

René Luneau

Das Jenseits in den afrikanischen Traditionen

Wenn man bedenkt, daß es im heutigen Afrika mehr als tausend verschieden große Volksgruppen gibt, die über einen Kontinent verteilt sind, der dreimal größer ist als Europa, und daß sie sich durch Tradition und Lebensgewohnheiten unterscheiden (die Welt eines Waldbewohners ist anders als die des Savannenbauern, und das Leben eines Hirten gleicht keinem von beiden), und wenn man an die Entwicklung denkt, der sie, ob sie wollen oder nicht, zustimmen müssen, dann wird man ohne weiteres verstehen, daß nachfolgende Ausführungen nicht in gleicher Weise für die Gesamtheit des Kontinents gelten können und daß sie das, was wir Jenseits nennen, nur am Beispiel der Art und Weise, in der sich einige afrikanische Volksgruppen – die unter vielen möglichen anderen gewählt wurden – dieses vorstellen, andeuten können. Im Rahmen dieser kurzen Betrachtung können die Hauptlinien des afrikanischen Denkens in bezug auf das Jenseits nur in großen Linien gezeichnet werden, wobei, mangels Raum, darauf verzichtet werden muß, diese durch ein häufiges Zurückgreifen auf Beobachtungen zu beleben¹.

Gleich zu Anfang sei darauf hingewiesen, daß das Jenseits, von dem hier die Rede ist, nicht mit unserem Begriff «Himmel» übereinstimmt: die Entsprechung, die uns durch die christliche Tradition geläufig geworden ist, ist hier ohne Gegenstand. Nicht daß man über den Himmel nichts wüßte und ihm kein Gewicht beimessen würde. In einer Vielzahl von Mythen ist dies der Ort, an den sich Gott, von dem mühsamen Umgehen mit den Menschen müde geworden, schließlich zurückzieht². Außerdem kommt es, z.B. bei den Dalgaleaten des Tschad, vor, daß die Sprache Gott und den Himmel gleichwertig nennt, als würde die sinnhafte Erfahrung dieses Himmelsgewölbes, dessen Ausdehnung grenzenlos und dessen Mittelpunkt nirgendwo ist, und der, wo man sich auch befindet, immer einen Horizont bietet und in dessen Mittelpunkt man immer selber zu stehen scheint, diese andere Erfahrung einer Gegenwärtigkeit symbolisieren, die den Menschen umfängt und über ihn hinausgeht, die ihm den Regen, das Leben und den Tod «gibt» (J. Fédry). Der Himmel fehlt also nicht in der religiösen Erfahrung: da er unerreichbar ist, ist er das greifbare Zeichen der göttlichen Transzendenz. Zwar verband nach

einem Mythos aus Dagba (Zentralafrika) ein sehr langes «Seil» anfänglich Himmel und Erde miteinander. Nach dem Fehltritt der ersten Erdenbewohner jedoch hat Gott das Seil weggenommen (es ist «die Milchstraße, die man sieht, wenn der Himmel klar ist»). Er hat sich von den Menschen entfernt, und die Toten gehen nicht in den Himmel!

Weshalb sollten sie im übrigen auch in den Himmel gehen? Die Vorstellung der christlichen Tradition, die den Himmel und die Gegenwart Gottes als Krönung eines an sein Ziel gelangten christlichen Lebens sieht, hat hier keinen Sinn, da den Alten nie offenbart worden ist, wohin die Toten gehen. Während sie sich nur auf ihre Weisheit stützen, spüren sie gewiß auch die fundamentale Frage, die der Tod stellt, und die Furcht, die er einflößt. Aber sie sind sich dessen bewußt, daß der Tod unlösbar mit dem Leben verbunden ist, daß er das verborgene Antlitz seines Geheimnisses ist. Und wenn der Tod ihnen auch in mancher Hinsicht als ein Bruch oder eine Diskontinuität erscheint, so überlassen sie sich doch nicht der Trauer, denn für sie ist das Sterben-Lernen, das eng mit der Entwicklung des Menschen verbunden ist, von grundlegender Bedeutung. Man muß seine Kindheit sterben lassen, um ein Mann zu werden, man muß die Zeit des Erwachsenseins sterben lassen, um Zugang zu den Privilegien des hohen Alters zu erlangen, und die Welt der Ahnen muß man verlassen, um in diejenige der Vorfahren einzutreten. Leben bedeutet notwendigerweise An-ders-Schwelle-Stehen und Weggehen, und was gibt es wichtigeres als das Leben?

