

Ehe als Bund und Prozeß in Afrika

Die afrikanische Ehe ist eines der Probleme, mit denen das Christentum in Afrika sich von Anfang an konfrontiert sah. Obwohl eine fast unüberschaubare Fülle an Literatur über dieses Thema informiert, ist die Diskussion keineswegs beendet. Es handelt sich ja um eine komplexe Frage, die noch nicht im Detail studiert worden ist. Wer sich damit befaßt, muß im Auge behalten, daß die Ehe den negroafrikanischen Menschen im Fundamentalsten seines Wesens berührt. Anders als im Westen ist sich der Mensch in Schwarzafrika bewußt, daß die Ehe die drei Zeitdimensionen der Lebenden, der Toten und der Noch-nicht-Geborenen umfaßt. Sie ist daher unentbehrlich zum Überleben der Gemeinschaft in ihrer Dreidimensionalität. Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß dies nur dann möglich ist, wenn die Ehe nicht als Vertragsabschluß zweier Individuen, sondern vielmehr als Bund betrachtet wird.

Die Ehe als Bund und nicht als Vertrag

Afrikaner, denen die Lehre der Handbücher der westlichen Moral angeboten wurde, nahmen und nehmen immer wieder Anstoß daran, daß die Ehe als Vertrag betrachtet wurde. Bei Heribert Jone, einem der vielgelesenen Autoren der klassischen Moral, liest man nämlich: „Der Ehevertrag ist ein Vertrag, durch den sich rechtsfähige Personen verschiedenen Geschlechts das ausschließliche Recht aufeinander unwiderruflich übertragen zum Zweck der Erzeugung und Erziehung von Nachkommen.“¹ Daß H. Jone nur ein Beispiel unter vielen anderen ist, hat zuletzt Norbert Lüdecke in seiner umfangreichen Studie überzeugend dargestellt². Aus dieser Untersuchung wird klar, daß die Idee der Ehe als Vertrag auch schon früher von Theologen und Kirchenrechtlern in Frage gestellt wurde.

Interessant und aufschlußreich erscheint u. a. die Position von G. Renard³, die mit N. Lüdecke wie folgt zusammengefaßt werden kann: Die Ehe ist nicht ein „*Vinculum iuris*“, ein rechtliches Band, das aus einem Vertrag entsteht, sondern es geht um ein Verbundensein zweier Personen im biblischen Sinn des „Zwei in einem Fleisch“. Das besagt, daß es sich in der Ehe um eine sich gegenseitig ergänzende Zweieinheit bzw. um eine *Communio* handelt, die letztlich inhaltlich über einen Vertrag hinausgeht⁴. Nach G. Renard entspricht die Ehe rechtlich einerseits vor allem dem Konzept „der Institution als dem des Vertrags“. Andererseits aber

ist der Vertragsbegriff nicht imstande, den personalen Charakter der Ehe adäquat auszudrücken.

„Durch die Vertragskonzeption würde nur dem Individualismus Einlaß gewährt in die rechtliche Struktur der engsten Vereinigung, der vollkommenen Interdependenz, die es unter Menschen gibt, denn all das, was das Spezifikum und die Würde, ihre substantielle Realität ausmacht: das consortium omnis vitae, die Schicksalsgemeinschaft einer lebenslangen Vereinigung zur Fortpflanzung und gegenseitigen Unterstützung in guten wie in schlechten Zeiten – all das geht der vertraglichen Ehesicht ab, ist der Vertragsterminus nicht imstande zum Ausdruck zu bringen.“⁵

Obwohl damit der Ehe ein dynamischer Charakter zugeschrieben wird, kann man nicht umhin, bei G. Renard das rückhaltlose Insistieren auf dem Institutionsbegriff in Frage zu stellen. Scheint doch auch dieser Begriff letzten Endes juristischer Züge nicht zu entbehren⁶.

Wenn allerdings Bedenken gegen das institutionelle bzw. das juridisch-vertragliche Moment angemeldet werden, heißt dies keineswegs, daß die Idee des Rechtlichen von der Ehe gänzlich verbannt werden müßte. Vielmehr geht es darum, darauf aufmerksam zu machen, daß die Verabsolutierung des Vertrags als Grundlage der Ehe zu Individualismus und Isolierung der Ehe in Zweisamkeit gegen den sozialen Bezug und die gemeinschaftliche Einbindung in Großfamilie, ekklesiale Gruppen usw. führen könnte.

Mit anderen Worten: Es geht nicht darum, Bund und Vertrag radikal gegeneinander auszuspielen, gemeint ist eher der Individualvertrag als punktuelle Ratifikation, die nicht selten darin ausartet, den Ehebund vorrangig auf das Juridische, etwa das „Ius in corpus“, das Recht auf den Körper, zu reduzieren. Man weiß, daß sich die heutige Moraltheologie, vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, mehr auf die Heilige Schrift besinnt, so daß das Konzept Vertragsabschluß immer mehr in den Hintergrund zu treten scheint. Für die Inkulturation der christlichen Ehe in Schwarzafrika ist es auf jeden Fall entscheidend, den biblischen Gedanken des Bundes zu unterstreichen, der gerade dem negroafrikanischen Verständnis von Ehe und Familie besser entspricht. An zwei Beispielen läßt sich dies verdeutlichen: am Gemeinschaftscharakter und an der Mitgift oder Brautgabe.

