiederversöhnung zu drängen.

Die Aufforderung zur Agape ist schließlich eine Quelle der Verpersönlichung, wo jeder in einer mit der Gemeinschaft solidarischen Weise zu einer noch nie dagewesenen Erfüllung berufen ist. Das Wohl und das Glück, welche durch diese evangelischen Einladungen vorgelegt werden, finden in der Bergpredigt ihre ursprüngliche Kodifizierung, die durch einen schroffen Stil geprägt ist, schroff und prägnant zugleich (Mt 5,3–13).

Das sind Grundsätze, das Ideal, das wie die Statuten jeder Gründung die allgemeinen grundlegenden Ideen darlegt ohne die Verfahrensweisen zu entwickeln, mit denen man sie konkret anwenden könnte. Die Beziehungen zwischen diesem Ideal und den näheren und konkreten Bestimmungen einer gewissen «christlichen Moral» stellen hier nun das Problem dar. Im engen Rahmen dieses Beitrages beschränken wir uns auf drei Reihen von Schwierigkeiten:

- die Komplexität des Menschen und seiner notwendigen sozio-kulturellen Umwelt;
- die Gleichsetzung der evangelischen Forderung der Nächstenliebe mit der Gesellschaftsmoral der christlichen Umwelt;
- die Untreue der Christen selbst gegenüber dem Inhalt ihres Glaubens.

1. Die Komplexität der menschlichen Natur und ihrer notwendigen sozio-kulturellen Lebensumwelt

Auf dieser Ebene unserer Fragestellung ist die berühmte und oft angeführte Formel des heiligen Augustin «*Ama et fac quod vis*» nicht die brauchbarste. Es ist wichtig, die menschliche Natur durch eine ernsthafte Analyse der sozialen Situation zu erhellen. Diese kennt jedoch wegen der gegebenen Umstände von Ort und Zeit die Einfachheit des evangelischen Ideals, das zu verkörpern sie aufgerufen ist, nicht. Die menschlichen Gesellschaften sind von ihrem Wesen her zerbrechliche und sich verändernde Wirklichkeiten. Daß die Umstände sich verändern, ist, wie Kwame Nkrumah schreibt, «eine Binsenwahrheit. Das hindert aber nicht, daß dies einen Sinn hat. Das bedeutet nämlich, daß es notwendig sein kann – wenn man das Ideal durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch anwenden will –, die Institutionen anzupassen oder zu ersetzen, damit tatsächlich dem gleichen Ideal gedient wird. Es gibt keine einzelnen Institutionen, die unabhängig von den örtlichen Umständen nur vom Ideal allein abhängig sind. Die Institutionen müssen alle mit Pragmatismus erfüllt sein.»⁴

Das heißt dann aber auch, daß die Änderungen in den sozio-existentialen Situationen Änderungen in den Institutionen nach sich ziehen. Im speziellen Fall der westlichen Ausprägung des Christentums konnte

die christliche Moraltheologie gar nicht umhin, bei den Philosophien der Kulturen, in denen sie sich entwickelte, Anleihen zu machen. So haben der Stoizismus, dann der Neuplatonismus und ein wenig später der Aristotelismus zu dieser Ausarbeitung mehr als grundlegende Begriffe beigetragen. Die ganze Sicht des Universums, der Lebewesen und der Dinge, die für diese Kulturen charakteristisch ist, hat ihren Denksammenhang geliefert, einschließlich ihrer Protologie und ihrer Teleologie. Auf einmal waren der erste Eifer und die evangelische Leidenschaft sehr rasch erlahmt, weil der Kontakt mit der Quelle fehlte. Muß man sich darüber wundern? «Soweit ein Gesetz wahr ist, das heißt in die biologische, soziale und religiöse Wirklichkeit eingepflanzt ist, läuft die grundlegende Absicht weniger Gefahr, verloren zu gehen, weil es eine objektive Kontinuität zwischen grundlegender Haltung und Einzelbestimmung gibt. Anders verläuft es dagegen in den Fällen von rein positiven Gesetzen, die Denksport erfordern, um entsprechend dem Geist einer allgemeinen Bestimmung befolgt zu werden. Diese führt um so eher dazu, vergessen zu werden, je größer die Zahl dieser Gesetze und ihre Befolgung schwierig ist. Daraus ergibt sich, daß die materielle Befolgung der Vorschrift ein Ziel in sich selbst wird und daß es in der Einstellung des die Vorschrift Befolgenden wichtiger scheint, *Genüge getan zu haben*, als zu praktizieren. Es ist wichtiger, um das Beispiel der Pharisäer aufzunehmen, den Zehnten *bezahlt zu haben*, als *ihn zu bezahlen*: Das ist das unbezweifelbare Zeichen dafür, daß die Einzelvorschrift ein Ziel in sich selbst geworden ist und daß es nicht mehr als das Mittel betrachtet wird, *hic et nunc* den Willen Gottes zu erfüllen.»⁵