Kann man aber vernünftigerweise von den Toten sagen, daß sie leben? «So wie ein gefüllter Krug beim Zerbrechen das Wasser zerfließen läßt, so zerfließt das Leben eines sterbenden Menschen», heißt es in Zaïre³. Dieser «Krug, der zerbricht», ruft bei Beerdigungsritualen häufig Verhaltensweisen hervor, die mit Macht diese Erfahrung des Bruchs, der sich mit dem Tod verbindet, zum Ausdruck bringen. Deshalb wird der Stiel von der Hacke des Bauern aus Bambara (Mali) abgetrennt, bevor man sie begräbt, und ihn selbst bekleidet man mit all seinen Kleidern, indem man sie ihm links anzieht, den Gurt auf dem Rücken gebunden, und man zerbricht die kleine Kürbisflasche, nachdem man das in ihr enthaltene Wasser über die Ränder des Grabes gegossen hat, usw.⁴. Anderswo räumt man das Haus desjenigen, der soeben gestorben ist, und wenn er das Oberhaupt des Dorfes war, so verlassen alle Einwohner das Dorf⁵. Gewiß weiß man überall in Afrika, daß der Tod ein Teil der gemeinsamen Beschaffenheit ausmacht («der Tod ist mit dem Tag der Geburt verbunden», sagt ein Sprichwort aus Fon [Bénin]), aber man sucht nicht nach Erklärungen dafür, warum er *hier* und

jetzt auftaucht: der Tod versetzt nicht in Erstaunen, dieser Tod versetzt in Entrüstung. Von daher wird man immer versuchen, die wirklichen Gründe – und nicht nur die biologischen – für sein Kommen aufzudecken, selbst wenn Gott schließlich für alles haftet. Es ist nicht nur der Tod der alten Menschen, satt an Tagen, der nicht in Erstaunen versetzt. Von daher sind jene ausgedehnten Wahrsagungssitzungen zu verstehen oder die eigenartige Gewohnheit, den «Toten zu befragen», die zwischen Casamance und Angola weit verbreitet ist und darin besteht, daß der Verstorbene angeblich den Trägern seiner Bahre vollkommen kodifizierte Bewegungen einprägt, aus denen man die bejahenden oder verneinenden Antworten erkennen wird, die er auf die ihm gestellten Fragen gibt: ob sein Tod nur von Gott gewollt war, oder ob er die gerechte Strafe für einen begangenen Fehler ist oder das Ergebnis einer Rache oder das Werk eines Zauberers?⁶ Der Tod ist von soviel Ängsten begleitet, daß man ihm gewissermaßen die bösen Geister austreiben muß: das wird in dem Augenblick der Fall sein, in dem man weiß, warum dieser Mensch gestorben ist. Außerdem wird alles getan, um ihn fernzuhalten: Sprechverbot⁷, Trauerrituale, in denen der Ehegatte gezwungen wird, mehrere Monate hindurch abseits der Dorfgemeinschaft zu leben, oder Reinigungsverfahren, denen sich diejenigen unterziehen müssen, die mithalfen, die Grube auszuheben, und die an der Bestattung teilnahmen, und weiterhin Gebete und Riten, die den Verstorbenen zum Gegenstand haben, damit er sich nun von den Menschen seines Hauses entfernen möge und aufhört, sie zu quälen: überall oder fast überall im schwarzen Afrika findet man Gebräuche entsprechend der unendlichen Vielfalt der lokalen Traditionen. So werden der Ernst des Todes oder die Schmerzen, die er verursacht, nicht mit schönen Redensarten abgetan: er zerreißt und gewährt keinen Pardon: «Es gibt keine Opfer für den Tod.»⁸