Der Gemeinschaftscharakter der negroafrikanischen Ehe

Es ist hinlänglich bekannt, daß die afrikanische Ehe keine private Angelegenheit zwischen zwei Ehepartnern ist, sondern daß sie die Familien und sogar die Sippengemeinschaften der Braut und des Bräutigams miteinschließt. Wohlgemerkt: Die erste Initiative zur Heirat stammt meistens von den unmittelbar Betroffenen, nämlich von Braut und Bräutigam. Sobald sie aber entschlossen sind, mit dem Eheprozeß anzufangen, müssen sie beiderseits die Gemeinschaft davon in Kenntnis setzen. Im Unterschied zur herkömmlichen Auffassung in den christlichen

Kirchen ist die Ehe nämlich nicht als individueller Vertrag zu sehen; ihr Wesen besteht auch nicht im Bund zwischen nur zwei Personen, sondern es geht um zwei Familien oder gar Sippengemeinschaften, die einen Bund eingehen. Dabei ist zu unterstreichen, daß diese Gemeinschaften auch die Verstorbenen der beiden Familien mit erfassen. Diese werden denn auch um ihren Segen gebeten. All dies heißt, daß die Ehe letzten Endes eine Anamnese bedeutet, die die ganze Gemeinschaft der Hinterbliebenen mit den Vorfahren verbindet. Wer heiratet, erfüllt den Auftrag der Ahnen, die diesen Bund ins Leben gerufen haben, damit die Menschheit in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension überleben kann. Die Ehe ist deshalb auf die Nachkommenschaft ausgerichtet, die den beiden Gemeinschaften der Lebenden und der Toten die Überlebenschance bietet.

Bedenkt man all dies, dann kann die Ehe gar nicht punktuell durch den Konsens der beiden Partner allein zustande kommen. Das Zustandekommen einer Ehe setzt eine lange Verhandlung, eben ein Palaver der beiden Familien voraus. Eigentlich vollzieht sich der Konsens der beiden Partner durch den Konsens der beiden Familien. Nach dem Palavermodell herrscht hier eine Interdependenz zwischen „Gemeinschaftskonsens“ und „Partnerkonsens“. Aus westlicher Sicht taucht hier sofort das Problem der individuellen Freiheit auf. Im Hinblick auf das negroafrikanische Verständnis wäre genau zu untersuchen, was persönliche Freiheit, Zwang (soziale Konditionierung) und anderes mehr bedeuten. Zugegebenermaßen gibt es auch in Afrika Übertreibungen, die das gute Ideal von Ehe und Gemeinschaft total mißbrauchen.

Gleichwohl müßte, aufgrund der afrikanischen Solidarität, die individuelle Freiheit eben im Rahmen der Gemeinschaft interpretiert werden. Frei wird man in Schwarzafrika nie allein; das Leben wächst immer in der Gemeinschaft und zusammen mit ihr. Freiheit, wie führende Theologen sie verstehen, basiert wesentlich auf der westlichen Auffassung der individuellen Freiheit. Danach wird die Stellung des Individuums derart unterstrichen, daß die Gemeinschaft nur noch eine untergeordnete Rolle spielt. Man könnte sich aber auch ein anderes Freiheitsmodell vorstellen, in dem sich die Freiheit innerhalb der Gemeinschaft artikuliert. Dies ist auch das negroafrikanische Modell. Das Individuum, das zwar äußerst wichtig für das Überleben der Gemeinschaft ist, kann sich ohne diese nicht entfalten. Darum muß auch seine Freiheit die der Gemeinschaft mit berücksichtigen. Das Individuum wird frei nur, indem die Gemeinschaft, die es trägt und ihm Leben schenkt, frei ist. Dann ist es aber unentbehrlich, daß Individuum und Gemeinschaft sich verpflichten, sich gegenseitig in den Freiwerdeprozeß einzubringen. Wenn aber dieser Freiwerdeprozeß sich so innerhalb der Gemeinschaft und durch sie abspielt, dann ist die Freiheit nie schon vollendet, sondern kann auch bedingt und anfanghaft sein. Was nun anfanghaft vorhanden ist, wird durch die Gemeinschaft gedeihen und sich voll entfalten. In diesem Sinn könnte man die Freiheit zum ehelichen Bund in Schwarzafrika verstehen.

Hält man dies fest, dann hinge die Gültigkeit einer Ehe nicht nur von der Zustimmung und gegenseitigen Annahme der beiden Ehepartner ab, sondern solange die beiden Gemeinschaften der Braut und des Bräutigams ihren zustimmenden Willen noch nicht bekundet haben, bleibt die in individueller Freiheit geschlossene Ehe ungültig oder in ihrer Gültigkeit suspendiert. Nicht umsonst wird eine solche Ehe von manchem Staat zivilrechtlich nicht anerkannt. In Schwarzafrika genügt es also nicht, daß alle vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Voraussetzungen erfüllt werden, damit eine Ehe auch afrikanisch gültig ist. Es ist ja kein Zufall, daß manche afrikanischen Bischöfe auf der jüngsten Synode für Afrika ein eigenes Kirchenrecht gefordert haben, das ihrer Meinung nach den negroafrikanischen Realitäten viel gerechter werden könnte.

Im Zusammenhang mit der Gemeinschaft ist darauf hinzuweisen, daß entgegen dem herkömmlichen Eheverständnis die Sakramentalität aus afrikanischer Sicht nicht nur von den Ehepartnern abhängt, sondern zugleich von den beiden Familien. Mit anderen Worten: Spender des Ehesakraments sind hier nicht die Eheleute allein, sondern wesentlich auch die Familiengemeinschaften der beiden, einschließlich der Toten.

Sehr wichtig ist auch die Stellung der Gemeinschaft für die Unauflöslichkeit der Ehe. Eine Ehe, die nur individuell gelebt wird und in der die Eheleute nicht in der Gemeinschaft der beiden Familien beheimatet sind, zerbricht in Schwarzafrika sehr schnell. Denn im Fall einer Ehekrise kommt es der Großfamilie zu, eine Schlichtungsrolle im Palaver zu spielen. Dadurch wird versucht, die beiden Ehepartner miteinander zu versöhnen und die Harmonie dauerhaft wiederherzustellen. Die Großfamilie kann aber nur dort intervenieren, wo sie in den ganzen Prozeß der Eheschließung miteinbezogen wurde. Die Erfahrung der jüngsten Zeit zeigt, daß Ehen, die unter Mißachtung dieser traditionellen Spielregeln geschlossen wurden, im Fall einer Zerrüttung keinen Rückhalt in der Großfamilie finden und deswegen hoffnungslos geschieden werden.

