

Bénézet Bujo

Verantwortung und Solidarität

Christliche Ethik in Afrika

Die Frage nach der Verantwortung hat heute einen neuen Akzent innerhalb der Moralthologie bekommen. Man erinnere sich an die ganze Diskussion um die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (1968). Es wurde in diesem Zusammenhang von der verantworteten Elternschaft gesprochen. Wir kennen auch den Streit um „*Autonome Moral*“ und „*Glaubensethik*“, um teleologische und deontologische Argumentation in der Ethik. All diese Theorien bemühen sich darum, die eigentliche Stellung des Menschen im ethischen Handeln zu orten.

Ein Negro-Afrikaner, der sich diese Problematik anhört, muß sich fragen, wie es damit im traditionellen afrikanischen Kontext steht. Kann der Afrikaner, dessen Tun und Denken immer solidarisch, ja fast identisch mit dem der Sippengemeinschaft sein soll, überhaupt eine ethische, individuell verantwortete Entscheidung treffen?¹ Manche Autoren verneinen das und gehen so weit, daß sie dem Negro-Afrikaner jegliche ethische Gesinnung absprechen. Sie behaupten beispielsweise, ein böser Gedanke sei für einen Afrikaner ethisch nicht relevant².

Will man also eine dem afrikanischen Lebensgefühl entsprechende Ethik entwerfen und die christliche Botschaft richtig verkünden, dann muß man eine solche These ernst nehmen und ihr auf den Grund gehen. Das folgende soll ein Versuch in diese Richtung sein, ein Anstoß zu weiteren Überlegungen³. Bevor jedoch die Frage nach der ethischen Verantwortung oder Nichtverantwortung im afrikanischen Kontext gestellt wird, muß der Afrikaner im Hinblick auf seine Beziehung zur Sippengemeinschaft betrachtet werden. Anschließend wird Bilanz gezogen, die auf neue Perspektiven hinweist.

I. Das Individuum in der Sippengemeinschaft

Die Verbundenheit des Individuums mit der Sippengemeinschaft ist nicht bloß eine emotionale Angelegenheit, sondern sie ruht auf einer gut reflektierten religiös-philosophischen Grundlage, die mündlich überliefert wird. Durchtragende Idee ist die der Teilhabe, die sich hierarchisch – von oben nach unten – vollzieht. Die zwischenmenschlichen Beziehungen stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis: es findet ein Geben und Nehmen statt. Zwei Aspekte sind hier zu behandeln.

Zunächst soll der Vollzug der afrikanischen Teilhabe dargestellt werden. Im Anschluß daran wird die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. Gemeinschaft zu erörtern sein.

1. *Teilhabe in hierarchischer Ordnung*

Der Negro-Afrikaner ist ein Gemeinschaftswesen. Die Gemeinschaft hat für ihn eine zweifache Dimension. Sie umfaßt sowohl die Lebenden wie auch die Verstorbenen, wobei das höchste Wesen am Ursprung der Teilhabe steht. Es zeichnet sich dann folgende Hierarchie ab: Gott, dann der Urahn, dann die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder und schließlich die Gemeinschaft der Irdischen.

a) *Gott*. Es kann heute nicht mehr ernsthaft behauptet werden, der Afrikaner kenne das höchste Wesen nicht. Die Untersuchungen der letzten Jahre haben gezeigt, daß der Negro-Afrikaner, im Gegensatz zu vielen Völkern in Europa und anderswo, keine Götter angebetet hat, sondern nur einen Gott. Dieser Gott ist für ihn die höchste Quelle des Lebens; alle haben an diesem Leben teil, aber das höchste Wesen selbst lebt aus eigenem Leben. Einige Namen drücken dies unmißverständlich aus. Die Banyarwanda und die Barundi nennen Gott „Imana“, und die Bashi von Zaire behalten ihm die Bezeichnung „Nyamuzinda“ vor. Beide Gottesnamen bedeuten das gleiche, nämlich „Gott ist Quelle des Lebens“ und „der Lebendigmacher“. Er ist Schöpfer, und allein er gibt Lebenskraft sowie Lebenswachstum⁴. Weiter sagen die Banyarwanda „Habyar’Imana“, das heißt „Gott allein zeugt“. Darum werden auch viele Kinder „Habyar’Imana“ genannt. Ich möchte betonen, daß dies Namen sind, die schon aus vorchristlicher Zeit kommen.