Andererseits – und das ist das Paradoxe daran – vollzieht der Tod, obwohl er Gewalt und Bruch bedeutet, doch keine radikale Diskontinuität zwischen dem, was zu Ende geht und dem, was entsteht. Das wird bereits auf sprachlicher Ebene spürbar. Nach alter Tradition kündigt man in Bénin den Tod des Königs mit der Mitteilung an, «er sei nach Alada gegangen», der Quelle seines Königstums, zu der er heimkehrt, «um den ihm gebührenden Platz in der Mitte der Seinen einzunehmen». In gleicher Weise sagt man, daß der Wahrsager auf dem Weg nach Ifé ist («er ist nach Ifé gegangen»), der religiösen Hauptstadt der Wahrsagung durch den Fa⁹. Man leugnet nicht die Brutalität des plötzlichen Ereignisses, aber man sieht es eingebunden in eine jahrhundertealte Tradition. Diese Überzeugung er-

klärt auch gewisse Verhaltensweisen, die zunächst überraschen. So geschieht es nicht selten, daß der Verstorbene während seiner Beerdigung von denjenigen, die ihm die letzte Ehre erweisen, eine Hose, einen Kamm und Kleingeld ausgehändigt bekommt: Geschenke, die er denjenigen übergeben soll, die vor ihm gestorben sind und zu denen er nun hingeht. Die verbale Überlieferung spricht übrigens manchmal vom «unterirdischen» Aufenthaltsort der Toten, wenn er nicht weit von der gewohnten Umgebung hinter den Hügeln vermutet wird. Das Dorf, von dem dann die Rede ist, ist denjenigen, die wir kennen, oft sehr ähnlich, und wenn man manchen Mythen Glauben schenken will, so haben Reisende es auch gelegentlich erreicht, so wie jene Bauern aus Bobo (Obervolta), die, da sie keine Hoffnung mehr hatten, Honig auf dem Markt zu finden, hörten, «daß nur der Markt der Verstorbenen noch welchen führe. Die armen Leute zögerten nicht lange, sondern machten sich auf den Weg nach Hökani – was soviel bedeutet wie Jenseits»¹⁰. Und wer hörte nie von jenem Verstorbenen, der bereits seit mehreren Jahren tot ist und dem «man» eines Tages in einem fernen Dorf, in das nie jemand gegangen ist, aber dessen Namen man kennt, begegnete?

Diese Wahrnehmung der Kontinuität zwischen dem Hier-auf-Erden und dem Jenseits beschränkt sich nicht nur auf Anekdoten. In einem sehr schönen Beerdigungslied aus Fon (Bénin) heißt es über den Toten: «Er selber ist durch den Spiegel gegangen. Für ihn wird nichts mehr in der Finsternis sein.» Wenn auch das Bild des «Spiegels» sehr schön ist, so muß hier doch der Gedanke der «Möglichkeit» der «Durchquerung» festgehalten werden. Die ganze afrikanische Tradition bringt zum Ausdruck, daß der Tod eine Schwelle ist, die zu einer neuen «Geburt» führt, und daß man diese wie die Zeit einer fortgesetzten Initiation leben solle. Auch hier können die Verhaltensweisen aufschlußreich sein. So ist es bei den Batawa in Zaïre Sitte, daß der Mann im Todeskampf und sterbend an eine Frau gelehnt ist, die mit weit geöffneten Beinen auf ihren Fersen hockt, so als solle er sie erneut schwängern¹¹. Bei den Sar des Tschad greift man während der Totenfeier auf Rhythmen zurück, die bestimmten Initiationstänzen eigen sind (*nganjang*). Das Auflebenlassen der Njanjang-Rhythmen frischt nicht nur die Erinnerung an ein Geschehnis der Vergangenheit auf, sondern es offenbart den Sinn sowohl der Einführung in das Leben als auch den des gegenwärtig erlebten Todes, der nicht als das einzigartige und individuelle Ereignis des Lebensendes verstanden wird, sondern als ein Ereignis von gesellschaftlicher Bedeutung, das in einer neuen Phase das Leben eines Eingeweihten gleichzeitig in das Leben und in die Gemeinschaft der

Fortgegangenen integriert¹². Übrigens gibt es in der Sär-Sprache «kein Gegensatzpaar Tod/Leben. Das Leben ist das alles Umschließende, das nicht erwähnt zu werden braucht. Yó (der Tod) integriert sich in das Leben, in die umfassende Erfahrung des Lebens der Gruppe, die über das «Sterben» des Einzelnen hinausgeht.»¹³ So gesehen schreitet der Mensch von Schwelle zu Schwelle, von Neubeginn zu Neubeginn sein Leben lang. Der physische Tod ist nur eine Schwelle unter anderen: sie führt zur Welt der «Vorfahren».