Darum kommt der negroafrikanischen Kirche die Aufgabe zu, eine Ekklesiologie zu erarbeiten, in der die Familiendimension der Kirche sichtbar wird. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften werden hier eine äußerst wichtige Rolle spielen. Selbst dort, wo die Ehekandidaten infolge der Industrialisierung sich nicht direkt an ihre traditionellen Sippengemeinschaften wenden können, sollten diese „Small Christian Communities“ deren Platz einnehmen. Ansonsten sollten die traditionellen Sippengemeinschaften durch das christliche Palaver in die Kleinen Christlichen Gemeinschaften mit integriert werden. Erst auf diese Weise ist es möglich, dem negroafrikanischen Bundesgedanken den Vorrang vor einer Sicht einzuräumen, die die Ehe nur als Kontrakt in Analogie der Verträge des römischen oder des bürgerlichen Rechts betrachtet. Dieser Bundesgedanke wird dann auch durch ein weiteres Element, nämlich die Mitgift, fortgeführt, die nicht als Brautpreis, sondern als Gabe anzusehen ist.

Die Mitgift als Bund und Sakrament

Wir Afrikanerinnen und Afrikaner wundern uns darüber, daß die deutsche Sprache den Ausdruck „Brautpreis“ für die Mitgift in Schwarzafrika verwendet. In der negroafrikanischen Tradition ist die Idee von „Kauf“ und „Verkauf“ einer Braut fremd. Einleuchtend ist die Bemerkung J. S. Mbitis:

„Die Brautgabe ... ist eine wichtige Einrichtung in der afrikanischen Gesellschaft. Sie ist ein Zeichen der Dankbarkeit, welche die Angehörigen des Bräutigams den Angehörigen der Braut erweisen, weil diese das Mädchen gehegt und gepflegt haben und ihr jetzt gestatten, ihren Bewerber zu ehelichen. Die Gabe dient dazu, sie zu Hause zu ‚ersetzen‘ und die Familie daran zu erinnern, daß sie das Haus verlassen wird oder bereits verlassen hat, ohne indes gestorben zu sein. Sie ist nicht nur für ihre Familie, sondern auch für die Angehörigen ihres Gatten eine Person von höchstem Wert. Bei der Hochzeit wird sie nicht geraubt, sondern in gegenseitigem Einvernehmen der beiden Familien ihrem Gatten übergeben. Die Gabe erhöht den ihr zugemessenen Wert als Person und als Ehe-Frau.“⁷

Schon 1951 wollte die Missionsgesellschaft der Weißen Väter wissen, ob die Mitgift in Schwarzafrika die Idee von Kauf und Verkauf impliziere oder ob sie als Entschädigung zu gelten habe. Die beiden Apostolischen Vikariate von Kitega und Ngozi (beide in Burundi) antworteten darauf, daß die Mitgift in Burundi in keinerlei Zusammenhang mit Kauf und Verkauf gebracht werden darf, denn das wäre eine Beleidigung gegen das einheimische Volk. Es gebe in Burundi keinen Menschenhandel, der zum Zweck der Ehe praktiziert werde. Andererseits sei die Mitgift nicht nur eine Entschädigung, vielmehr habe sie mit der gegenseitigen Allianz zwischen den beiden Familiengemeinschaften der Braut und des Bräutigams zu tun. Daher sei es Sitte, daß selbst im Fall einer gescheiterten bzw. geschiedenen Ehe die Mitgift nicht unbedingt zurückbezahlt werde. Dadurch werde das durch die Ehe zustande gekommene Bündnis zwischen den beiden Familien aufrechterhalten. Ähnliches gilt für das Volk von Rwanda und die Bashi von Zaire. Überall wird die Mitgift als Symbol betrachtet, und sie sorgt außerdem für die Stabilität der Ehe⁸.

Ganz generell in Schwarzafrika ist es falsch, diese Mitgift mit einem Preis zu verwechseln, zumal die Frau bis zum Tod ihrer ursprünglichen Familie angehört. Das bedeutet aber, daß die Frau keineswegs zum Eigentum ihres Mannes wird. Wenn die Mitgift auch die Idee eines gewissen „Ersatzes“ (Mbiti) enthält, geht es nicht um etwas Materiell-Ökonomisches, sondern um die bisher ständige Präsenz der Braut in der ursprünglichen Familiengemeinschaft⁹. Hinzuzufügen ist, daß die Mitgift dazu angetan ist, die gute Erziehung der Braut zu dokumentieren, die sie von ihrer Familiengemeinschaft erhalten hat. Das Fehlen der Mitgift wird bei vielen ethnischen Gruppen als Zeichen von Hurerei betrachtet.

Alles in allem: Die Brautgabe macht deutlich, daß die Ehe nach afrikanischer Tradition kein Vertrag zweier Individuen, sondern ein Bund zwischen zwei Gemeinschaften ist. Sie führt auch den Prozeßcharakter der Ehe weiter. Denn in manchen afrikanischen Kulturkreisen wird die Mitgift auch nach dem feierlichen

Abschluß der Ehezeremonie fortgesetzt. So ist es selbstverständlich, daß nach der Geburt jedes Kindes weitere Gaben an die Brautfamilie nachgereicht werden. Diese symbolische Handlung will ins Gedächtnis rufen, daß die Ehe etwas Dynamisches ist und daß sie sich jeden Tag prozeßhaft vollzieht. Die Eheleute selber müssen bereit sein, sich von neuem auf ihren ersten Hochzeitstag zu besinnen. Man heiratet nicht ein für alle Male, sondern jeder Tag ist Hochzeitstag, an dem die Eheleute immer wieder Mann und Frau werden.

Theologisch gesehen enthält die negroafrikanische Mitgift eine äußerst wichtige Botschaft. Es geht um die sakramentale Analogie. Interessant ist hier das Beispiel der Banyarwanda, Barundi, Bashi und Bahema. Bei diesen ethnischen Gruppen kam in der Tradition der Kuh als Mitgift eine wichtige Funktion zu. Die Kuh ist sakral und sie bedeutet letztlich Lebenskraft. Man kann sich das Leben ohne sie kaum vorstellen. So wird sich etwa ein traditioneller Muhema weigern, Geld als Mitgift anzuerkennen. Geld besitzt kaum einen Symbolcharakter, um den Ehebund adäquat darzustellen, und vor allem ist es eine Verdinglichung der Person. Das Geld kann kriminell von Hand zu Hand gelangen; es wird wieder rein-gewaschen und problemlos in die Tasche gesteckt. Eine Person, nämlich die Frau, die es darstellen soll, kann man nicht wie ein Ding behandeln; sie kann man nicht in die Tasche stecken. Also ist das Geld kaum angebracht, Ehe als Bund zu symbolisieren. In der Habermasschen Sprache würde man sagen, das Geld ist ein Subsystem, das als anonyme Macht die Lebenswelt des Menschen total kolonialisiert.