Unter diesen Umständen zögern die Vertreter einer Moral, die näher an der Quelle ist, nicht, sich bemerkbar zu machen. Die Erfahrung Israels bestätigt es, jene der Geschichte der Kirche unterstützt es, unsere Zeit erneuert es. Die Auseinandersetzung braucht Zeit. Und hier taucht die zweite Schwierigkeit auf.

2. Verwechslung der evangelischen Aufforderung zur Nächstenliebe mit der Gesellschaftsmoral der christlichen Umwelt

Es genügt nicht, das Wohl, das Recht und die Pflicht zu bestimmen. Man muß auch wissen, wie die Liebe bei den Betroffenen die Zwänge und die angeordneten Verhaltensweisen konkret beseelen kann. Das moralische Wohl ergibt sich aus dem Wertesystem. Wenn man den Wert einer Handlung beurteilt, läßt man sie in ein System eintreten. Gut heißt dann, was sich integriert; böse heißt, was sich nicht in das bereits gefügte oder zugelassene Gesamt integrieren läßt. Genau hier

muß man voreilige Identifikationen vermeiden, die fatale Verwechslungen zur Folge haben können: zum Beispiel die evangelische Aufforderung zur Nächstenliebe mit der gesellschaftlichen Moral der Umwelt, auch wenn diese eine christliche ist. Die Moral des Guten vertritt trotz ihrer Transzendenz mit Recht, daß die Ordnung der Werte in der Vernunft begründet sein muß: das heißt in eine allgemeine Ordnung des Universums integriert und auf die wirkliche, soziale und religiöse menschliche Natur abgestützt sein muß. In diesem Sinne muß man anerkennen, daß in Europa die Kirche, Ratgeberin und Hüterin der Sitten, es nicht versäumt hat, zur Verbreitung der kostbaren Werte wie der Würde der menschlichen Person, des Verständnisses für die Ärmsten, der Friedensliebe usw. beizutragen.

Dennoch hat sie nicht immer verstanden, dem Juridismus, dem Moralismus und dem soziologischen Konformismus zu entgehen. Dieser Irrtum ging dann noch weiter, weil man zu den entfernten unschuldigen Völkern unter der Form evangelischer Forderungen das exportierte, was nur sozio-kultureller Niederschlag einer europäischen Umwelt war, als ob die Einzelbestimmungen der gleichen Moralprinzipien immer und überall auf einförmige und univoke Weise formuliert und praktiziert werden müßten. Es versteht sich von selbst, daß zwei Gesellschaften, selbst wenn sie die gleichen Moralprinzipien haben, ihnen verschiedene Anwendungsregeln geben können.

In Israel, schreibt Kwame Nkrumah, «waren die Esel so wichtig, daß Gott es für nötig hielt, die menschlichen Beziehungen durch eine moralische Anordnung zu regeln, die sie ausdrücklich nennt: *«Du sollst nicht begehren den Esel deines Nächsten.»* Wenn Gott uns eine gleichwertige Regel geben wollte, würde er uns sicher verbieten, das Auto unseres Nächsten zu begehren, und nicht seinen Esel. In diesem Fall würde Gott eine neue Moralregel geben, um das unveränderte Moralprinzip zur Anwendung zu bringen, aber in voller Berücksichtigung des modernen Lebens.»⁶

Dieser Mangel an Rücksicht auf die sozio-kulturellen Gegebenheiten der Völker, denen tapfere und hochherzige Missionare die Frohe Botschaft gebracht hatten, diese Verachtung des kulturell Anderen wurde verschlimmert durch die Untreue der Katholiken selber gegenüber dem, was sie öffentlich bekantten; das führt uns zur dritten Schwierigkeit.

3. Die Untreue der Katholiken gegenüber dem Inhalt ihres Glaubens

Hier können zwei Sakramente unser Anliegen veranschaulichen. Im Blick auf die Taufe und die Buße kann man rasch einige Züge hervorheben, die durch die

Entwicklung der christlichen Empfindsamkeit bedingt sind.