b) *Der Urahn und die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder*. Der Urahn kommt unmittelbar nach Gott und hat allen anderen das Leben weitergegeben. Die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder ihrerseits haben vom Urahn den Auftrag bekommen, für das Lebenswachstum bei den Nachfahren zu sorgen. Darum müssen die Lebenden mit den Verstorbenen in Kontakt bleiben. Die Teilhabe ist hier nicht bloß biologisch verstanden, sondern reicht tiefer. Es geht um eine metaphysisch-mystische Teilhabe.

c) *Irdische Familie und irdische Sippengemeinschaft*. Der Urahn überlebt in seinen Nachfahren. Hier gilt es zu unterscheiden zwischen Familie, Clan, Stamm bzw. Nation. Im Rahmen der Familie ist der Familienvater der Ahnennachfolger. Betrachtet man aber den Clan, dann hat der Vorsteher des gesamten Familienverbands den Auftrag der Ahnen auszuführen. Im Hinblick auf den Stamm bzw. die Nation ist der Häuptling bzw. der König der eigentliche Repräsentant der Ahnen. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine administrative Macht, sondern die Rolle des Häuptlings ist religiös-mystisch. Er ist in den mystischen Leib des gesamten Stammes eingebunden: Er ist der Lebensverstärker, der „Schrittmacher“ seines Volkes, Gott selbst aber die vitale Kraft. Placide Tempels kommentiert:

„Jetzt erst begreift man, wenn die Schwarzen, falls die Kolonialverwaltung einen neuen Chef ernennen wollte, der nach seinem Lebensrang unmöglich das Bindeglied zwischen der Ahnenkette und den Lebenden sein konnte, sagten: ‚Es ist aber doch unmöglich, daß der Kandidat der Verwaltung unser Chef sein soll. Das ist einfach unmöglich. Denn dann wird nichts mehr auf unserem Boden wachsen und gedeihen. Unsere Frauen werden nicht mehr gebären, und alles, was auf diesem Boden lebt, wird unfruchtbar bleiben.‘ – Solche Auslassungen tiefer Verzweiflung bei den Bantu bleiben für uns so lange ein unergründliches Geheimnis, als wir nicht ihre Seinsauffassung, ihre Philosophie des Weltalls ergründet haben.“⁵

Damit sind die Hauptfundamente der Teilhabe in der negro-afrikanischen Gemeinschaft aufgezählt. Hinzuzufügen wären noch die Ehegemeinschaft, der Blutpakt und dergleichen. Aber sie alle wurzeln schließlich in den Hauptfundamenten. Nun ist zu bedenken, daß diese Fundamente nur dann wirksam sein können, wenn jeder sich aktiv an der Aufrechterhaltung des Lebens für die ganze Gemeinschaft beteiligt.

2. *Das Wachstum und die Verminderung der Lebenskraft*

Wenn, wie schon angedeutet, die afrikanische Gemeinschaft aus der Wechselbeziehung aller Glieder lebt, dann heißt das: Das Verhalten jedes Mitglieds kann andere Mitglieder positiv oder negativ beeinflussen und so die Vitalität der gesamten Gemeinschaft fördern oder vermindern.

a) *Die Gemeinschaft der Lebenden.* Ein allgemeines Prinzip könnte man so formulieren: „Die der Erzeugung nach ältere Kraft bleibt stets stärker als die nachgeborene und übt auf diese noch allzeit Lebenseinfluß aus.“⁶ Danach bleibt ein Sohn bis ins hohe Alter hinein von der Lebenskraft seiner Eltern abhängig. Da es sich jedoch nicht nur um eine biologische Kraft, sondern eine ontologisch-kausale handelt, gibt es stets Interdependenz. Dies gilt vor allem im sittlichen Bereich, wo jeder die Sippengemeinschaft im Guten oder im Bösen beeinflussen kann. In diesem Zusammenhang kann beispielsweise ein Häuptling seine Macht verlieren und von den Untergebenen im Namen der Ahnen abgesetzt werden, wenn er nicht mehr zum Wohl der gesamten Gemeinschaft beiträgt. Erst von dieser Lebenskonzeption her versteht man beispielsweise auch das so akute Problem der Zauberei oder der Medizinmänner und dergleichen. Die Hellseher, die Medizinmänner und die Zauberer sind jene Menschen, die versuchen, die von Gott erschaffenen Kräfte einzufangen, um sie – jeder nach seiner Gesinnung – zugunsten oder zuungunsten des Menschen zu gebrauchen⁷.