Es leuchtet daher ein, daß die genannten ethnischen Gruppen die Kuh als Mitgift gewählt haben. Die Fruchtbarkeit einer Kuh symbolisiert und kündigt die Mutterschaft der Braut an, deren Präsenz sie symbolhaft darstellt. Das heißt letztlich, daß die Kuh etwas Lebendiges ist, das die Tochter in anschaulicher Weise repräsentiert. Das Mädchen sorgt nämlich im Ehebund für die Weitergabe des Lebens, sie verbindet zwei Sippengemeinschaften miteinander. Ähnlich versorgt die Kuh die Familie mit Kälbern, Milch, Butter und vergegenwärtigt die verheiratete Tochter. Dann aber ist die Kuh ein echtes, wenn auch außerchristliches Sakrament für diese ethnischen Gruppen, nämlich Symbol und Quelle ehelicher Gemeinschaft, und aufgrund ihres Sakralcharakters darf sie nie dinglich mißbraucht werden. Die „sakramentale“ Funktion einer Kuh zeigt sich bei den Bahema von Zaire auch dadurch, daß die Brüder der verheirateten Schwester dieselbe Kuh als Mitgift für ihre eigene Hochzeit verwenden. Dadurch werden viele andere Familien und Sippengemeinschaften miteinander verbunden. Dann aber gewinnt die Mitgiftkuh noch mehr an „sakramentaler“ Bedeutung. Angemerkt sei zum Schluß, daß die Bahema noch eine besondere Mitgift kennen, die als Symbol des Ehevollzugs nachgereicht wird, wenn die offizielle Feier vorüber ist. Auch sie ist ein „Sakrament“ im vorher gebrauchten Sinn und unterstreicht den prozeßhaften Charakter der afrikanischen Ehe.

Das hier geschilderte Ideal der negroafrikanischen Ehe darf sicher nicht dar-

über hinwegtäuschen, daß es vor allem heute Übertreibungen und Mißbrauch der guten Tradition gibt. Oben wurde auf das Subsystem Geld als anonyme Macht hingewiesen, die sich verselbständigt und die guten Sitten und Gebräuche zerstört. Dadurch verliert die afrikanische Mitgift immer mehr ihre symbolische Funktion. Die Ehe wird manchmal total kommerzialisiert. Vor allem heute, wo Afrika durch Krieg, Krankheiten, Hunger und dergleichen zerstört wird und auch den politisch-ökonomischen Interessen der außerafrikanischen Mächte zum Opfer fällt, ist es kaum verwunderlich, daß die Strukturen der Sünde sich auch in der schwarzafrikanischen Tradition fest etablieren. Der Mensch kämpft ums Überleben und zerstört seine eigene Welt und Tradition. Zerstört werden hier auch gerade Familiengemeinschaften, die für das Überleben des Menschen sorgen sollten. Die Mitgift ist heute oft eine Institution, die dazu mißbraucht wird, sich zu bereichern. Die Würde der Frau wird mißachtet. Viele junge Leute können nicht heiraten, weil sie kaum in der Lage sind, die zu hoch angesetzte Mitgift aufzubringen. Von hierher muß man auch den Rückgang der kirchlichen Trauungen betrachten. Selbst wenn jemand die von der „Schwiegerfamilie“ verlangte Mitgift aufbringen könnte, wagt er es nicht, sich kirchlich trauen zu lassen, da diese Trauung mit pompösen Feiern verbunden ist.

Angesichts dieser Auswüchse ist es höchst notwendig, an das traditionelle Ideal zu erinnern, das der Mitgift eine symbolisch-sakramentale Funktion zuschreibt. Die Inkulturationsbewegung vor allem im kirchlichen Raum läßt hoffen, daß dies möglich ist. Dann käme wiederum den Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine unersetzliche Aufgabe zu. Angesichts der schwierigen, unmenschlichen Lage, in der Schwarzafrika sich befindet, können sie Menschen neue Hoffnung geben und das Bewußtsein an der Basis ändern. Dies ist aber solange nicht möglich, als das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit in Politik und Wirtschaft keine Sensibilität für das Elend des Südens zeigt.

Etappenehe als Werdeprozeß

Die Diskussion über die afrikanische Ehe vor allem aus pastoraltheologischer Sicht hat sich die letzten Jahre ganz besonders auf das Problem der sogenannten Etappenehe konzentriert. Das Problem ist ein wichtiges Anliegen, das die gesamte schwarzafrikanische Kirche, einschließlich der Bischöfe, beschäftigt. Es geht um ein äußerst heißes Thema, das leicht zu bedauerlichen Mißverständnissen führen kann. Im folgenden soll zunächst dargestellt werden, was man unter Etappenehe versteht. Daran werden sich einige Überlegungen anschließen, die nur als Anregung zu einem vertieften Studium dienen sollen.

In Schwarzafrika gibt es mannigfaltige Formen von Ehe. Die vor allem im Westen bekannte Eheform, die fälschlicherweise als die afrikanische schlechthin dar-

gestellt wird, läßt sich mit Bischof John Njenga von Mombasa (Kenya) wie folgt beschreiben. Man kann die Ehe in fünf Etappen zusammenfassen: 1. Die erste Begegnung zwischen den beiden Kandidaten. Es geht um das allererste Sichkennenlernen und die Bekundung der gegenseitigen Sympathie und Freundschaft. 2. Danach wird das Mädchen den Eltern des jungen Mannes vorgestellt. 3. Falls die Eltern mit dem Vorhaben ihres Sohnes einverstanden sind, wird der Kontakt mit den Eltern des Mädchens aufgenommen. 4. Das Einverständnis zwischen den beiden Familien führt zur Bestimmung und Übergabe der Mitgift an die Brautfamilie. 5. Es kommt zum Höhepunkt, wo die Hochzeit im westlichen Sinn entweder der Tradition entsprechend oder standesamtlich oder kirchlich stattfindet.