Am Ende der großen Geistausgießungen der ersten Tage, von denen die Apostelgeschichte berichtet, hat die christliche Taufe zunächst ihre Anziehungskraft verloren. Das Ideal, das sie ausdrückte, bedeutete wenig, und die Katechumenen verschoben das eigentliche Sakrament sehr gerne auf ihren Lebensabend. Ihr christlicher Personalausweis, der beim Eintritt in das Katechumenat unbeschrieben war, konnte erst im entscheidenden Moment des großen Übergangs, des Todes, endgültig ausgefüllt werden. Das war glücklicherweise nicht bei jedermann der Fall. Das christliche Volk bemühte sich schlecht und recht, den Forderungen einer viel mehr vom Stoizismus als vom Evangelium geprägten Moral zu gehorchen.

Unter diesen Umständen wurde das Sakrament der Buße für begrenzte Fälle vorbehalten. Die Wirklichkeit zeigte aber, daß nicht alle Christen Heilige waren. Sie waren sich dessen auch bewußt. Der stark empfundene Sinn für die Sünde führte dazu, daß man die Fastenregeln und die Wallfahrten an heilige Orte vervielfachte.

Während all dieser Zeit, da das gläubige Volk die lebendigen Quellen der Gnade und des Heiles suchte, mühte sich die Theologie mit unfruchtbaren Theorien über die Beziehungen zwischen der menschlichen Natur, der Gnade und der Sünde ab. Sich als Sünder anerkennen wurde zu einer formalistischen und verkehrten Art, seinen wirklichen moralischen Verantwortlichkeiten auszuweichen. Muß man da nicht von einer Krise sprechen, von einer Krise auf der Ebene dieses höheren moralischen Sinnes, den die Taufe implizierte mit der Forderung der radikalen Änderung, die sie für die Sitten des Neubekehrten zur Folge haben sollte? Dieser Sachverhalt hat sich zweifelsohne wegen der Untreue der Christen selber dem Inhalt ihres Glaubens gegenüber wohl nach und nach ergeben. Ist die gegenwärtige Krise des Sinnes für die Sünde und für das Sakrament der Buße, der Beichte, der Wiederversöhnung – man weiß nämlich nicht mehr sehr genau, wie es zu bezeichnen ist – nicht das Zeichen für eine allgemeine Mittelmäßigkeit, für eine große Verwirrung der Gewissen der einzelnen angesichts der gegenwärtigen Umwälzungen, oder ist sie nur der Ausdruck für das Erfordernis, das Positive der Nächstenliebe und der Bergpredigt (Mt 5,7) neu zu lernen? Und ist vielleicht endlich die Stunde gekommen, daß die christliche Moral westlicher Ausprägung den evangelischen Forderungen neu Gehör schenkt? Denn die evangelischen Forderungen bleiben für jede Gesellschaft immer die entscheidende Zuflucht: «Wenn der Mensch um die Gabe Gottes wüßte» (Joh 4).

II. Afrikanische Anthropologie und christliche Moral

Als am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts das westliche Christentum sein Licht den armen Heiden Afrikas brachte, «die im Schatten des Götzendienstes und in der Dunkelheit der Unwissenheit saßen», waren die drei eben skizzierten Schwierigkeiten bereits eigentliche Krebsgeschwüre in einem altersschwachen Organismus. Nun kann aber nur das Leben das Leben geben, ernähren und erhalten. Gewiß, nach einer angepaßten Theologie gab der sakramentale Ritus der Taufe, wenn er einmal angewandt wurde, den Neubekehrten «automatisch» das göttliche Leben. Die sichtbaren Zeichen dieser radikalen Änderung waren ein weißes Kleid, das für diesen Anlaß zum Preis von tausend Opfern und Ersparnissen zurechtgemacht wurde, und ein neuer Name mit einem «überseeischen» Klang. Die Neuheit dieser völligen Namensumkehr in weißem Gewand ging in Wirklichkeit nicht weiter. Daß Zoumènou nun Sylvain und Yèhinou nun Suzanne hieß, änderte überhaupt nichts, nicht einmal dem Namen nach, weil in diesem besonderen Fall Zoumènou und Sylvain dasselbe bedeuten (der im Wald geborene oder lebene Mensch) und Yèhinou und Suzanne den gleichen Sinn haben. Wo ist in all dem die evangelische Neuheit?