Das Empfinden einer Kontinuität zwischen dieser Welt und dem Jenseits ist so intensiv, daß diese schließlich wie die Vorder- und Rückseite einer selben Wirklichkeit erscheinen. Die Bazela in Zaire kennen drei gesellschaftliche Integrationsstufen: die Kindheit (*bwána*), das Erwachsenenalter (*butamè*) und das Alter (*bukùlù*). Vielleicht stellen sie nur das geschwächte Abbild der ursprünglichen Ordnung dar, die in der anderen Welt herrscht und die beinhaltet, daß man, um den Status «eines Vorfahren» zu erlangen, ebenfalls drei Stufen erklimmen muß, die jeweils einem Ereignis in den Beisetzungsfeiern entsprechen und sich über ein ganzes Jahr erstrecken: *bumufwê*: die Person ist soeben gestorben, er ist über die Schwelle gegangen; *bumufû*: dies ist die Zeit der Ungewißheit, ob diejenigen, die er soeben verließ, ihn für würdig halten werden, die Würde eines Ahnen zu tragen oder ob sie ihn verwerfen und ihn der Unglücke und der unheilvollen Vorahnungen beschuldigen werden, die auf sein Ableben folgten; *busyèkùlù*: durch die Wirkung eines spezifischen Rituals, *muumbu* genannt (wörtlich = «die Ankunft des Verstorbenen begrüßen»), wird der Verschiedene für würdig erkannt, Ahne genannt zu werden, und so wird er zum Gegenstand der Verehrung durch die Seinen. Von da an wird man Ausschau halten nach den Zeichen seiner Rückkehr in einem der Kinder, die danach geboren werden.

Das ist aber noch nicht alles. Die Ahnen selbst, die aufgrund von Kriterien, die in Wirklichkeit die Wertungen und Praktiken sind, in denen sich die Gruppe wiedererkennt, auserkoren wurden, gehorchen einer Hierarchie, die derjenigen unserer Welt ganz und gar vergleichbar ist. An erster Stelle treten diejenigen Ahnen, die die Gründer sind, die Erstgeborenen der Volksgruppe (*inkolwe*). Dann folgen die anonymen Ahnen, also diejenigen, deren Namen in der Abfolge der Generationen vergessen worden sind, die («früheren Söhne» (*basyèkùlù*). Schließlich kommen diejenigen, die man mit Namen nennt, die nahen Vorfahren, «unsere Väter» (*batatà betu*), «unsere Großväter» (*banakambò bètu*), mit denen man tatsächlich die Beziehung zu den Ahnen empfindet. So stellt sich im Jenseits die Abfolge der Linien wieder her, so als wäre es

Aufgabe eines jeden Ahnen, den Platz einzunehmen, den er zu Lebzeiten hatte.

Was für die Bazela¹⁴ gilt, gilt *mutatis mutandis* ebenso für eine große Anzahl von afrikanischen Volksgruppen, selbst dann, wenn die Anwesenheit der Toten im täglichen Leben gelegentlich die Grenzen eines offiziell anerkannten Ahnenkultes weit übersteigt.