Es ist anzumerken, daß nach dem hier geschilderten Modell die beiden Kandidaten oft schon nach der dritten Etappe zusammenleben dürfen¹⁰. Gerade dies ist der Punkt, wo die christliche Moral Bedenken anzumelden hat, da das sexuelle Leben vorweggenommen wird, bevor der Höhepunkt innerhalb des ganzen Prozesses stattfindet. Es ist zwar mit Nachdruck anzumerken, daß dieses sexuelle Leben nicht individualistisch ist, sondern durch die ganze Gemeinschaft begleitet wird. Darin besteht der Unterschied zum vorehelichen sexuellen Leben in der modernen Gesellschaft des Westens.

Es muß dennoch hinzugefügt werden, daß die dritte Etappe, von der die Rede ist, nicht bei allen ethnischen Gruppen in Schwarzafrika das sexuelle Leben mit einschließt. Mancherorts muß die Braut durch alle Etappen bis zur feierlichen Zeremonie, die als Höhepunkt gilt, ihre Jungfräulichkeit bewahren. Sonst wäre das eine unsagbare Schande für die Eltern, aber auch für die gesamte Sippengemeinschaft. Von vornherein würde die Ehe auf schwankenden Füßen ruhen. Sie hätte weniger Chance, die Allianz dauerhaft weiterzuführen. Gemeinsam für alle negroafrikanischen Eheformen, auch dort, wo der Vollzug des Sexuallebens erst nach dem feierlichen Höhepunkt stattfindet, ist das prozeßhafte Vorgehen.

Dies zeigt sich, wie schon angemerkt, in der Nachreichung der Brautgabe etwa nach jeder neuen Geburt oder bei einer Notsituation in der „Schwiegerfamilie“. Dadurch wird das Eheband von neuem gefestigt. Man muß aber immer wieder die verschiedenen Formen des Eheprozesses mitbedenken, ohne die Praxis bestimmter Gruppen zu verallgemeinern. Es ist gerade diese Verallgemeinerung, die zu einer einseitigen Diskussion über die Inkulturation der afrikanischen Ehe in bezug auf die christliche Botschaft geführt hat. In der Diskussion wird meistens dafür plädiert, die verschiedenen Etappen der traditionell-afrikanischen Ehe in der Kirche zu akzeptieren. Es wird auch darauf hingewiesen, daß eine afrikanische Ehe diesen Namen erst mit der Geburt des ersten Kindes verdient. Daher sei es notwendig, auch das sexuelle Leben während der Etappen anzuerkennen, wie die Tradition es vorsieht.

Bischof André Kaseba von Zaire hat dies auf der Bischofssynode von 1980 wie folgt formuliert: „Es gehe Schritt für Schritt ein Lebensprozeß vor sich, keine

Etappe dürfe ausgelassen werden. Wie das Taufkatechumenat schrittweise zur Taufe führe, so dieses Ehekatechumenat. Man solle darum nicht von ‚vorehelichem‘ Verkehr reden. Das alles gehöre bereits zur Ehe, die nicht in einer augenblicklichen Zeremonie, sondern in einem Werdeprozeß vollzogen werde.“¹¹ Auf derselben Synode haben sich die Bischöfe von Zaire dagegen gewehrt, die nach dem afrikanischen Werdeprozeß sich vollziehende Ehe als „Probeehe“ oder „voreheliche“ Etappe zu bezeichnen. Denn es gehe um Etappen, die das Ganze der Ehe prozeßhaft konstituieren, dergestalt, daß die Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe nicht erst punktuell am Schluß festgestellt werde¹².

Auch Kardinal Joseph Malula hat sich einige Jahre später noch eingehend dazu geäußert. Er macht darauf aufmerksam, wie wichtig die Fruchtbarkeitsidee in der negroafrikanischen Mentalität verankert und entscheidend für das Gelingen einer Ehe sei. Nicht nur eine Frau, sondern auch ein Mann, der zur Weitergabe des Lebens unfähig ist, sei nach dem afrikanischen Verständnis ein toter Baum; er sei – ähnliches gilt für die Frau – ein Holzstück, das zu nichts taugt¹³. Darum ruft Malula dazu auf, das Problem der Ehe in Afrika aufmerksam zu studieren, um eine afrikanisch inkulturierte Lösung für das gelebte Christentum zu finden. Die Tatsache, daß die Kirche die afrikanische prozeßhafte Eheform nicht anerkennt, führe dazu, daß die Christinnen und Christen dreimal getraut werden, nämlich traditionell-afrikanisch, standesamtlich und kirchlich¹⁴. Der Kardinal wünscht auch, daß das Problem des Vollzugs der Ehe (*matrimonium ratum et consummatum*) aus afrikanischer Perspektive diskutiert wird, da es sich um ein Erbe der westlichen Philosophie handeln könnte¹⁵.

Das Grundanliegen Malulas in all diesen Fragen ist pastoraler Art. Die Tatsache nämlich, daß der prozeßhaften Ehe des afrikanischen Menschen keine gebührende Beachtung geschenkt wird, schließt viele Christinnen und Christen von den Sakramenten aus. Oder aber es gibt Christinnen und Christen, die zuerst traditionell-afrikanisch heiraten und diesen Stand tatsächlich in der Weise als provisorisch betrachten, daß sie sich für eine kirchliche Trauung einen anderen Partner oder eine andere Partnerin aussuchen, wiewohl sie viele Jahre zusammen ein Familienleben geführt und sogar schon viele Kinder haben.