Auch im Bereich der streng moralischen Satzungen spielt das Wachstum oder die Verminderung der Lebenskraft eine entscheidende Rolle. Jeder geistige oder materielle Schaden mindert die Lebenskraft. Konkret: Wer ungerecht handelt, ist gegen das Lebenswachstum des Nächsten. Dies ist der Fall, wenn etwa ein jüngerer Bruder eine autonome Entscheidung über die Güter der Sippengemeinschaft trifft und darüber verfügt, ohne die älteren Brüder zu Rat gezogen zu haben. Wer hingegen der Gemeinschaft eine Wohltat erweist, trägt zur Lebensvitalität bei.

Dieser Grundsatz ist allgemein: Selbst der Fremde wird als gottgewollt angesehen, und sein Leben und seine Lebenskraft sind zu respektieren.

b) *Die Gemeinschaft der Ahnen.* Der Tod bedeutet keinen Bruch in der Gemeinschaft zwischen Verstorbenen und Hinterbliebenen. Die Lebenden stärken das Leben ihrer Verstorbenen durch den Ahnenkult, und umgekehrt können die Verstorbenen das Leben der irdischen Gemeinschaft im Guten oder im Bösen beeinflussen. Das Streben nach dem Wachstum und die Angst vor der Verminderung der Lebenskraft sind entscheidend für die Beziehung zwischen der irdischen und der jenseitigen Gemeinschaft. Im sittlichen Bereich konkretisiert sich die Lebensgemeinschaft mit den Ahnen durch das Einhalten der von ihnen festgelegten Satzungen. Gott steht zwar an der Spitze, aber er hat die Ahnen beauftragt, das Beste für die Nachkommen festzulegen. Durch ihre Erfahrung nun haben diese Ahnen manche Gebote und Verbote erlassen, je nachdem, ob es sich um Lebenswachstum oder Lebensminderung handelt (vgl. den alttestamentlichen Dekalog). Die so erlassenen Gesetze müssen minutiös beachtet werden. Die Worte und das Beispiel der Vorfahren bekommen so einen sakramentalen Charakter; denn von ihnen hängt das Geschick der Gemeinschaft ab. Es steht damit jedem Mitglied zu, das Leben oder den Tod zu wählen – für sich selbst, für die Sippengemeinschaft im Diesseits und im Jenseits. Damit wird die Frage nach der persönlichen Verantwortung des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft laut.

II. Das Individuum in der persönlichen Verantwortung

Es wurde eingangs gesagt, daß manche Autoren dem Negro-Afrikaner jegliche Verinnerlichung des Sittlichen und damit die persönliche Verantwortung für sein Handeln absprechen. Wird der einzelne nicht dermaßen von der Gemeinschaft absorbiert, daß er gar keinen Raum mehr hat, seine Freiheit zu artikulieren? Diese Frage soll hier in zwei Etappen diskutiert werden. Es soll zunächst die Bedeutung des „Kommunitarismus“ für das ethische Handeln des einzelnen gewürdigt werden, danach wollen wir uns der Problematik der Verinnerlichung zuwenden.

1. *Die Bedeutung des afrikanischen Kommunitarismus für das individuelle Handeln.*

Man kann sich zu Recht fragen, wie sich die Individualität der Person in dieser auf den eschatologischen Kommunitarismus ausgerichteten Gemeinschaft artikuliert.

a) Daß das Individuum in der afrikanischen Gesellschaft nicht untergeht, darauf deutet schon die Namensgebung hin. Im Gegensatz zur euro-amerikanischen Praxis gibt es in Schwarzafrika keine Familiennamen im abendländischen Sinn. Bei den meisten Afrikanern gibt es keinen Namen, der vom Vater zum Sohn übergeht.

Und wenn jemand den Namen eines verstorbenen Vorfahren bekommt, dann ist dies weder im europäischen Sinn noch im Sinn der Wiedergeburt aufzufassen. Der Neugeborene erinnert einfach an einen der Vorfahren und steht unter dem besonderen Schutz des betreffenden Ahns.