Es wäre ein Irrtum, in diesen weisen Konstruktionen, die die kollektive Mentalität hervorgebracht hat, das einzige Ergebnis einer Vorstellungswelt zu sehen, die mit der Wirklichkeit des Lebens nicht viel gemein hat. Die Toten sind nicht nur die Hüter des Gedächtnisses, sie sind häufig auch die Hüter der Häuser. So befindet sich bei den Fon des Bénin unter den Hütten, die zu einer häuslichen Gemeinschaft gehören, diejenige der *asānyì*, «der in der Erde eingepflockter Metallgegenstände, die die Verstorbenen darstellen»¹⁵. Denn, so führt R.M. Segbenou aus, «jeder Verstorbene, dessen Beerdigungsritual beendet ist, besitzt einen *asānyì*, den man im allgemeinen für den Verstorbenen selbst hält. Häufig liegt die *ājálásá*, eine Versammlungsstätte für die privilegierten Mitglieder (der Großfamilie), gegenüber der Hütte der *asānyì*. Das nahe Beieinanderliegen dieser beiden Hütten soll die Verbindung zwischen Lebenden und Toten zum Ausdruck bringen. Man versammelt sich *angesichts* der Ahnen, oder noch besser: *mit* ihnen. Außerdem verzichtet man nicht darauf, ihnen gelegentlich durch die Vermittlung des *fâ* (Wahrsageorakel) das Wort zu erteilen»¹⁶. Von daher ist die Äußerung R. Bastides zu verstehen, als er derzeit folgendes schrieb: «Die afrikanischen Zivilisationen sind symbiotische Zivilisationen, in denen die Toten und die Lebenden eine einzige Gemeinschaft bilden, was um so leichter fällt, da der Tod nur den Übergang zu einem höheren Status bedeutet»¹⁷. An dieser Stelle müßten die *Träume* erwähnt werden, durch die die Toten die Erde besuchen und ihren Willen kundtun, nach dem Beispiel jener Notablen vom Stamme der Tetela (Zaire), von denen es heißt, daß sie sich vor der Entscheidung in einer wichtigen Rechtsangelegenheit zurückzogen, um zu träumen: die Ahnen kamen dann zu ihnen, um ihnen mitzuteilen, wer Recht und wer Unrecht hätte.»¹⁸ Zu unterstreichen ist auch die Bedeutung der *Trance*, während der der Vorfahre augenblicklich von demjenigen, den er auserwählt hat, Besitz ergreifen und seinen Wunsch durch dessen Vermittlung äußern kann¹⁹.

In Afrika sind die Toten zu wichtig, um der Vergessenheit anheimzufallen, und wenn es auch stimmt, daß die Einführung das Leben betrifft, so muß man doch erkennen, daß sie in mancher Hinsicht lebendiger sind als die Lebenden selbst. Sie sind auch noch gar nicht alle ans Ziel ihrer Bestimmung angelangt. Gewisse

Volksgruppen (z.B. die Tetela in Zaïre) lieben die Vorstellung, daß der Ahne im Kind wiederkommen kann. Dies geschieht nach komplexen Regeln, in die gleichzeitig die Unterschiedlichkeit der geistigen Grundlagen, die die tiefe Persönlichkeit eines Wesens bedingen, hineinspielen (das Kind wird einige davon erhalten und so die Identifikation zwischen seinem Ahnen und ihm belegen) und außerdem der Wechsel der Generationen. So wird der Kreis wieder geschlossen. Das Kind fängt ein neues Menschenleben an, und das Leben nimmt seinen Lauf.

Wozu diese weise und peinlich genaue Darstellung, in der der Tod niemals das letzte Wort hat? Am Schluß dieser zu flüchtigen Skizze könnten einige Gründe genannt werden.

Der individuelle Tod kann nicht ignoriert werden – man kann nichts gegen ihn tun –, er scheint jedoch machtlos der Gemeinschaft gegenüber, die ihren Weg von Generation zu Generation verfolgt.

Denn, wenn die Gemeinschaft Bestand hat, so nicht nur wegen der Kinder, die sie hervorbringt (das Kind bedeutet ihren größten Sieg über den Tod), sondern weil sie sich einer gewissen Anzahl von Normen und Wertmaßstäben unterwirft, die sie als unantastbar erkannt hat. Wären sie der gegenwärtigen Welt unterworfen, sie würden bald zunichte werden und mit ihnen die Gruppe, deren tiefe Identität sie gewährleistet. Der Maßstabkatalog muß also notwendigerweise an *anderer Stelle* verankert werden, und es ist die Funktion der Ahnen, ihn zu sichern. Auch impliziert der Stand der Ahnen «einen gewissen Grad an Kenntnis und Weisheit..., eine gewisse Funktion der Überwachung..., der Kontrolle ... und des Urteils»...²⁰ Niemand hat das Recht, den von ihm vorgezeichneten Weg zu verlassen. Wer dieses wagte, würde schmerzlich zur Wirklichkeit zurückgerufen, und das Unglück würde ihn alsbald ereilen.