Die beiden Oberhirten, Malula und Kaseba, haben sich eigentlich in die von den Theologen heftig geführte Debatte eingeschaltet. Manche Theologen und Kirchenrechtler haben dafür plädiert, das Problem der Fruchtbarkeit im Hinblick auf Gültigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe besser zu studieren. Der Franziskaner François Lufuluabo zum Beispiel möchte, daß die Kirche eine vor der Eheschließung nicht entdeckte Sterilität zum trennenden Ehehindernis erklärt. Im Klartext heißt dies, daß die beiden Ehepartner einen Vorbehalt bei der Trauung haben müssen: „Ich heirate Dich unter der Bedingung, daß Du nicht steril bist.“¹⁶ Michel Legrain seinerseits, der dieses Eheverständnis zurückweist, argumentiert vom Prinzip „*ratum et consummatum*“ her. Ist der Geschlechtsverkehr

in der katholisch-westlichen Ehe das entscheidende Moment für die Unauflöslichkeit der Ehe, so könne man das „consummatum“ in Afrika nicht auf das sexuelle Moment einengen, sondern erst mit der Geburt des ersten Kindes wäre die Ehe wirklich vollzogen. Bis zu dieser Geburt könne man also nur von ‚ratum‘ sprechen¹⁷. Dieser Fruchtbarkeitstheorie wird entgegengehalten, daß nicht alle afrikanischen Völker die Frau wegen der Unfruchtbarkeit entlassen; die Tradition erlaubt hier vielmehr die Polygamie unter Beibehaltung der ersten Frau. Müßte dann die christliche Botschaft in diesem Fall diese Praxis gestatten?

Es ist unschwer festzustellen, daß alle hier vorgeschlagenen Lösungen noch mehr Probleme aufwerfen. Es ist sehr fraglich, ob diese Modelle dem Menschen in Afrika zumal heute wirklich gerecht werden. Alles deutet darauf hin, daß hier eine unbesehene Guttheißung der sogenannten Etappenehen durch die Kirche kaum zu empfehlen wäre.

Was ist von der Etappenehe zu halten?

Das Problem, das die traditionell-afrikanische Ehe gegenüber der christlich-sakramentalen Ehe aufwirft, darf sicher nicht heruntergespielt werden. Selbst dort – wie bei den Bahema in Zaire –, wo die Eheetappen keineswegs das sexuelle Leben vor der feierlichen Zeremonie einschließen, betrachten die Gläubigen die kirchliche oder die standesamtliche Trauung nicht als Eheschließung. Nachdem die kirchliche Trauung stattgefunden hat, dürfen der Bräutigam und die Braut nach der ursprünglichen Bahema-Tradition noch nicht zusammenleben. Es werden zusätzlich noch die traditionell-afrikanischen Riten vorgenommen, die vor den Gemeinschaften der beiden Kandidaten stattfinden. Erst dann kann man den Höhepunkt in den verschiedenen Etappen als erreicht betrachten, wiewohl weitere Etappen den Werdeprozeß der Ehe bis zum Tod begleiten. Nur in diesem Sinn, das heißt nach dem Höhepunkt, kann man trotzdem sagen, der Eheprozeß impliziere das sexuelle Leben, da es sich um eine Etappe handelt, die schon auf die Endgültigkeit angelegt ist¹⁸.

Insofern wäre es notwendig, daß die Kirche eine Theologie und eine Pastoral entwickelt, die die Dichotomie zwischen afrikanischer Tradition und christlicher Praxis zu vermeiden weiß, ohne die Frohbotschaft Jesu Christi zu verraten. Andererseits halte ich es nicht für stichhaltig, daß Theologen und auch Bischöfe, die für die Anerkennung mancher Formen der afrikanischen Ehe plädieren, sich immer wieder auf die europäische Praxis in der Vergangenheit berufen, die die Kirche Jahrhunderte hindurch geduldet hätte¹⁹. Wie mehrmals angemerkt, gibt es in Afrika nicht eine, sondern viele Formen von Ehe. Dann aber müßten diese nach dem afrikanischen Palavermodell in den Dialog miteinander kommen, bevor man auf die europäische Praxis der Vergangenheit rekurriert. Es wäre dann möglich,

gemeinsame Elemente quer durch Schwarzafrika festzustellen, die zu einer genuin afrikanischen Inkulturation der Ehemoral führen könnten.

Was die kirchliche Trauung anbelangt, ist anzumerken, daß der Grund zu deren Aufschiebung nicht immer mit der Feststellung der Fruchtbarkeit zusammenhängt. Wie im Blick auf die Mitgift gesagt wurde, geht es oft auch um ein ökonomisches Problem²⁰. Solange ein Paar noch nicht die nötigen Mittel hat, die mit der kirchlichen Trauung verbundene pompöse Feier zu organisieren, möchte es auch den endgültigen Schritt noch nicht wagen. Hier muß die Kirche nicht nur für die Bewußtseinsänderung der Bevölkerung eintreten, sondern ihr Einsatz muß auch das wirtschaftliche Problem betreffen, das ein harmonisches Eheleben oft unerträglich macht.

Zur Frage der offiziellen Einführung der Etappenehe, so wie sie meistens verstanden wird, ist zu sagen, daß es sich hier vor allem, genauso wie bei der Polygamie, um eine männliche Institution handelt. Es ist ja fast immer die Frau, die der Sterilität beschuldigt wird. Der Mann hat also mehr Rechte als die Frau und erachtet es als selbstverständlich, diese im Fall der Kinderlosigkeit zu entlassen, oder er nimmt sich eine zweite Frau. Die Situation der Frau diesbezüglich ist in der Moderne noch schlimmer als in der Tradition²¹. Denn das Ideal der traditionellen Polygamie bestand bei vielen ethnischen Gruppen darin, die Zustimmung der ersten Frau einzuholen, damit der Mann Polygamer werden kann. Die Kirche kann diese negroafrikanische Tradition jedoch nicht unbesehen übernehmen, ohne die Würde der Frau zu verletzen. Sie würde so der Botschaft Jesu Christi widersprechen²². Außerdem wäre die Übernahme einer bestimmten Eheform, wie sie soeben geschildert wurde, eine Beleidigung höchsten Grades gegen jene afrikanischen Kulturkreise, die etwa das Sexualleben erst nach dem auf die Endgültigkeit ausgerichteten Höhepunkt gestatten. Für diese Kulturkreise wäre das Mitmachen der Kirche eine Art Entchristianisierung.