Nehmen wir als Beispiel die Fragen des Taufsakramentes:

Frage: Was wünscht ihr von der Kirche Gottes?

Antwort: Den Glauben.

Frage: Was gewährt euch der Glaube?

Antwort: Das ewige Leben.

Diese letzte Antwort impliziert trotz ihrer einfachen Ausdrucksweise ein ganzes Programm; seine Einheit betont jene des Lebens. Das hier als ewiges qualifizierte Leben ist verheißen, und das Mittel dazu ist der Glaube. Dieser Entwurf ist für den Schwarzafrikaner die Zielsetzung aller Zielsetzungen. Sein Weltbild leitet sich daraus ab, seine sozio-religiösen Institutionen begünstigen dessen Erscheinen, Entwicklung und Erhaltung, sein Wertsystem ist darauf abgestützt⁷.

1. Das Leben im Weltbild des schwarzen Menschen

Ein Weltbild ist ein Denken, das alles in Betracht zieht, das eine Vorstellung von der gesamten Wirklichkeit zu geben sucht. Es ist eine Interpretation der Welt, eine mehr oder weniger ausdrückliche Antwort auf die letzten Fragen, die sich auf den Ursprung und das Ziel des menschlichen Lebens beziehen, selbst wenn diese Antwort eine agnostische Antwort ist (zum Beispiel: man kann über den Ursprung und das Ziel der Welt nichts wissen). Ein Weltbild ist also nicht nur eine

«Darstellung der Welt», wie sie ist; es entwirft das Mögliche innerhalb des Wirklichen; was es begründet, ist ein Selbst, ein individuelles oder kollektives Subjekt. Ein solches «Selbst» aber ist die totale Persönlichkeit. Deshalb umfaßt ein Weltbild die Gesamtheit der Werte, der Vorstellungen und der praktischen Entschiede, durch die sich ein Individuum oder eine Gruppe bestätigt. Es ist jedoch nicht notwendigerweise vollständig bewußt. Aus diesem Grunde erweist es sich letztlich eher als eine Glaubenshaltung denn als ein «Wissen».

Um dem Begriff des Lebens im Weltbild des Volkes der von in Bénin (dem ehemaligen Dahomey) näherzukommen, gehen wir am besten von der folgenden doppelten Beziehung aus:

A. Gbe/Gbeto: Leben-Welt/Mensch

B. Gbeto/Gbedoto: Mensch/Schöpfergott.

Aus diesen zwei Beziehungen gehen alle anderen hervor: Mensch/Ding; Mensch/Geist usw., und dabei stellt man *drei große Konstanten der Existenz* fest:

Gbe: Leben-Welt

Gbeto: Der Mensch

Gbedoto: Gott oder das Prinzip, das die Welt begründet.

Im Menschen rührt sich ein Verlangen zu leben, das aus dem Bewußtsein hervorgeht, das der Mensch von einem unsterblichen und ihm immanenten Prinzip bildet (Se). Es ist ein Verlangen zu leben, und zwar so zu leben, daß man dabei ein Wort verwirklicht, das das Wort des Lebens ist, von dem jeder Mensch in sich ein Rätsel trägt, dessen berechnete Interpretation dem Seher (Fakanto) zusteht. Sobald dieses Wort erklärt ist, muß es in der Zeit des Lebens gelebt werden, und zwar in der abgestuften Form der Dialektik der Lebensteilnahme; innerhalb dieser entdeckt der Mensch ohne Unterlaß, daß sein wirkliches Leben jenseits des Todes beginnt, in der Erfüllung mit der Quelle des Lebens, das heißt mit Gott.

Das menschliche Leben als beseelender und beseelender Hauch erscheint den Fon wie eine Verheißung von Fülle, die im Rahmen der Existenz auf Gott hin zunehmend eingelöst wird, weil die Fon in Gott das Prinzip sehen, das «Welt-Leben» begründet. Um diese Gesamtsicht in einer eingehenden Darstellung zu erklären, können alle sozialen Institutionen ihren Beitrag leisten. Wir beschränken uns hier auf den «Vodun», das heißt die Religion.