Darüber hinaus, und das ist eine der grundlegenden Wahrnehmungen der afrikanischen Denkweise, ist nichts mit dem *Leben* vergleichbar. Und wenn es auch paradox klingen mag: um seinen Preis zu ermessen, muß man die Erfahrung des «Todes» gemacht haben und wissen, daß das Leben sich in einem ständigen Überschreiten offenbart. Durch die Initiation zum Erwachsenenalter vorzustoßen, bedeutet unausweichlich dem Tod begegnet zu sein und ihn überwunden zu haben. Im Rahmen einer solchen Dynamik des Lebens ist dieser unaufhörliche *Nahrungsaustausch* zwischen Lebenden und Toten zu verstehen. Die Toten nähren die Lebenden: sie befinden sich an der Quelle der Ergiebigkeit des Ackers und der Fruchtbarkeit der Frauen; die Lebenden nähren die Toten durch die Huldigung im Trinkgelage oder im Opferverfahren: «Die

Nahrung, schreibt M. Fournier, ist aus Erfahrung das, was gleichzeitig unsere Erhaltung und unsere Zerbrechlichkeit darstellt. Wenn sie das Leben erhält, so ist sie alles in einem auch das Zeichen unseres Todes. Mit dem Nahrungsangebot an die Toten will man ganz einfach andeuten, daß sie leben und daß man sie nicht *hungern* und *dursten* lassen soll, sprich vergessen und verlassen.»²¹ Faktisch heißt das, daß, wenn die Gemeinschaft jenseits des Todes erscheint, man eines jeden Ahnen gedenken muß, damit er überleben kann und daß sein Name im Verlaufe von Opferhandlungen beschworen wird. Was gibt es über das Los desjenigen, dessen niemand sich erinnert und dessen Namen verlorengegangen ist, zu sagen? In Fon kennt man nur einen einzigen Ausdruck für «sein» und «sich nennen». Von daher ist die Notwendigkeit eines Nachkommen, der einen überlebt und der von Zeit zu Zeit im Verlaufe der jährlichen Opferfeiern seinen Namen beschwört, zu verstehen.

Schließlich wäre der Gedankengang eine längere Entfaltung wert, denn es geschieht immer aus Bequemlichkeit, wenn von *dem* Leben und *dem* Tod gesprochen wird. In Afrika lebt man nicht. Man ist mehr oder weniger lebendig. Im gleichen Sinne sollte man von Tod in der *Mehrzahl* sprechen. Der Augenblick des Todes ist nur die wahrnehmbare Schwelle einer langsamen Entwicklung, die lange vorher eingesetzt hat und die weitergehen wird bis zu dem Augenblick, in dem alles aus dem Gedächtnis geschwunden sein wird: der letzte Atemzug, die langsame Auflösung der geistigen Tätigkeit, der Zugang zu einem neuen Status, der durch die Trauerrituale ermöglicht wird, Opferhandlungen für die Ahnen und dann das langsame Abgleiten in die Anonymität, weil sich die Generationen entfernen. Der Tod gehorcht nicht einem Namen, ebensowenig wie das Leben, dessen Gegenpol er ist.

Man wird leicht verstehen, daß die christliche Predigt angesichts dieses Jenseits und dieser Beziehung zu den Toten zunächst völlig fremd geklungen hat. Das geschieht im übrigen nicht zum ersten Mal: Unsere eigenen ländlichen Traditionen in Zusammenhang mit den Toten sind häufig sehr lebendig geblieben, und zwar bis in die letzten Jahrzehnte. Im Gegensatz zu dem, was in der Kirche gelehrt wurde, «verging einige Zeit, bis die Toten endgültig gestorben waren. Monate hindurch, wenn nicht jahrelang kehrten sie in die Orte und Häuser, in denen sie gewohnt hatten, zurück, oder zumindest rechnete man mit dieser Möglichkeit. Man mußte auf sie Rücksicht nehmen, sie fernhalten, ohne sie zu verletzen, und ihr Leben außerhalb des Grabes erleichtern. Die Kirche hat diesen Glauben an ein irdisches Überleben von mehr oder weniger vorläufigem Charakter unermüdlich bekämpft.»²² Tatsa-

che ist, daß es noch kein Jahrhundert her ist, daß man in vielen Gegenden Frankreichs glaubte, daß die Toten in der Nacht vom 1. auf den 2. November ihre Verwandten besuchen kämen, und man ließ für sie ein brennendes Holzschicht im Kamin liegen (denn die Toten frieren immer!). Die afrikanischen Bauern unserer

Zeit haben andere Bräuche, die ebenso ehrwürdig sind. Alles führt zu dem Glauben, daß ihre Vorfahren nicht gewillt sind, ihre Träume zu verlassen, und daß sie sich noch lange Zeit hindurch ihrem Willen werden unterwerfen müssen.