Für diese Namensgebung gilt allgemein, daß die Namen je nach den Umständen gegeben werden, unter denen man geboren ist. Zwei Kinder können natürlich unter denselben Umständen geboren werden. Aber auch dann ist der Name nie ohne individuelle Bedeutung; er drückt etwas vom Wesen der Person aus. Er charakterisiert den Träger in seiner ontologischen Wirklichkeit. Fast kann man sagen, daß der negro-afrikanische Name etwas Unaussprechliches ist. Tatsächlich darf man den bei der Geburt erhaltenen Namen nie leichtfertig nennen. Das wäre eine Respektlosigkeit, vor allem wenn es sich um jemanden handelt, der um einige Jahre älter ist. Genannt wird der Nachname dagegen, wenn der Ernst eines Ereignisses unterstrichen werden soll oder um die Richtigkeit einer Aussage zu besiegeln: „Wenn dies und dies nicht stimmt, dann heiße ich nicht mehr Kufalobi.“ Ein Vater, der seinem Sohn ein unbedingtes Verbot erteilen will, wird sagen: „Wenn du das und das tust, darfst du mein Haus nicht mehr betreten: Ich heiße Lobi!“

Der Name erzählt außerdem die Geschichte und die Vorgeschichte eines Individuums; er erzählt aber auch die Geschichte einer Familie und sogar der ganzen Sippongemeinschaft. Herrschte zum Beispiel zur Zeit der Geburt eines Kindes Krieg, so kann der Nachname einfach „Krieg“ lauten, oder der Name eines gefallenen Stammesmitglieds oder des Gegners könnte übernommen werden.

All dies bedeutet zum einen, daß das Individuum nicht ohne Gemeinschaft auskommt, zum andern aber, daß es ein einmaliges und unaustauschbares Wesen ist, das eigene Rechte und unersetzliche Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft hat. Der einzelne muß solidarisch mit anderen Gliedern handeln, aber gleichzeitig muß er er selbst bleiben und die Verantwortung, die ihm als einzelnen zukommt, deutlich hervortreten lassen.

b) Was heißt dies aber konkret in bezug auf das Einhalten der Satzungen, die von den Vätern tradiert wurden? Wenn der Negro-Afrikaner die Gebote und Verbote seiner Väter achtet, wenn er die Riten, Worte, Gesten der Ahnen wiederholt, dann geschieht dies nicht blindlings und automatisch. Die Satzungen der Väter stellen vielmehr den einzelnen vor die Alternative, das Leben oder den Tod zu wählen, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, und das heißt für Lebensverstärkung oder Lebensverminderung der Gemeinschaft. Der einzelne muß sich immer überlegen, was ihm und der Gesellschaft dienlich ist, was ihn der eschatologischen Gemeinschaft teilhaftig machen kann und was nicht. Kurzum: Auch der Afrikaner weiß um den guten oder bösen Willen. P. Tempels sagt:

„Die Bantu kennen den freien Willen, die Fähigkeit des Muntu, über sich selbst zu bestimmen, frei zu wählen zwischen einem höheren oder minderen Gut, zwischen gut und böse, frei die Lebensgabe zu

schenken oder zurückzuhalten. Sie denken, daß der Mensch einen lebensfördernden oder einen lebensvernichtenden bösen Willen haben kann. Der Mensch kann das Geordnete wollen, kann die Rangordnung der Lebenskräfte wollen, wie Gott sie gewollt hat, also das Leben ehrfurchtsvoll achten, jede einzelne Lebenskraft auf dem ihr zugeordneten Platz in der Rangordnung der Kräfte belassen.“⁸