2. Der «Vodun»

Der «Vodun» ist zunächst das Bénin-Wort, um die Religion zu bezeichnen. Die Religion, das heißt das reli-

giöse Verhalten der Fon, wie es sich beobachten läßt, ist der Versuch einer Antwort auf die letzten Fragen des Lebens und der Existenz. Das ist eine Sprache im anthropologischen Sinn des Wortes, das heißt der «Vodun» bietet sich als ein sozio-kulturelles System an, das sich als umfassend versteht. Die letzte Bedeutung des Phänomens «Vodun» ist das Leben auf der Suche nach der Lebensfülle. Der «Vodunsi» (der Gläubige des «Vodun») ist einem integrierten Weltbild ganz und gar verpflichtet. Dieses Weltbild ist beherrscht einerseits von der uns immanenten Transzendenz in der Gestalt des «Se» und andererseits von der Aufforderung des Lebens zum Leben. Auf diese Integration und auf diese dynamische und vitale Expansion verzichten, hieße zu leben verzichten. Nun weist der Fon wie jeder Mensch diesen Gedanken instinktiv zurück. Der Fon ist dem Leben so verbunden, daß «leben» in seiner Sprache «das Leben essen» heißt. Wenn ihm ein glückliches Ereignis widerfährt, sagt er, daß er das Leben ißt. Das bedeutet, daß alles, was zum Werden, zur Entwicklung und zur Erhaltung des Lebens beiträgt, ein «Lebensverzehr» ist. Kurz gesagt, der Mensch verlangt das Leben; er nimmt es in sich selbst wahr in der Immanenz des Geretteten, der ihn bewohnt, und er setzt alles daran, seine Ganzheit in dem zu erreichen, der per definitionem als Quelle jeden Lebens wahrgenommen wird. Deshalb verlangen auch unsere Logik und unsere «Sozio-Logik», daß diese Bewegung zum Leben hin von unserem Wertesystem bis in seine kleinsten Einzelbestimmungen hinein breit unterstützt wird.

3. Das Leben und die herkömmlichen Regeln

Die Moralregeln bestimmen die Werte, die zu achten, zu entwickeln und zu pflegen sind. Die moralischen Werte zeichnen sich nun durch drei grundlegende Merkmale aus: ihre *Transzendenz*, ihre *Immanenz* und ihre *Hierarchie*. Der Wert ist von seinem Wesen her etwas, was die Ordnung der einfachen Tatsachen übersteigt, und zwar in dem Sinn, daß man ihn nicht erreichen kann, indem man von den Tatsachen ausgeht und stetig fortschreitet. Alle Elemente des moralischen Bewußtseins implizieren ein Überschreiten der natürlichen Bestrebungen, der spontanen Empfindsamkeit und der einfachen Urteile über Wirklichkeit. Auch wenn die Naturordnung die Ordnung der moralischen Werte vorbereitet und ankündigt, besteht zwischen den beiden doch eine Diskontinuität. Dennoch heißen die Werte immanent, obwohl sie transzendent sind, weil sie den Erfordernissen des Gewissens, einem Streben unseres Geistes entsprechen; deshalb können

sie Objekt von Liebe, Enthusiasmus und Hingabe sein. Aber ein isolierter Wert hat keinen großen Wert. Die Werte bauen sich in einem geordneten und zusammenhängenden System, in einem «Wertmaßstab» stufenweise auf. Diese Hierarchie ist auf zwei Seiten hin ausgerichtet, in einem positiven und in einem negativen Sinn, so wie das Falsche dem Wahren, das Schöne dem Häßlichen und das Gute dem Bösen entgegengesetzt ist. Zwischen den beiden Polen gibt es einen Prozeß negativer und positiver Steigerung in der Art, daß ein moralischer Akt mehr oder weniger verdienstvoll, ein Fehler mehr oder weniger schwerwiegend ist. Die Gebote und Verbote der herkömmlichen Regeln entsprechen diesen drei Kriterien. Die Besonderheit unseres Kontextes ist, daß alles auf dem Begriffspaar Leben–Tod und nicht auf dem Begriffspaar Sein–Nichts beruht. Alles, was das Werden, die Entwicklung und die Fruchtbarkeit des Lebens fördert, gehört zur Kategorie des Guten, während für verboten (Gbesu) all das erklärt wird, was das Leben beeinträchtigt. Auf dieser Grundlage beruhen die Einzelbestimmungen aller Art. Wenn man verbietet, von diesem oder jenem Erzeugnis (diesem Tier, diesem Fisch, diesem Gemüse usw.) zu essen, dann geschieht dies letztlich wegen des Lebensschutzes, den diese Enthaltensamkeit zur Folge hat. Die sexuellen Verbote gehören der gleichen Ordnung an. Die Reinigungsgebote, die den Wöchnerinnen und jenen, die mit den Toten in Berührung kamen, auferlegt sind, haben keinen anderen Zweck. Denn alles hängt mit der Tatsache zusammen, daß das Leben und die Sorge um das Leben jedes menschliche Handeln durchdringt. Das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche werden im Zusammenhang mit dem Leben definiert. Das also ist unsere Logik, eine Logik für das Leben, die eine Moral des gleichen Typus verlangt. Diese Aufforderung des Lebens zum Leben beruft sich