Theologisch gesehen müßte man eine gute Spiritualität entwickeln, die sowohl für die unzulässige Form der Etappenehe als auch für die Polygamie gilt. Nach der negroafrikanischen Kultur ist es nämlich äußerst wichtig, das Religiöse nicht zu vernachlässigen, denn der Mensch lebt nicht nur vom abstrakt-systematischen Denken; er läßt sich nicht in leiblich, geistig und geistlich dividieren. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann wäre eines der wichtigsten und wohl gemeinsamen Elemente für die afrikanische Spiritualität die Christologie, die das Ahnentum als Ansatzpunkt nimmt. Wie man weiß, wird ein Ahn immer mit dem Lebenswachstum in Zusammenhang gesehen. Wer in Verbindung mit den Ahnen steht, wird stark bleiben und unvermindertes Leben haben. Nun ist Jesus Christus nicht nur ein Ahn, sondern vielmehr der Proto-Ahn, von dem alle negroafrikanischen Ahnen ihr Ahnentum erhalten haben. Daher kann allein Jesus Christus die Fülle des Lebens geben. Er enthält niemandem das Leben vor, und ganz besonders gilt dies für die Schwachen, Entrechteten, Behinderten.

Auf das Problem der Ehe in Afrika übertragen heißt dies, daß sich die Eheleute am Beispiel des Proto-Ahns orientieren müssen. Wenn Jesus sich mit Vorliebe um die an den Rand Gedrängten gekümmert hat, damit sie das Leben in Fülle haben, dann gehören dazu heute auch gerade jene Frauen und Männer, die nicht gebären bzw. zeugen können. Vor allem in unserer Männergesellschaft muß eines klar sein: Der afrikanische Mann, der die Frau im Fall der Unfruchtbarkeit mißachtet und diskriminiert, muß sich am Beispiel Jesu orientieren. Er hat sich dann auf die Seite der Frau zu stellen, die von der Gesellschaft verworfen wird, mit der Jesus sich aber in der Weise solidarisiert, daß er ihr die Lebensfülle schenken will. Soll nämlich auch die Frau diese Lebensfülle haben, dann darf sie nicht von ihrer Gebärfähigkeit her gesehen werden. Man würde sie so – ähnliches gilt auch für den zeugungsunfähigen Mann – zu einem Objekt degradieren, das nur noch wegen der Produktivität wertvoll sein kann. Der Afrikaner wäre hier der Leistungsmentalität verfallen, die gerade er in der westlichen Gesellschaft aufs schärfste verurteilt.

Wenn erst Jesus Christus als Proto-Ahn uns zeigt, was das richtig verstandene Ahnentum ist, dann korrigiert er auch manche Praktiken unserer Ahnen und Vorfahren. Auch manches, was in der afrikanischen Tradition gerade im Namen des Lebenswachstums als Ideal schlechthin galt, kann sich im Licht des Evangeliums als lebenshindernd bzw. lebensvernichtend erweisen. Das heißt schließlich, daß die Eheleute im Namen Jesu Christi dafür eintreten, sich gegenseitig die Fülle des Lebens zu schenken, eine Fülle, die über das Biologische hinausgeht. Das heißt letztlich auch, daß der Proto-Ahn, Jesus Christus, uns dazu führen kann, selbst den uns in unserer Tradition liebgewordenen Gewohnheiten und Praktiken eine Absage zu erteilen. Wo beispielsweise die afrikanische Tradition vorschreibt, die unfruchtbare Frau zu entlassen oder eine zweite Frau zu nehmen, wird das Evangelium dies gerade im Namen der Menschenwürde unterbinden müssen.

Aufgaben der Kirche

Was soeben anklang, bedeutet keineswegs, daß man in den konkreten Situationen Menschen in ihrer Not nicht mit Verständnis und Einfühlungsvermögen begleiten sollte. In der konkreten Pastoral muß die Kirche immer differenzierter urteilen, gleichwohl darf sie das eigentliche evangelische Ideal nie aufgeben. Zu diesem Ideal aber kann der Mensch stufenweise geführt werden, ohne alles im Namen der negroafrikanischen Tradition schon gutzuheißen. Denn wer die Tradition um der Tradition willen idealisiert, unterliegt dem ethnozentrischen Fehlschluß. Es wird also notwendig sein, mit einer guten Moralkatechese anzusetzen, die das Bewußtsein der Bevölkerung an der Basis ändert. Wichtig dabei ist, daß diese Ka-

techese kommunitaristisch und nicht individuell zentriert ist. In Schwarzafrika wird die Ehe nämlich – ganz besonders im Fall der Kinderlosigkeit – auch und vor allem durch die Großfamilie ins Wanken gebracht. Hier tut ein Umdenken not.

Dennoch ist es ebenso wichtig, daß die bisherige Praxis bezüglich der kirchlichen Trauung überdacht wird. Die oben festgestellte Dichotomie zwischen traditionell-afrikanischer, ziviler und kirchlicher Trauung müßte in Zukunft vermieden werden. Die Kirche sollte die traditionell-afrikanische prozeßhafte Ehe in dem Sinn anerkennen, daß sie alle Etappen mit christlichen liturgischen Handlungen mitbegleitet. Nur so kann sie die Ernsthaftigkeit aller Etappen plausibel machen, wobei eine der Etappen als entscheidend anerkannt werden sollte, ohne dem weiteren Prozeßcharakter der Ehe Abbruch zu tun. Diese entscheidende Etappe kann gegebenenfalls auch vor dem traditionellen Höhepunkt angesetzt werden, zum Beispiel an jener Stelle, wo manche Traditionen auch das sexuelle Leben gestatten. Es muß aber dann feststehen, daß das Stadium des Provisoriums vorbei ist und daß das Ganze auf Endgültigkeit angelegt ist, die sich sakramental-prozeßhaft vollzieht und mit einem feierlichen Höhepunkt, eben kirchlich-afrikanisch gekrönt wird. Aber auch der weitere Prozeß nach diesem zeichenhaften Abschluß sollte weiterhin liturgisch begleitet werden, um entsprechend dem afrikanischen Verständnis zu zeigen, daß der Bund sich jeden Tag zu festigen hat. In gewisser Ähnlichkeit, wie man nicht bloß mit der Taufe endgültig-statisch Christin oder Christ ist, sondern es jeden Tag neu werden muß, so verhält es sich auch mit den Eheleuten. Jeden Tag müssen sie von neuem Mann und Frau werden; der Ehebund ist bis zum Tod im Wachsen begriffen.