Noch deutlicher kann man die Freiheit und die ethische Verantwortung des Individuums innerhalb der negro-afrikanischen Gemeinschaft nicht ausdrücken. Es sei noch einmal die Wechselbeziehung zwischen Gemeinschaft und Individuum betont. Wenn gesagt wurde, daß das Individuum aufgrund der Teilhabe-Theorie nicht in der Lage ist, außerhalb der Gemeinschaft zu leben, dann hat dieselbe Gemeinschaft das Interesse des Individuums zu fördern und zu unterstützen. Die Sippengemeinschaft darf die individuelle Freiheit nicht vernichten, sondern ist gehalten, sie gerade zu ermöglichen, damit jeder die Fülle des Lebens hat. Sie muß dafür sorgen, daß der einzelne nicht willkürlich handelt, sondern daß er sein eigenes Leben und das Leben der Gemeinschaft nicht verwirkt. Er soll die Satzungen der Ahnen richtig einordnen. Die Tabus und sogar die Zauberei haben nicht selten eine Schutzfunktion für die sittlichen Normen. Sie bewirken, daß das Individuum alle seine Handlungen gründlich bedenkt, bevor es sie in die Tat umsetzt. Hier eröffnet sich dem afrikanischen Ethiker ein weites Forschungsfeld, dem wir uns aber im Rahmen dieser Studie nicht widmen können.

Im Hinblick auf das Verhältnis von afrikanischem „Kommunitarismus“ und individueller Verantwortung sei noch angemerkt, daß es sich um eine Dimension handelt, deren Bedeutung auch innerhalb der christlichen Ethik unübersehbar ist. Der Christ trifft zwar ganz persönlich seine Entscheidung vor Gott, aber er darf andererseits nicht ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft der Gläubigen handeln. Ist er doch in den mystischen Leib Christi eingebunden, zu dessen Lebenswachstum er beizutragen hat. Ein gutes Werk ist ein wichtiger Stein zur Auferbauung dieses mystischen Leibes. Hingegen verhindert das Böse die Lebenskraft desselben Leibes. Diese Ekklesialdimension wäre in der gegenwärtigen Ethik neu zu entdecken.

Es soll nun noch untersucht werden, inwiefern der Negro-Afrikaner, der sich verantwortlich für die Gemeinschaft fühlt und einsetzt, auch persönlich zutiefst von den sittlichen Forderungen geprägt ist.

2. Das Individuum und die Verinnerlichung der sittlichen Forderungen

Wenn der Negro-Afrikaner sich – treu seiner Tradition folgend – verantwortlich für das Wohl der Gemeinschaft einsetzt, handelt es sich dann nicht um eine bloß juristische Verantwortung, die das sittliche Gewissen nicht berührt? Ist ein Schwarzer, der einen Diebstahl begangen oder absichtlich zugunsten der Sippengemeinschaft gelogen hat, nicht einfach ein schlauer Kopf, solange er nicht erwischt wird?⁹

Ein tieferer Einblick in das afrikanische Leben zeigt, daß dem nicht so ist, daß vielmehr der Afrikaner ein tief verankertes sittliches Bewußtsein besitzt. Einige

Begriffe bringen das zum Vorschein; ebenso die Tatsache, daß das Herz als Hauptsitz des sittlichen Lebens bezeichnet wird.

a) Auch für den Negro-Afrikaner gehen Gutes und Böses aus dem *Inneren des Menschen* hervor. So kann zum Beispiel schon ein böser Blick auf jemanden diesem schaden oder ihn gar töten. Ebenso bringt jemand, der boshaft auf den Nachbarn mit dem Finger zeigt, diesem Unglück. Ein Feind, der das Ackerfeld des Nachbarn überquert, könnte eine magere Ernte verursachen. Auch bevor die Europäer kamen, hatte sich das öffentliche Gericht in Afrika nicht nur um die Materialität einer Handlung gekümmert, sondern es hat ebenso nach der Motivation bzw. Intention gefragt, die zur Tat geführt hat. Nicht nur der Mord wurde verurteilt, sondern schon das „Töten-Wollen“. Wer dem Nächsten etwas Böses tun wollte, mußte es sühnen¹⁰.

Es kann also wirklich nicht behauptet werden, der Negro-Afrikaner kenne nur die äußere, kollektive und keine innere, persönliche Verantwortung. Manche Kritiker, die das unterstellen, berufen sich auf das Tabu-Denken und sehen im Verhalten des Afrikaners einen bloßen Automatismus, der mit dem Sündenbegriff nichts zu tun hätte. Hier sollte man den Hintergrund jedes Tabus untersuchen. Nur zwei Beispiele:

Bei den Bahema (Zaire) und Batutsi (Rwanda) ist es einem Jungen verboten, sich auf den Stuhl seines Vaters zu setzen. Dieses Verbot wird mit der Kurzformel begründet: „Sonst stirbt dein Vater!“ Eine Tochter hingegen darf sich auf den Stuhl des Vaters setzen. Ein Uneingeweihter, der dies hört, denkt selbstverständlich an ein Tabu oder an einen Aberglauben. Das Verbot meint aber etwas Tieferes. Im patriarchalischen System, dem die Bahema und die Batutsi angehören, ist allein der Sohn als Erbe vorgesehen. Er wird als solcher aber erst nach dem Tod seines Vaters anerkannt. Erst dann wird er offiziell eingeführt und hat das Recht auf den Sitz des verstorbenen Vaters. Setzt er sich auf den Stuhl, bevor der Vater stirbt, so ist er ein schlechter Sohn, der es eilig hat, Erbe zu werden, und darum den Tod seines Vaters wünscht. Für eine Tochter besteht dieses Verbot nicht, da sie nicht Erbin ist.

Ein zweites Beispiel kommt von den Bakonga (= Bahema) von Zaire. Früher durfte ein Mkonga kein Antilopenfleisch essen. Die Begründung: Sonst wird der ganze Körper des Betreffenden mit Wunden bedeckt. Der eigentliche, vermutlich historische Hintergrund ist der, daß der Urahn der Bakonga-Sippe einer Antilope sein Leben verdankt. Der Urahn, der von seinen Feinden verfolgt wurde, verbarg sich auf seiner Flucht in einem Gebüsch, aus dem eine Antilope entsprang, die dann von den Gegnern statt des Urahns verfolgt und getötet wurde. Aus Respekt vor diesem Tier, dem die ganze Sippengemeinschaft das Leben verdankt, ist das „Antilope-Verbot“ entstanden.

Solche Beispiele, die beliebig vermehrt werden könnten, warnen vor einer voreiligen Interpretation. In den hier genannten Fällen wollen die Bahema und die Batutsi – um es biblisch auszudrücken – auf die Bedeutung des vierten Gebots

aufmerksam machen: Die Eltern sind zu ehren, weil man ihnen das Leben verdankt. Man mag manche Gebote und Verbote als Tabus bezeichnen. Die Tabus üben jedoch eine Schutzfunktion für die Normen aus. Sie sollen den Menschen dazu führen, die sittlichen Normen zu verinnerlichen.

b) Die negro-afrikanische Ethik argumentiert nicht mit dem Kopf, sondern sie will alles, auch die spekulativen Argumente, auf jenes Organ zurückführen, das im Menschen zentral ist, nämlich das *Herz*. Die Banyarwanda und die Bashi nennen das Herz „des Menschen kleiner König“. Das Herz macht den Menschen im sittlichen Bereich aus. D. Nothomb hat aufgezeigt, wie für den Afrikaner sowohl die Tugenden als auch die Laster aus dem Herzen hervorgehen¹¹. Aufgezählt werden unter anderem die Liebe, die Güte, der Mut, die Selbstbeherrschung, die Weisheit und alles, was als Laster gelten kann. Wer „ein einziges Herz“ hat, ist ein Mensch, der aufrichtig ist und auf den man sich verlassen kann. Wer hingegen „zwei Herzen“ hat, der ist zwiespältig, man kennt seine Absicht nicht. Dieser Ausdruck bedeutet bei den Bahema meistens, daß man mit einem bösen Menschen zu tun hat.

Von einem Menschen, auf dem Schuld lastet, sagen die Batetela: Er hat ein „schmutziges Herz“. Daß das Gute und das Übel ihren Sitz im Herzen haben, geben die Bashi mit dem Sprichwort wieder: „Das fremde Herz ist ein Wald.“ Das bedeutet, es ist schwierig zu durchschauen, was alles im Wald vorgeht und was da lebt. Da sind gute und gefährliche Dinge. Genauso geht es dem Herzen im Hinblick auf das Sittliche. Die Bashi sagen auch: „Eine äußere, feste Umarmung reicht nicht aus, dem Umarmten Wärme zu verleihen.“ Das will wieder heißen: Wichtiger ist, was man über jemand im Herzen denkt und was man ihm von ganzem Herzen wünscht.

Es ist überflüssig, weitere Beispiele aufzuführen; sie alle bestätigen: Der Afrikaner besteht auf der Verinnerlichung des sittlichen Handelns. Da das Herz Tugenden und Laster umfaßt, sieht der Afrikaner das Menschsein des Menschen schlechthin in diesem Organ enthalten. Im Herzen sind auch die Erkenntnis, die Intelligenz, der Wille, das Gedächtnis, kurzum die Vollkommenheit. Im Herzen können aber auch all diese Kräfte in ihr Gegenteil verkehrt werden¹². Wenn jemand etwas vergessen hat, sagt eine Redewendung bei den Bahema und den Walendu: „Hier hat mein Herz mich verlassen.“ Das Gegenteil: „Es liegt mir immer noch im Herzen“, das heißt, ich kann mich noch daran erinnern. Die Ausdrücke: „Mein Herz kennt oder weiß das“, „mein Herz will das“ oder „mein Herz glaubt das“ sind im Kilendu, der Sprache der Walendu und der Bahema, sehr geläufig.

Bedenkt man nun die gesamte Einstellung des Afrikaners hinsichtlich des Herzens, dann ist es unbestreitbar, daß das Herz die Grundlage für das Verständnis der afrikanischen Ethik ist. Man kann nicht behaupten, diese Konzeption sei einmalig in der Geschichte. In der Bibel spielt das Herz eine ganz ähnliche Rolle, sowohl für die zwischenmenschliche Beziehung als auch für die Beziehung zu

Gott. Dem Herzen kam immer schon eine besondere Bedeutung in Moral und Religion zu. Auch heute wird das nicht gänzlich vergessen. Dennoch sagt man der europäischen Ethik nicht zu Unrecht nach, sie sei zu abstrakt geworden. Dies wird offenkundig vor allem in der Diskussion über die Autonomie und um die Begründung der sittlichen Normen. In den so grundlegenden Werken wie der „Fundamental-moral“ von Franz Böckle und dem dreibändigen „Handbuch der christlichen Ethik“ hätte man sich etwas mehr über die Gewissensbildung und vor allem über die Spiritualität gewünscht, die zweifellos zu einer wichtigen Dimension der Ethik gehören. Hier wäre eine Neubesinnung dringend vonnöten, die die Impulse wahrnimmt, die von einer Ethik des Herzens ausgehen.

Doch hier geht es nicht um europäische Ethik-Theorie, auch wenn auf einen interkulturellen Dialog nicht verzichtet werden sollte. Ich habe die afrikanische „Herzensmoral“ dargestellt in der Absicht, die zu pauschal klingende These zu entkräften, die die persönliche Verantwortung und die Verinnerlichung der sittlichen Normen beim Afrikaner leugnet. Aber man soll durchaus auch die Gefahren sehen, die ein übertriebenes Gemeinschaftsdenken in sich birgt.

3. Fragwürdiges bezüglich der afrikanischen Gemeinschaftsidee

Das Individuum – so wurde dargelegt – ist in der Sippengemeinschaft tief verwurzelt. Neben vielen Vorteilen, die das mit sich bringt, gibt es auch negative Elemente, die nicht verschwiegen werden dürfen. Die individuelle Freiheit kann nicht geleugnet werden, dennoch kann die Eingebundenheit in die Gemeinschaft so stark sein, daß der einzelne viel Mut braucht, um sich gegen seine Sippengenossen durchzusetzen. Man denke hier etwa an das afrikanische Eheverständnis. Die Ehe ist nie eine Privatangelegenheit, die nur den beiden Partnern überlassen werden kann. Durch sie gehen zwei Familien und sogar zwei Sippen ein Bündnis ein; das bedeutet, daß Eltern und andere Angehörige nun entscheidend mitzureden haben. Junge Leute müssen starke Persönlichkeiten sein, wenn sie dem Wunsch ihrer Familie einmal nicht folgen wollen. Ebenso wird es einer kinderlosen Ehe sehr schwermacht, sich mit ihrem Schicksal abzufinden, wenn sie unter Umständen dem Spott der Angehörigen ausgesetzt ist.

Auch im sozial-wirtschaftlichen Leben führt das übersteigerte Sippendenken mitunter zu recht fragwürdigen Praktiken. Nicht selten nützen Sippenmitglieder die afrikanische Solidarität aus, um sich von einem Angehörigen versorgen zu lassen, auch wenn dieser zuerst Verantwortung für Frau und Kinder tragen müßte. Wenn viele Intellektuelle nicht mehr in ihre Heimatdörfer – etwa als Ärzte, Apotheker und dergleichen – zurückkehren wollen, hängt dies zum Teil mit der Angst vor der Sippengemeinschaft zusammen, die ihnen zur Last fallen könnte. Das andere Extrem ist nicht weniger anstößig; so wenn etwa ein Arzt Patienten aus seiner Sippengemeinschaft vorzieht, oder ein Politiker die besten Arbeitsplätze nur Mitgliedern seiner eigenen Sippe vorbehält, was nicht selten vorkommt.

Man sieht, wie das traditionelle Gemeinschaftskonzept das individuelle und soziale Leben beeinträchtigen kann, und wie das Individuum im modernen sozio-politischen Kontext wiederum im Namen der Ahnentradition zuviel Freiheit bekommen könnte, um seine Landsleute zu unterdrücken, zumal jene, die nicht zu seinem eigenen Stamm gehören.

Trotz der zuletzt geschilderten negativen Elemente in der afrikanischen Gemeinschaft muß man betonen, daß es viel Positives gibt. Wenn man die afrikanische Gemeinschaft aufmerksam studiert, trägt sie in sich selbst Anhaltspunkte, die das Negative überwinden können. Der Afrikaner weiß, daß man einen erwachsenen Menschen nicht bevormunden sollte. Auch in der Tradition werden die erwachsenen Kinder nicht mehr bestraft; die Eltern gehen mit ihnen sehr behutsam um.

Auf diese und andere Elemente sollte man aufmerksam machen. Darüber hinaus sollte man auch das von den Ahnen überlieferte Lebenskonzept immer wieder in Erinnerung rufen. Der Grundsatz der Ahnen lautete: Das Leben nicht beeinträchtigen, das Leben ist für alle da! Damit haben die Ahnen gerade die volle Entfaltung nicht nur der Sippengemeinschaft, sondern ebenso jedes einzelnen gemeint. Außerdem – und dies ist wichtig für den modernen sozio-politischen Kontext – haben die Ahnen überliefert, jeder Mensch, auch der Fremde, den man nicht kennt, habe Recht aufs Leben. Jeder muß das Seine tun, um auch in einem Fremden Lebenskraft zu verstärken, damit auch er das Leben in Fülle hat.

Die afrikanischen Theologen sollten die afrikanische Lebenskonzeption mit der Theologie konfrontieren und so die Verkündigung der Frohbotschaft in die afrikanische Mentalität inkarnieren. Auf diese Weise werden die positiven Elemente, die in der Sippengemeinschaft vorhanden sind, zum Tragen kommen. Verdunkelungen in der afrikanischen Konzeption könnten aufgehoben werden. Dann wird die Ausarbeitung einer christlich-afrikanischen Ethik möglich sein, einer Ethik, in der jeder sich für jeden im mystischen Leib des Proto-Ahns Christus verantwortlich fühlt ohne egoistische Interessen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. z. B. O. Ugirashebuja, Solidarité africaine et sens de la responsabilité, in: Zaïre-Afrique 136 (1979) 337–346, bes. 342–343.

² Vgl. E. Mujinya, Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres, in: Cahiers des Religions Africaines 3 (1969) 55–78, hier bes. 77.

³ Verwiesen sei aber auf E. Mitima, La place de l'intention dans l'acte moral chez les Bantu (Lizentiatsarbeit, Kinshasa 1980).

⁴ V. Mulgao, Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale (Paris 1962) 121.

⁵ Pl. Tempels, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik (Heidelberg 1956) 35–36.

⁶ Ebd. 33. ⁷ V. Mulgao, a. a. O. 135. ⁸ Pl. Tempels, a. a. O. 64.

⁹ Vgl. J. Thiam, Von der Sippe zur christlichen Gemeinde, in: Schwarze Priester melden sich (Frankfurt 1960) 32.

¹⁰ Vgl. E. Mitima, a. a. O. 57ff.

¹¹ D. Nothomb, Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes (Brüssel 1965) 21–39.

¹² Vgl. auch A. Kagame, La philosophie bantu comparée (Paris 1976).