¹ Vgl. L.V. Thomas, *Cinq essais sur la mort négro-africaine* (Philosophische Fakultät Dakar, 1965); *Anthropologie de la mort* (Payot, Paris 1966). Für eine erste Einführung möge man sich halten an L.V. Thomas und R. Luneau, *La terre africaine et ses religions* (Larousse, Paris 1975). Vgl. «Les vivants et les morts», 93–106; «La mort et les rites funéraires», 246–263.

² Vgl. L.V. Thomas und R. Luneau, *Les sages dépossédés* (R. Lafont, Paris 1977) 147–156.

³ A. Boulanger, *Recherches sur la société et la religion Zela* (Diplôme E.P.H.E., 5. section, 1977) 175.

⁴ Vgl. R. Luneau, *Les Chemins de la Noce. Le mariage et la femme dans la société rurale au Mali* (Serv. Reprod. Thèses, Lille 1975) 230–234.

⁵ Dies ist der Fall in bestimmten Volksgruppen in Zentralafrika.

⁶ L.V. Thomas veröffentlichte den Text einer solchen Befragung in: L.V. Thomas und R. Luneau, *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrées* (Fayard-Denoël, Paris 1969) 233–241.

⁷ G. Guedou, *La mort chez les Fon, mythe et langage: Afrique et Langage*, 1. Halbjahr 1975, 41–56.

⁸ P. Saulnier, *Noms de naissance, Conception du monde et systèmes de valeurs chez les Gun du Bénin* (Diplôme de E.H.E.S.S., Paris 1976) 167.

⁹ Vgl. G. Guedou, aaO. 42–43.

¹⁰ Vgl. F.J. Nicolas, *Les notions d'âme et de divinité en Afrique Occidentale* (Anthropos 1956) 162.

¹¹ Vgl. J. Boulanger, *Les âges de la vie chez la femme Tabwa (Zaire)* (Theologische Magisterarbeit, Institut Catholique de Paris 1977).

¹² M. Fournier, *Rituels funéraires SAR*, in: *Afrique et Parole* Nr. 37–38, Juli 1972, 24.

¹³ M. Fournier, aaO. 12.

¹⁴ Wir entnehmen die Elemente dieser Analyse der Studie von A. Boulanger: vgl. oben Anm. 3.

¹⁵ Segbenou R. Mawunyo, Gbeto, *Proposition pour une anthropologie africaine* (Lyon III, 1976) 89.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ R. Bastide, *Religions africaines et structures de civilisation: Présence Africaine*, Nr. 66, 2. Trim. 1968, 103.

¹⁸ P. Erny, *Sur les sentiers de l'université* (Autobiographien von Studenten aus Zaire, *La Pensée Universelle*, Paris 1977) 286.

¹⁹ Vgl. M.C. und E. Ortigues, *Œdipe Africain* (Plon Paris 1966).

²⁰ Vgl. A. Boulanger, aaO. 212.

²¹ Vgl. M. Fournier, aaO. 33.

²² Vgl. J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* (Hachette, Paris 1977) 28.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

RENÉ LUNEAU

1932 zu Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner, Lektor der Theologie, Absolvent der Ecole pratique des hautes études (Paris), Dr. phil., Ingenieur am Centre National de la Recherche scientifique (C.N.R.S.) und Lehrbeauftragter am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Theses über die Ehe und die Stellung der Frau in der Landbevölkerung von Mali; mehrere Werke über die traditionellen Religionen im schwarzen Afrika in Zusammenarbeit mit L.V. Thomas, Professor an der Sorbonne. Zusammen mit C. Geffré gestaltete er das CONCILIUM-Heft, das der Zukunft der Kirchen Afrikas gewidmet war (Nr. 126) (Jg. 1976, H. 6). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.