Es ist anzunehmen, daß die Kirche, die sich zwar nicht in billiger Weise an die afrikanischen Sitten anpassen darf, eine tiefere Verwurzelung des Evangeliums erreicht, wenn sie sich die Mühe gibt, das Positive in der afrikanischen Ehe nicht vom individuellen Vertragsrecht, sondern vom Bundesgedanken her in die christliche Botschaft zu integrieren.

Diese Ausführungen haben gezeigt, daß das Kind in der negroafrikanischen Ehe eine zentrale Rolle spielt. Der christlichen Botschaft kommt hier die Aufgabe zu, darauf mit Nachdruck hinzuweisen, daß das Kind letzten Endes doch kein absolutes Gut ist, das die Eheleute um jeden Preis haben müssen. Daß die Ehe auf die Weitergabe des Lebens angelegt ist, darf die Eheleute nicht dazu führen, mit allen beliebigen Mitteln zu versuchen, zur Nachkommenschaft zu gelangen. Sollte diese Einstellung in Afrika nicht geändert werden, dann könnte man auf Dauer damit rechnen, daß das Fortschreiten der Technik und Medizin gerade im Bereich der In-vitro-Fertilisation den schwarzafrikanischen Menschen im Hinblick auf den Kinderwunsch vielleicht in unzulässiger Weise manipuliert. Daher ist es wichtig, zumal in Schwarzafrika, auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hinzuweisen, wenn es heißt:

„Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauf löstlichen personalen Bundes und das Wohl des Kindes fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie die Unauflöslichkeit“ (GS 50).

Um dies in Afrika südlich der Sahara überzeugend darlegen zu können, wird die Kirche darauf achten, daß das schon angesprochene Problem der wirtschaftlichen Mißstände mit dafür verantwortlich ist, daß Menschen Kindern eine so große Bedeutung beimessen. Will man also für die Frage der Eheschließung in Afrika eine bessere Lösung finden, dann ist es das Gebot der Stunde, den Menschen dort ein besseres, nicht ausbeuterisches und Armut förderndes Leben in Politik und Wirtschaft zu ermöglichen. Dies kann entscheidend für ein tieferes Verständnis der Liebe, aber auch für eine bessere Verwurzelung des christlichen Glaubens in der negroafrikanischen Kultur sein.

ANMERKUNGEN

¹ H. Jone, *Kath. Moraltheol.* (Paderborn ⁴ 1931) 532.

² N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese d. Ehelehre d. Konzilskonst. „Gaudium et spes“* in *kano-nischer Auswertung*, 2 Bde. (Würzburg 1989).

³ G. Renard, *La doctrine institutionnelle du mariage*, in: *VieI* 12 (1931) 96–123; ders., *L'institution. Fondement d'une rénovation de l'ordre social* (Paris 1932).

⁴ Lüdecke (A. 2) 202. ⁵ Ebd. 203 (Zsfg. v. Renard, *La doctrine* 97). ⁶ Ebd. 208.

⁷ J. S. Mbiti, *Afrik. Religion u. Weltanschauung* (Berlin 1974) 177.

⁸ V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale* (Paris 1965) 53 ff.; ders., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (Kinshasa 1981) 62 ff.

⁹ M. Legrain, *Mariage chrétien, modèle unique? Questions venues d'Afrique* (Paris 1978) 81.

¹⁰ J. Njenga, *Marriage in Successive Stages*, in: *AFER* 28 (1986) 201.

¹¹ Text in *AFER* (February–April 1981) 40 f.

¹² *Evêques zairois au Synode* (Kinshasa 1980), zit. bei J.-A. Malula, *Mariage et famille en Afrique*, in: *Bull. d. Théol. Afr.* 7 (1985) 217. ¹³ Ebd. 215.

¹⁴ Ebd. 217. Ähnlich äußerte sich A. D. Cardos auf der Bischofssyn. f. Afrika am 19. 4. 1994, in: *Bull. „Synodus Episcoporum“*, 18, 3. ¹⁵ Malula (A. 12) 220.

¹⁶ F. Lufuluabo, *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*, in: *RClAfr* 24 (1969) 394 f.

¹⁷ Legrain (A. 9) 77.

¹⁸ Hiermit möchte ich das Mißverständnis beseitigen, das hervorgerufen werden könnte durch meine Studie: Gibt es eine spezifisch afrik. Ethik? Eine Anfrage an westl. Denken, in: *dieser Zs.* 207 (1989) 591–606.

¹⁹ B. Bujo, *Notes complémentaires à la contribution de R. De Haes sur le mariage africain et chrétien*, in: *Combats pour un christianisme africain*, hg. v. A. Ngindu Mushete (Kinshasa 1981) 45–49.

²⁰ S. Kakunga-Mukwakwa, *Mariage africain progressif: Faits et suggestions*, in: *Terre des Femmes* 4 (1993) 5.

²¹ Meine Ausführungen (A. 6, 599 f.) müssen in diesem Zshg. gesehen werden. Übrigens habe ich auch dort schon A. 24 auf eine differenzierte Darstellung der Polygamie hingewiesen: Die pastoral-eth. Beurteilung d. Polygamie, in: *FZPhTh* 31 (1984) 177–189; ferner ders., *Can Morality be Christian in Africa?*, in: *Afr. Chr. Stud.* 4 (1988) 29–31.

²² B. Bujo, *Die Spiritualität der Ehe in Afrika. Ein Vorschlag zur Frage d. Probeehe*, in: *Die Wahrheit tun. Zur Um-setzung eth. Einsicht* (FS G. Teichtweier, Würzburg 1983) 181–188; ders., *Can Morality be Christian* 27–29; ders., *African Theology in Its Social Context* (Nairobi 1992) 115–122.