auf die Botschaft der Bergpredigt, auf jene von Liebe–Agape.

Liebe und Straffolge, Leben und Verbot

Die Konflikte zwischen den Befehlen einer gewissen christlichen Moral erscheinen uns jetzt viel tiefer als anfangs. Und zwar viel weniger auf der Ebene der nach außen erscheinenden besonderen Institutionen als vielmehr an der Quelle der Prinzipien selbst. Die für diese Not kennzeichnenden Gegensätze können so ausgedrückt werden: Liebe–Straffolge, Leben–Verbot.

In dem Maße, wie das von Christus verkündete Gesetz der Liebe und des Lebens zu einem Gesetzbuch des «Tun und Nicht-Tun» im Rahmen einer gegebenen Gesellschaft wird, versteht man, daß dieses Gesetzbuch nicht allen sozio-kulturellen Kontexten angemessen entsprechen kann. Wenn man darin übereinstimmt, daß die Liebe im christlichen Sinn und das Leben im Sinn der eben dargestellten afrikanischen Weltanschauung Güter erster Ordnung sind, wird man verstehen, daß diese beiden Wirklichkeiten als gemeinsame Grundlage für die besonderen Bestimmungen dienen können, ohne daß sich daraus zwei Moralen ergeben. Denn eine Gesellschaft ändert ihre Moral nicht, wenn sie nur die «Gesetze» ändert. Wenn sich die Moral ändern soll, müssen sich die Prinzipien ändern. Die evangelischen Aufforderungen zur Liebe und zum Leben treffen zutiefst auch das Streben aller Völker und besonders den schwarzen Menschen, der auf der Suche nach brüderlicher Gemeinschaft und nach «gemeinsam im Frieden leben» ist.

Ist die Stunde gekommen, um neu auf das Leben hören zu lernen, um es besser zu lieben in den Regeln und durch die Regeln hindurch, die ihm dienen müssen?

JACOB MEDÉWALÉ AGOSSOU

1939 in Hondji (Porto-Novo, Dahomey) geboren, Priester der Kongregation Jesu und Mariae (Eudist). Er studierte am Institut Catholique und an der École Pratique des Hautes Études (4. Abteilung) zu Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Soziologie, promovierte in Theologie mit der Dissertation: Gbeto et Gbedoto. L'homme et le Dieu créateur selon la mentalité des Sud-Dahoméens (Beauchesne, Paris 1972). Er doziert Religionsanthropologie und Ursprünge des Christentums am Priesterseminar zu Anyama sowie ethno-soziologische Methodologie am I.S.C.R. (Höheres Institut für religiöse Kultur). Am Kolloquium über die religiöse Sprache in Schwarzafrika in Arbrelles (Frankreich) referierte er über die Namen des höchsten Seins bei den Fon von Dahomey; am Kolloquium über Schwarze Zivilisation und christliche Kirche vom 27. Mai bis 1. Juni 1974 referierte er über afrikanische Realitäten und das Problem des epistemologischen Bruches. Anschrift: B.P. 8022, Abidjan, Côte d'Ivoire.

¹ Kwame Nkrumah, *Conscientism* (PANAF, London).

² Jacob Agossou, *Voies africaines de la Théologie; Vie Eudiste* 1, Nr. 5 (Dezember 1972).

³ Isidore de Souza, *Pouvons-nous rester Africains et Chrétiens*: TELEMA Dezember 4, 1975.

⁴ Kwame Nkrumah (*Présence Africaine*, Paris 1975).

⁵ Jean L'Hour, *La morale de l'Alliance*.

⁶ Kwame Nkrumah ebd.

⁷ Jacob Agossou, *Gbeto et Gbedoto* (Beauchesne, Paris 1972).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel