

Dieses Dokument bietet einen unveränderten Textauszug aus:

Handbuch Interkulturelle Seelsorge

herausgegeben von

**Karl Federschmidt, Eberhard Hauschildt,
Christoph Schneider-Harpprecht, Klaus Temme
und Helmut Weiß**

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002

Das copyright für diese elektronische Ausgabe liegt bei den Herausgebern.

Bis auf weiteres darf der Text, unverändert und mit Nennung von Autor und Quelle, für nichtkommerzielle und wissenschaftliche Zwecke verwendet werden.

Westafrika

Kultur, Spiritualität und Seelsorge aus einer afrikanisch-christlichen Perspektive

J. Kwabena Asamoah-Gyadu

1 Vorbemerkung

Die meisten Beispiele, die ich hier als ‚afrikanisch‘ anführe, kommen aus Ghana, dem Land meiner Herkunft. ‚Afrikanisch‘ bezieht sich also eigentlich auf Afrika südlich der Sahara. Trotzdem spreche ich von einer ‚afrikanischen‘ Spiritualität, weil es eine hinreichend große Zahl gemeinsamer Elemente innerhalb der afrikanischen kulturellen Erfahrungen gibt, die dazu berechtigen, sie in kollektiven Singularbegriffen zu beschreiben.

Die afrikanische Kultur ist eine mündliche Kultur, in welcher Gesänge, Mythen, sprechende Trommeln, Tänze und Geschichten wichtige Medien zur Vermittlung von Geschichte und Erfahrung darstellen. Weil in Afrika das Erzählen von Geschichten so wichtig ist, werde ich einige der Beispiele, die die Besonderheit der afrikanischen Wirklichkeit verdeutlichen sollen, auch aus einem der populärsten Romane des bekannten nigerianischen Schriftstellers Chinua Achebe nehmen: *Things Fall Apart*¹. In diesem Roman vermittelt Achebe nicht nur Einblicke in wichtige Merkmale traditioneller Lebensweise, sondern auch in die Auswirkungen der Modernität, das heißt der westlichen Lebensart und besonders des westlichen Christentums auf das, was wir afrikanische Spiritualität nennen möchten.

Ich vertrete hier den Standpunkt, dass afrikanische Religion, Kultur und Spiritualität untrennbar miteinander verbunden sind und dass es für Seelsorge und Therapie im afrikanischen Kontext wichtig ist, diesen Zusammenhang anzuerkennen. Sonst bleibt man irrelevant und wirkungslos. Als das Christentum im Zuge der westeuropäischen Mission Mitte des 19. Jahrhunderts nach Afrika kam, waren die Missionare zugleich die ersten Vertreter der Modernisierung und des westlichen Einflusses. Die traditionellen religiösen Institutionen wurden als rückständig bekämpft, die afrikanische Religion galt als Reich des Teufels.² Trotzdem hat afrikanische Spiritualität bis heute ihre Kraft bei den

¹ Chinua ACHEBE, *Things fall apart* (deutsch: *Okonkwo oder Das Alte stürzt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983).

² Zur Dämonisierung des afrikanischen Christentums durch das westliche Missionschristentum vgl.: Birgit MEYER, *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: University Press 1999.

Menschen behalten. Was uns hier beschäftigen soll, ist also die Unverwüstlichkeit der Spiritualität, die das afrikanische Leben trotz aller Veränderungen bestimmt. Diese Spiritualität zeigt sich besonders an den Problemlösungs-Strategien angesichts von Krisen, die das menschliche Wohlbefinden bedrohen. Wenn Seelsorge sehr weit gefasst als Akt der Hilfe zur Steigerung des menschlichen Wohlbefindens definiert werden kann, dann kann ihr Zweck, nämlich menschliches Wachstum zu fördern und Bedingungen herzustellen, unter denen alle Menschen ein humanes Leben führen können, nur erreicht werden, wenn sie im Rahmen der spirituellen Voraussetzungen dieser Menschen unternommen wird.³

Im afrikanischen Kontext ist das Streben nach menschlichem Wohlbefinden das Hauptanliegen der Religion, und dieses Anliegen teilen auch die afrikanischen Formen des Christentums. Religion ist im afrikanischen Kontext etwas, was „gelebt“ wird. Es ist nicht ein theoretisches „Glaubenssystem“. So gibt es z.B. in den meisten afrikanischen Sprachen gar keinen Ausdruck für das Wort ‚Religion‘. Religion bedeutet für Afrikaner vielmehr die Teilnahme an Ritualen, Gebet, Beachtung von Tabus, Befragung von Wahrsagern zur Diagnose von Problemen und ähnliche Aktivitäten, die als Teil der normalen Lebensprozesse auftreten. Religiöse Aktivitäten sind immer ein Mittel zum Zweck der Steigerung menschlichen Lebens und Wohlbefindens des Einzelnen und der Gemeinschaft: Gesundheit, Fruchtbarkeit, Regen, Schutz und Beziehungsharmonie. Dass die überlieferten afrikanischen Religionen fortleben, zeigt sich innerhalb des Christentums vor allem daran, dass diese Weltsicht fortbesteht und insbesondere in Krisenzeiten ans Licht tritt. Es ist daher sachgemäß, unsere Überlegungen zur afrikanischen Spiritualität in den Kontext der Seelsorge zu stellen. Die Kernfunktion von Religion als Mittel zur Lösung von Problemen wird auch vom Christentum erwartet. Also wird im afrikanischen Kontext die Wirksamkeit des christlichen Glaubens daran gemessen, ob er Zugang zu Macht und Wohlstand oder zum Schutz vor Unglück gewährt.

Von den vielen christlichen Strömungen in Afrika ist die der unabhängigen einheimischen Pfingstkirchen sicher die bekannteste und am weitesten verbreitete. Es handelt sich dabei meist um Einzelgemeinden, die von Afrikanern gegründet wurden und geleitet werden. Ihre Mitgliedschaft besteht hauptsächlich aus enttäuschten Mitgliedern westlicher Missionsgemeinden. Viele sind als spontane Reaktionen auf die Unfähigkeit westlicher Missionskirchen entstanden, charismatische Erfahrungen, insbesondere Heilungen, Dämonenaustreibungen und die Befreiung von unterdrückenden Geistesmächten, in ihr kirchliches Handeln zu integrieren. Der südafrikanische Pfingstler Allan Anderson

³ Zu einer umfassenderen Definition siehe: Emmanuel Y. LARTEY, *In living colour. An intercultural approach to pastoral care and counselling*, London: Cassell 1997, 9.

meint, es sei tragisch, dass das nach Afrika importierte westliche Christentum vielfach keine alternativen Lösungen für die realen Ängste und Probleme, denen sich afrikanische Christen gegenübersehen, angeboten hat.⁴ Weil das Missionschristentum die Realität des Bösen im afrikanischen religiösen Bewusstsein übersehen hat, hat es an dieser Stelle ein Vakuum im christlichen Glauben geschaffen, das die einheimischen unabhängigen Kirchen füllen. Es scheint, dass vor allem die unabhängigen Pfingstkirchen das afrikanische Weltverständnis ernst genommen haben und in ihrem Seelsorgeansatz einen rituellen Rahmen bereitstellen, in dem auf die Ängste und Befürchtungen afrikanischer Christen reagiert werden kann. In der einheimischen Pfingstbewegung ist das Verständnis von Religion als Schutz und Vermittlung von Macht unvermindert lebendig. Heilung, Exorzismus und Befreiung vom Bösen sowie Rituale zur Verwirklichung praktischer, diesseitiger Realitäten, wie sie mit der überlieferten Religion verbunden werden, bleiben daher die entscheidenden Funktionen der Seelsorge in den einheimischen Pfingstkirchen.

2 Religion, Kultur und Spiritualität in Afrika

Einer der beständigsten traditionellen Werte der afrikanischen Gesellschaft ist ihre religiöse Ontologie. Religion ist als das Hauptkennzeichen des afrikanischen Lebens bezeichnet worden.⁵ Das heißt, dass Leben und Existenz der Afrikaner zu großen Teilen unauflöslich mit Religion verknüpft sind.⁶ Lamin Sanneh formuliert das so: „Ein grundlegendes und gleichbleibendes Kennzeichen afrikanischer Gesellschaften ist die Wichtigkeit der Religion. Sie fällt wie ein Lichtstrahl durch das ganze Lebensspektrum, verschmolzen und undifferenziert an dem einen, gebrochen und höchst verfeinert am andern Ende. Von zwanglosen, alltäglichen und spontanen Äußerungen bis zu düsteren, stark strukturierten öffentlichen Veranstaltungen hin ist sie Brennpunkt eines umfangreichen und detaillierten Interesses. In Kunst und Ritual, im Sprechen, Arbeiten und Entspannen, auf dem Acker, zu Hause und auf der Reise, auf dem Lande und auf dem Wasser, bei Gesundheit und Krankheit, in Not und Zufriedenheit – Religion begegnet mit autoritativer Kraft. Afrikanische Gemeinschaften haben demzufolge gelebt, haben sich bewegt und hatten ihr Dasein in Religion.“⁷

⁴ Allan H. ANDERSON, Pentecostal pneumatology and African power concepts. Continuity or change?, in: *Missionalia* Vol.19:1, April 1991, 67.

⁵ E. Bolaji IDOWU, *Olodumare. God in Yoruba belief*, London: Longmans 1962, 5.

⁶ John S. POBEE, *Toward an African theology*, deutsch: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 37ff.

⁷ Lamin SANNEH, *New and old in Africa's religious heritage*, in: Andrew F. WALLS / Wilbert R. SHENK (Hg.), *Exploring new religious movements*, Elkhart IN: Mission Focus Publications 1990, 64.

Symbole, Kunst, Geschichten, Sprichwörter und Weisheitssprüche sind wichtige Medien für das Weitergeben traditioneller Werte in Afrika, und sie alle sind durchdrungen von religiöser Sprache und Bedeutsamkeit. Ein bekanntes Sprichwort der Akan in Ghana lautet: *Obi nnkyere abofra Nyame*, „Ein Kind kennt Gott instinktiv“. Das heißt: Im afrikanischen (ghanaischen) Kontext tritt ein Kind in die sichtbare Welt ein mit einem angeborenen Sinn für die transzendente letzte Wirklichkeit. Aufgabe der Gesellschaft ist es, das Kind zu ‚sozialisieren‘ bzw. zu ‚erziehen‘, damit es lernt, sich zu dieser transzendenten Realität in Beziehung zu setzen und dieses Transzendenzbewusstsein im täglichen Leben umzusetzen. Nach meiner Auffassung ist es dieser Bildungs- und Sozialisationsprozess, der den afrikanischen Gesellschaften ihren einmaligen ‚spirituellen Charakter‘ verleiht. Dieser Prozess kann formalisiert sein in Gestalt sog. ‚Übergangsriten‘, die die Wandlungsprozesse von Geburt, Pubertät, Eheschließung und Sterben begleiten, er kann aber auch ganz informell stattfinden, in alltäglichen Interaktionen. Die ‚Übergangsriten‘, durch die der afrikanische Mensch zu einem moralischen Wesen gemacht wird, wie es die kollektive Bestimmung nahelegt, gehen einher mit sehr ausführlichen Ritualhandlungen. James L. Cox definiert ‚Ritual‘ in diesem Zusammenhang als „eine wiederholte symbolische Dramatisierung, die die Aufmerksamkeit dorthin lenkt, wo das Heilige ins Leben eintritt. Sie verleiht denen, die in das Drama eingebunden sind, Identität, transformiert sie, vermittelt ihnen durch verbale oder nonverbale Mitteilung soziale Bedeutung und bietet ihnen ein Muster an für die Welt, wie sie sein sollte.“⁸ Richtig in die traditionelle Gesellschaft in Afrika inkorporiert zu sein, ist also keine ‚Privatangelegenheit‘. Der Inkorporations-Prozess verkörpert die Untrennbarkeit des Säkularen (der menschlichen Gesellschaft) und des Sakralen (der göttlichen Wesen) in der afrikanischen Spiritualität. In den ausgefeilten ‚Übergangsriten‘ gibt es keine Unterscheidung zwischen weltlich und religiös. Darum spricht Achebe für Afrika als ganzes, wenn er über die Igbo von Nigeria schreibt, dass „das Land der Lebenden nicht weit entfernt war vom Reich der Vorfahren“ und dass „das Leben des Menschen von der Geburt bis zum Tode aus einer Serie von Übergangsriten bestand, die ihn immer näher an seine Vorfahren heran führten“⁹.

Halten wir zunächst als eine Folge dieser „ganzheitlichen“ Lebensauffassung fest, dass für die meisten Menschen in Afrika die Lösung von Problemen aller Art unmittelbar im religiösen oder theologischen Bereich liegt. Christian G. Baeta bringt das auf den Punkt, wenn er bemerkt: „Traditionellerweise hat man in Ghana die Lösung aller Probleme bei Krankheit sowie bei Sorgen und Befürchtungen ganz allge-

⁸ James L. COX, *Rites of Passage in contemporary Africa*, Cardiff: Cardiff Academic Press 1998.

⁹ Chinua ACHEBE, zit. nach: *The African Trilogy. Things Fall Apart – No Longer at Ease – Arrow of God*, London: Picador 1988, 103f.

mein immer direkt in der Religion gesucht. Das kann kaum anders sein bei einer Weltsicht, die die wirksame Gegenwart zahlreicher Geister voraussetzt und alles Leben als eine Einheit betrachtet; wo es keine klare Unterscheidung gibt zwischen dem Materiellen und dem Nicht-materiellen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, ganz zu schweigen zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, oder auch zwischen dem Menschen und den andern geschaffenen Dingen und Wesen.“¹⁰

Afrikanische Spiritualität gründet also auf der Überzeugung, dass innerhalb der gefährdeten Existenz, in der wir Menschen leben, persönliches und gemeinschaftliches Wohlergehen nur durch eine freundliche Beziehung zur wohlwollenden unsichtbaren Welt verwirklicht werden kann. Zeiten gemeinschaftlicher Schwierigkeiten sind darum immer Anlässe für religiöse Riten und Rituale, an denen teilzunehmen von allen Gliedern der Gemeinschaft erwartet werden kann. Diese Solidarität der Zugehörigkeit durch Teilnahme ist im afrikanischen Kontext beschrieben worden als ein „Kennzeichen des Daseins“, so wie es auch zum Christsein dazugehört, „in eine neue Gemeinschaft, einen Leib, nämlich den Leib Christi, inkorporiert zu sein“¹¹.

In einer hilfreichen Analyse hat E. Lartey Spiritualität beschrieben als „die menschliche Fähigkeit, Beziehungen herzustellen“. Ein Gefühl der Zugehörigkeit zu haben heißt, sich als Teil eines Ganzen zu sehen, eines Ganzen, das die unsichtbare transzendente Dimension einschließt. Und Spiritualität als ein „integriertes Ganzes“ hält, so Lartey, in ihren verschiedenen Dimensionen die Beziehungen zur Transzendenz, zum Selbst, zu anderen, zur Gemeinschaft, zu Orten und Dingen zusammen.¹²

Da die afrikanische Wirklichkeit im religiösen Paradigma wurzelt, muss Spiritualität im Zusammenhang unserer Darlegungen als Ausdruck dafür angesehen werden, in welchem Ausmaß das Bewusstsein geistlicher/göttlicher Realität das individuelle und kollektive Verhalten in den afrikanischen Gemeinschaften prägt. Kurz gesagt: Im afrikanischen Kontext bedeutet Spiritualität *gelebte Religion*. Das schließt die praktische Einhaltung afrikanischer Wertvorstellungen, Überzeugungen, Beziehungen sowohl zu sich selbst als auch zu anderen und andere Tätigkeiten und Praktiken im alltäglichen Leben ein. Die Summe all dieses Tuns und Verhaltens konstituiert das, was oben als Kultur beschrieben worden ist. Im traditionellen afrikanischen Kontext bilden daher Religion mit ihrem alles durchdringenden Einfluss, Kultur und Spiritualität ein integrales Ganzes. Von afrikanischer Kultur zu sprechen heißt darum, vom religiösen Leben und der Spiritualität eines Volkes zu sprechen.

¹⁰ Christian G. BAETA, Christianity and Healing, in: Orita, Vol. 1, 1967, 51.

¹¹ Emmanuel LARTEY, In living colour, a.a.O., 117 und 120.

¹² Ebd., 113.

3 Grundsätze afrikanischer Spiritualität

Die am meisten verbreitete Gebetsform, also das bevorzugte Mittel, um mit den transzendenten Realitäten zu kommunizieren, ist in den afrikanischen traditionellen Religionen die Libation – das Ausschütten von Wasser und Getränken. Libation kann von jedem, der an diese Form der Kommunikation mit den transzendenten Realitäten glaubt, vorgenommen werden. Bei formellen Gelegenheiten wie der Feier traditioneller Feste kann neben der Libation auch der Boden mit Nahrungsmitteln besprengt werden als symbolischer Akt der Fütterung der Vorfahren. Als formeller symbolischer Gebetsakt wird die Libation hauptsächlich von traditionellen Religionsführern, Stammesoberhäuptern oder von deren designierten Repräsentanten ausgeführt. Das geschieht bei besonderen Gelegenheiten wie der Amtseinführung eines politischen Führers (Häuptlings), bei Schlichtungsversammlungen, Begräbnissen, Festen und auch während der Feier der wichtigen Lebensübergänge – wenn ein Neugeborenes zum ersten Mal das Haus verlässt, bei Pubertätsriten, Hochzeitsfeiern und so weiter.

Das folgende Beispiel ist Teil eines Gebets zur Einsetzung eines Häuptlings:

Wie du zu trinken empfängst, so verlangt uns nach Leben und Wohlstand. Wir erbitten langes Leben ... wirtschaftlichen Wohlstand, Liebe innerhalb der Nachkommenschaft. Diese Nachkommenschaft möge von Opanin (dem Ältesten) Atta regiert werden. Möge er keine Schuld zusprechen dem, der nicht reden kann. Wenn eine sprachlose Person schuldig gesprochen wird, ist der Spruch nichtig. Gott, der Verlässliche; Asaase Yaa, die Erdgöttin: Die Hexe oder der Zauberer, die/der neben Opanin Atta sitzen möchte, ihn zu frustrieren und zu beweisen, dass seine Herrschaft unzulänglich ist – du sollst wissen, dass sie/er ein Teufel ist. Niemand aber spricht Segen über den Teufel aus. Treibe den Bösen weit weg. Auf unsere Gesundheit, auf die Gesundheit derer, die hier versammelt sind, auf die Gesundheit unserer Götter und unserer Seelen! (Bei den letzten Worten wird der letzte Rest des Getränkes ausgegossen.)¹³

Kofi A. Busia gibt das folgende Beispiel eines Libationsgebetes bei einer Beerdigung:

Du verlässt uns heute; wir haben Schüsse abgefeuert; wir haben dir ein Schaf gegeben (gewöhnlich wegen dessen zarten Fleisches zum Schlachten bei Opferhandlungen bevorzugt); wir haben deine Bestattung vollzogen. Lass niemanden von uns krank werden! Lass uns Geld bekommen, um die Ausgaben für dein Begräbnis decken zu können. Lass die Frauen Kinder gebären. Auf unser aller Leben; auf das Leben des Häuptlings!¹⁴

¹³ Kwesi YANKAH, *Speaking for the chief. Okyeame and the politics of Akan royal oratory*, Bloomington: Indiana University Press 1995, 177.

¹⁴ Kofi A. BUSIA, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, London: Oxford University Press 1951, 23f.

In einem anderen Beispiel eines Libationsgebetes, das Bischof Peter Sarpong zitiert, betet der Leiter zu den Vorfahren, indem er das Getränk ausschüttet:

Auf das Leben des Volkes von Offinso... Steht fest hinter uns! Lasst diesen Staat gedeihen! Nehmt alles Missgeschick hinweg! Lasst die Kinder nicht sterben, bevor sie erwachsen sind, lasst uns von keiner unreinen Krankheit befallen werden; lasst diesen Staat Fortschritte machen! Lasst seine Leute wachsen, auf dass Männer und Frauen alt werden. Sollte einer diesem Staate Böses wünschen, lasst das Missgeschick auf sein eigenes Haupt fallen!¹⁵

Wie bei formellen Gelegenheiten kann man aber auch im Alltag vor der Mahlzeit Essensbrocken auf die Erde werfen und Libationsgaben ausgießen. Die folgende Situation, die der ghanaische Philosoph Kwame Appiah beschreibt, veranschaulicht das:

Wenn ein Mann eine Flasche Gin öffnet, wird er ein wenig davon auf die Erde schütten und dabei seine Ahnen auffordern, ein bisschen zu trinken und die Familie und ihr Tun zu schützen. Das geschieht ohne Zeremonie... Entscheidend ist das Dasein der unsichtbaren Wesen... Das Vergießen des Getränks mag symbolisch gewesen sein... Aber damit die Geste der Darbringung eines Teils von einem kostbaren Getränk überhaupt Sinn macht, müssen die Ahnen, die auf diese Weise symbolische Anerkennung erfahren, jedenfalls existieren.¹⁶

An diesen Gebeten und symbolischen Handlungen wird die Anerkennung der Existenz und die Teilnahme der transzendenten Realitäten am Leben der Lebenden deutlich. Was ich als die Hauptkennzeichen afrikanischer Gebete skizziert habe, findet z.B. seinen praktischen Ausdruck in einer alltäglichen Begebenheit, die Achebe auf den ersten Seiten seines Romans *Things Fall Apart* erzählt. Er beschreibt, was passierte, als Unoka seinen Freund Okoye zu Besuch empfing. Unoka lag zurückgelehnt in seinem Sessel, als sein Gast eintrat. Sofort stand er auf und schüttelte Okoye die Hand. Unoka, der Gastgeber, ging ins Innere des Hauses und kam mit einem kleinen Holzteller zurück, auf dem eine Kolanuss lag, ein wenig Alligatorpaprika und ein Stück weißer Kalk; das sind die traditionellen Dinge, um einen Gast willkommen zu heißen. „Ich habe hier Kola“, sagte er, als er sich niedersetzte, und reichte den Teller seinem Gast hinüber. „Ich danke dir. Wer Kola bringt, bringt Leben. Aber ich denke, du solltest sie aufbrechen.“ ... Während er die Kola aufbrach, betete Unoka zu seinen Vorfahren um Leben und Gesundheit und um Schutz vor Feinden. Nachdem sie gegessen hatten,

¹⁵ Peter SARPONG, *The sacred stools of the Akan*, Accra-Tema: Ghana Publishing Corporation 1971, 58f.

¹⁶ Anthony Appiah KWAME, *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*, London u.a.: Oxford University Press 1992, 112f.

sprachen sie über viele Dinge... auch über den drohenden Krieg mit dem Dorf Mbaino.“¹⁷

Die Überzeugung, dass die unsichtbare Welt gegenwärtig ist, zeigt sich auch in der Art und Weise, wie die Menschen in Ghana auf Begrüßungen reagieren. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Leute auf die Frage nach ihrem gesundheitlichen Ergehen mit dem Ausdruck antworten *Nyame n'adom oye*, das heißt: „Dank Gottes Gnade geht es gut“. Normalerweise bedeutet das nicht, dass es keine Probleme oder gar Krankheit gibt, sondern eher, dass, in welchen Umständen sich die Leute auch befinden mögen, sie sich sicher sind, dass Gott das letzte Wort hat.

Im afrikanischen philosophischen Denken gibt es den Dualismus, der mit dem jüdisch-christlichen Denken assoziiert wird, so nicht. In der afrikanischen Weltsicht wird „Gott letztlich als Liebhaber des Guten, des Lebens, der Liebe, der Gerechtigkeit und der Harmonie geglaubt; daher gibt es immer, selbst inmitten der schlimmsten Entwicklungen, einen grundlegenden Optimismus, dass Gott auf die Länge der Zeit triumphieren wird“¹⁸. Es besteht zwar immer die Gefahr, dass dieser Glaube zu Resignation oder Apathie führen kann, aber letztlich wird die Gegenwart des Transzendenten betont, welche das tägliche Leben und Tun prägt.

4 Aspekte afrikanischer Spiritualität im Verhältnis zur Seelsorge und zur biblischen Tradition

Ausgehend von unserer bisherigen Diskussion über Afrikas religiöse Ontologie und ihre Wechselbeziehung mit Kultur und Spiritualität können wir nun drei Merkmale afrikanischer Spiritualität skizzieren:

4.1 Afrikanische Spiritualität verrät ein tiefes Gefühl für die transzendente Dimension des Lebens;

4.2 Afrikanische Spiritualität wahrt die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens;

4.3 Afrikanische Spiritualität hat ein starkes Bewusstsein von Gemeinschaft, an der sowohl das Sichtbare als auch das Unsichtbare Anteil hat.

Damit soll nicht behauptet werden, dass das alles ist, was afrikanische Spiritualität umfasst, sondern vielmehr: Dass das meiste von dem, was als afrikanische Spiritualität beschrieben werden kann, auf die eine oder andere Weise mit diesen drei Kennzeichen zusammenhängt, die in unterschiedlichem Maße afrikanische Einstellungen, Wertsetzungen und Verhaltensweisen prägen. Jedes dieser Kennzeichen soll jetzt kurz untersucht und in Beziehung zur Seelsorge gesetzt werden.

¹⁷ ACHEBE, *Things fall apart*, a.a.O., 19.

¹⁸ KALILOMBE, a.a.O., 121.

4.1 Die Anerkennung einer transzendenten Dimension des Lebens

Über die Bedeutung von Spiritualität als Gefühl für das Wissen um und die Beziehung zur Transzendenz schreibt Lartey: „In diesem Sinn weist Spiritualität auf die offensichtlich universale menschliche Fähigkeit hin, Leben in Beziehung zu einer erkannten Dimension von Macht und Bedeutsamkeit zu erfahren, die als transzendent zu unserem alltäglichen Leben wahrgenommen wird, obgleich solche Transzendenz oft ‚inmitten unseres täglichen Lebens‘ erfahren werden kann.“¹⁹

Obgleich Lartey hier von einer ‚offensichtlich universalen menschlichen Fähigkeit‘ spricht, ist solche Erfahrung in den täglichen Verrichtungen und Einschätzungen afrikanischer Gemeinschaften deutlicher sichtbar als in den meisten westlich geprägten. Transzendenz ist im afrikanischen Kontext nicht bloß eine Sache des Glaubens, sondern der Erfahrung einer Beziehung zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge.

Diejenigen, die sich an Seelsorge im afrikanischen Kontext beteiligen, müssen das Gefühl der Afrikaner für die transzendente Dimension des Lebens erkennen und ernst nehmen. Sowohl im traditionellen afrikanische Weltbild als auch im biblischen werden harmonische Beziehungen mit dem Kosmos als überaus wichtig für die persönliche und die Beziehungsharmonie eingeschätzt. Afrikaner glauben, dass die Ahnen (die ‚unsichtbare Polizei‘ der Gesellschaft, wie John Mbiti sie nennt)²⁰ als Moralwächter fungieren und strafen oder belohnen, um das Gleichgewicht der Gemeinschaft sicherzustellen.²¹ Afrikanische Religion, so hat Bischof Kalilombe einmal gesagt, heißt im wesentlichen: „In der sichtbaren Sphäre in Beziehung zur unsichtbaren Welt zu leben.“²²

Im Brief an die Hebräer (Hebr 12,1) wird z.B. die sichtbare christliche Gemeinde als ‚umgeben von einer großen (unsichtbaren) Wolke von Zeugen‘ angesprochen, welche offensichtlich darüber wacht, wie die kämpfende Kirche ihren christlichen Lauf fortsetzt. Der biblischen ‚Wolke der Zeugen‘ mag wohl nicht dieselbe Macht wie den afrikanischen Ahnen zugesprochen werden, nämlich zu bestrafen und zu belohnen, aber ihr Leben und gegenwärtig erreichter Zustand wird doch als das angesehen, was die Lebenden zu erreichen sich bemühen sollen. Spiritualität als Beziehung zur Transzendenz kennt auch der Prophet Micha, wenn er von Jahwes Erwartung an die Menschheit spricht, gerecht zu handeln, Barmherzigkeit zu lieben und ‚demütig zu wandeln vor deinem Gott‘ (Mi 6,8). Für Afrikaner bedeutet die Anerkennung einer transzendenten Lebensdimension ein Wissen um ‚Macht, Gnade

¹⁹ LARTEY, a.a.O., 115.

²⁰ John S. MBITI, *African religion and philosophy*, 2nd edition, London: Heinemann 1989, 69ff.

²¹ Kwesi A. DICKSON, *Theology in Africa*, London: Darton, Longman & Todd, 1984, 19.

²² KALILOMBE, a.a.O., 115.

und Güte‘, auf die sie dauernd angewiesen sind müssen, wenn das Leben ganz bleiben soll. Das muss sich auch im Verhältnis zwischen und unter den Menschen spiegeln, wie der Prophet Micha sagt.

Neben den gutwilligen Mächten im transzendenten Bereich (wie die Libationsgebete oben zeigen sollten) gibt es auch böswillige Geister, Dämonen und Hexen. In unserm Zusammenhang ist es wichtig zu betonen: Während die westliche Christenheit den Glauben an unsichtbare Mächte mehr oder weniger aufgegeben hat, vielleicht abgesehen vom Glauben an das Höchste Wesen, halten afrikanische Christen – in Übereinstimmung mit ihrem traditionellen Glauben und mit den Gedanken von Paulus (vgl. Eph 6,10ff) – daran fest, dass sie in einem Kosmos leben, der erfüllt ist auch von unsichtbaren böswilligen Mächten. Vor dem Einfluss der bösen Wesen braucht man Schutz durch eine dauerhafte Beziehung zu den guten Mächten.

Der Afrikaner lebt in einer ‚intentionalen‘ Welt, in der nichts durch Zufall geschieht. Es besteht ein starker Glaube an mystische Verursacher, wie man ihn in der westlichen Spiritualität nicht antrifft. John V. Taylor, englischer Kirchenmann und Theologe, der eine lange Erfahrung als Missionar in Afrika hinter sich hat, stellt mit knappen Worten die afrikanische und die westliche Sicht in Bezug auf diese Verursachung nebeneinander: „Der westliche Mensch, der dem Wissenschaftler die Aufgabe überlassen hat, die Phänomene seines Lebens zu erklären, ist bereit, vieles als selbstverständlich hinzunehmen. Da er für alles Geschehen eine mechanistische Ursache annimmt, kann er es sich leisten, eine Menge von Dingen als rein zufällig an sich vorüberziehen zu lassen, ohne Unsicherheit oder Verwunderung zu empfinden. Doch für den Menschen (den Afrikaner), der eine personale Ursache für alle Begebenheiten annimmt, gibt es keinen Zufall. Jedes Ereignis kann für sein Wohlergehen von Bedeutung sein, und darum muss es als persönlicher Wille eines Lebenden oder eines Toten erklärt werden.“²³

In der afrikanischen Spiritualität geht man also davon aus, dass Ereignisse, Begebenheiten im Leben, Krankheit, Hunger, Dürre, Epidemien, frühkindliche Todesfälle und so weiter einen Sinn und einen Zweck haben. Meistens glaubt man an geheimnisvolle Verursachung, und es ist für diejenigen, die in eine hilfreiche Beziehung mit Afrikanern eintreten wollen, wichtig, diesen strengen Glauben anzuerkennen. In den westlichen Missionskirchen wird solcher Glaube an die Realität des Bösen und des Teufels oft als Zeichen von Aberglauben abgetan. Nicht so in den unabhängigen einheimischen Pfingstkirchen, wo man diesen Glauben ernst nimmt. Sie teilen den leidenschaftlichen Glauben ihrer Mitglieder sowohl an die bösen Wirklichkeiten des traditionellen Kosmos als auch an die biblische Lehre, dass ‚der Teufel wie ein brüllender Löwe umhergeht auf der Suche, wen er verschlinge‘ (1 Petr 5,8).

²³ John V. TAYLOR, *Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst*, München: Chr. Kaiser 1965, 67.

Manchmal wird eine Katastrophe auch damit erklärt, dass die Ahnen die Gemeinschaft wegen ihrer falschen Wege heimsuchen. Eine Sichtweise, die der Beziehung zwischen Jahwe und Israel nicht unähnlich ist. Darum scheut man auch keine Mühe, um die Absicht hinter einer Katastrophe sowie Lösungen und Schutz gegen die Mächte der bösen Mächte herauszufinden. Weissagung ist das Mittel, durch das traditionell gesonnene Afrikaner den Sinn hinter den Ereignissen suchen. Der Wahrsager ist es, der die Ursachen der Leiden im persönlichen Leben offenbar macht und angemessene Rituale zu ihrer Behandlung vorschreibt. Das Streben nach Bedingungen für menschliches Wohlergehen – Kindersegen, Gesundheit, langes Leben, Erfolg und Wohlstand – erfordert im afrikanischen Kontext erheblichen rituellen Einsatz. Afrikaner besuchen die Schreine und die Wahrsager, um Heilung für ihre Gebrechen, Antworten auf verwirrende Lebensfragen und Führung für ihr Leben zu suchen. Afrikanische Christen erwarten, dass im christlichen Kontext Seelsorge eine ähnliche Antwort auf ihre Probleme gibt. Das folgende Gebet eines ghanaischen Christen zeigt, dass die Christen bei dem Herrn Jesus das suchen, was Anhänger traditioneller Religiosität bei den Ahnen und Göttern suchen:

Jesus, Du bist stark wie ein Fels!
Die grüne Mamba stirbt beim Anblick Jesu:
Eisenstange, die nicht in ein Kopfkissen eingerollt werden kann.

Die Kobra dreht sich auf den Rücken, ausgestreckt vor Dir!
Jesus, Du bist der Elefantenjäger, Furchtloser!
Du hast den bösen Geist getötet, ihm den Kopf abgeschlagen!...

Er gibt reichlich, sogar im Überfluss und für jedermann!
Wir empfangen Deine Gaben nicht mit der linken Hand,
Du Großer, Okatakya;
Aber wegen Deiner überreichen Segnungen
ist unsere rechte Hand voll!²⁴

Der massive Zulauf, dessen sich die unabhängigen einheimischen Pfingstbewegungen in Ghana wie auch sonst in Afrika erfreuen, ist auf ihre Fähigkeit zurückzuführen, die traditionelle afrikanische Weltsicht der Ursachen hinter den Geschehnissen ernst zu nehmen und rituelle Verfahren anzubieten, die damit umgehen, nämlich Programme und Aktivitäten zu Heilung und Befreiung, die es in den Missionskirchen nicht gibt.

4.2 Die Unantastbarkeit menschlichen Lebens

In enger Beziehung zur afrikanischen Auffassung vom Leben in seiner transzendenten Dimension steht die Unantastbarkeit des menschlichen

²⁴ Afua KUMA, *Jesus of the Deep Forest*, Accra: Asempa Publ. 1981, 7 und 11.

Lebens. Ein ghanaisches Sprichwort der Akan lautet: *Nipa nyinaa ye Onyame mba, obi nnya asaase ba*, das heißt: Alle Menschen sind von Gott geschaffen oder haben ihr Sein in Gott, keiner ist von bloß irdischem Ursprung. Die Akan von Ghana könnten sich daher vollständig mit dem Psalmisten identifizieren, wenn er ausruft (in Ps 139,14): „Ich danke Dir, dass ich so staunenswert und wunderbar gemacht bin.“ Lartey weist darauf hin, dass es im afrikanischen Kontext keine dichotomische oder trichotomische Betrachtung des menschlichen Lebens gibt. Der Mensch ist eine komplexe Einrichtung, eine ‚seelisch-geistig-leibliche Einheit‘, in der die bedeutenden Komponenten in einer Gestalt zusammengehalten sind, bei der ‚das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile‘.²⁵ Die untrennbare Verbindung zwischen den einzelnen Komponenten der menschlichen Person bedeutet, dass alle von dem betroffen sind, was einen betrifft.

Hinter dem Wissen um den göttlichen Ursprung des menschlichen Lebens steht die Überzeugung, dass alles Leben heilig ist. Die mutwillige Zerstörung von Leben und insbesondere das Blutvergießen wird in der afrikanischen Gesellschaft als ein schweres Tabu angesehen. Mord und Selbstmord werden verabscheut, weil sie menschliches Leben erniedrigen und ernste Katastrophen für die Gemeinschaft auslösen. Als Okonkwo, die Hauptperson in Achebes Roman *Things Fall Apart*, unbeabsichtigt den Auslöser seines Gewehres betätigte und während einer öffentlichen Veranstaltung einen Menschen tötete, wurde er aus seinem Clan sieben Jahre lang verbannt. Am Tage, nachdem Okonkwo ins Exil ging, stürmte eine große Menschenmenge seinen Hof und setzt seine Hütten in Brand, demolierte seine Umzäunungen und tötete sein Vieh. Zum Motiv hinter dieser öffentlichen Urteilsvollstreckung schreibt Achebe: „Es war das Urteil der Erdgöttin, und die Leute waren lediglich ihre Vollstrecker. In ihren Herzen war kein Hass gegen Okonkwo... Es ging ihnen nur darum, das Land zu reinigen, das Okonkwo mit dem Blut eines Stammesangehörigen verunreinigt hatte.“²⁶ Liberia, Ruanda, Burundi und Sierra Leone sind Beispiele dafür, dass Afrika nach wie vor unter Konflikten leidet, in denen Leben vernichtet und viel Blut vergossen wurde. Dennoch müssen diese Ereignisse als Verirrungen afrikanischer Spiritualität angesehen und ihre geistigen Auswirkungen korrigiert werden, damit die Überlebenden in Frieden wohnen können. Es ist aufschlussreich, dass die Menschen immer noch Dürre und Hungersnöte, die auf solches Blutvergießen folgen, auf den Bruch des Tabus der Bewahrung und Unantastbarkeit menschlichen Lebens zurückführen. In all den betroffenen Ländern haben Versöhnung und Wiedergutmachung immer bestimmte Formen religiöser Zeremonien beinhaltet, um die zerbrochene Beziehung zu den

²⁵ Emmanuel LARTEY, African perspectives of pastoral theology, in: Contact, Vol. 112, 1993, 9.

²⁶ ACHEBE, Things fall apart, a.a.O., 105.

Göttern und den Ahnen wiederherzustellen. Die christlichen Gemeinschaften in diesen Ländern haben durch besondere Gottesdienste ihren Beitrag geleistet, um die Vergebung Gottes für die durch Menschen verursachte Zerstörung von Leben zu suchen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Seelsorge darauf abzielt, das Wachstum der Menschen zu vollem Menschsein zu fördern und Bedingungen herzustellen, unter denen alle Personen ein menschliches Leben führen können.²⁷ Damit Seelsorge solche Bedingungen herzustellen in der Lage ist, muss zuerst einmal menschliches Leben selbst hoch geachtet und geschätzt werden.

4.3 Das Gefühl für Gemeinschaft

Ein anderes Kennzeichen der Spiritualität in Afrika ist der ausgeprägte Sinn für Gemeinschaft, der sich unter den Menschen zeigt, aber auch in Bezug auf den Kosmos gilt. Afrikanische Spiritualität wird daher an ihrem starken Gefühl für gemeinschaftliche Solidarität erkannt. John Mbiti äußert sich zum Gemeinschaftscharakter der afrikanischen Spiritualität wie folgt: „Menschsein bedeutet, zur ganzen Gemeinschaft zu gehören, und dies wiederum schließt die Teilnahme an den Glaubensüberzeugungen, Zeremonien, Ritualen und Festen der Gemeinschaft ein. Ein Mensch kann sich nicht von der Religion seiner Gruppe lossagen; denn dies würde bedeuten, sich von seinen Wurzeln, seinen Grundlagen, seinem Geborgenheitszusammenhang, seiner Verwandtschaft und der gesamten Gruppe derjenigen zu trennen, die ihn seiner eigenen Existenz bewusst machen.“²⁸

Nach Pobee würde ein Afrikaner dort, wo Descartes sagt ‚Ich denke, darum existiere ich‘ (*cogito ergo sum*), eher sagen ‚Ich bin blutsverwandt, deshalb lebe ich‘ (*cognatus ergo sum*).²⁹ In diesem Sinne schreibt auch Kalilombe, dass „in afrikanischer Spiritualität der Wert der Interdependenz durch Beziehungen viel höher zu stehen kommt als der des Individualismus und der persönlichen Unabhängigkeit. Aus demselben Grund verlässt man sich mehr auf die Praxis der Kooperation als auf Konkurrenz.“³⁰ Aus solcher Geisteshaltung folgt, dass überlieferte afrikanische Werte Selbstsucht und die Anhäufung von Schätzen um ihrer selbst willen nicht fördern. Von Leuten, die das Glück haben, genug zu besitzen, erwartet man, dass sie ihren Besitz teilen, indem sie für andere Mitglieder ihrer Großfamilie sorgen. Es ist beeindruckend, dass es trotz der drückenden wirtschaftlichen Verhältnisse, unter denen Afrikaner leben, auf dem Kontinent keinen Wohlfahrtsstaat gibt. Die Familien unterstützen sich gegenseitig nach bestem Vermö-

²⁷ LARTEY, *In living colour*, a.a.O., 9.

²⁸ MBITI, a.a.O., 2.

²⁹ POBEE, a.a.O., 43.

³⁰ KALILOMBE, a.a.O., 122.

gen; das ist Teil ihrer gottgegebenen Pflicht. Achebe gibt ein praktisches Beispiel dieser gegenseitigen Abhängigkeit in Afrika, wenn er den Charakter des Gebets beschreibt, das bei der Rückkehr Okonkwos nach seinem siebenjährigen Exil dargebracht wurde. Bei einer Zusammenkunft mit den mütterlichen Verwandten, bei denen er in dieser Zeit gelebt hatte, wurde Uchendu, der älteste Onkel von Okonkwo, dazu aufgerufen, das Gebet zu sprechen. Achebe beschreibt, was dann geschah:

„Die Kolanuss wurde ihm (Uchendu) überreicht, um sie aufzubrechen, und er betete zu den Ahnen. Er bat sie um Gesundheit und Kindersegen. ‚Wir beten nicht um Reichtum; denn wer Gesundheit und Kinder hat, wird auch Reichtum haben. Wir beten nicht darum, mehr Geld zu bekommen, sondern mehr Verwandte. Wir sind bessergestellt als die Tiere; denn wir haben Verwandte. Ein Tier reibt seine Seite, wenn sie schmerzt, an einem Baum, ein Mensch bittet seinen Verwandten ihn zu kratzen.‘... Dann brach er die Kolanuss auf und warf ein Scheibchen davon auf die Erde für die Ahnen.“³¹

Im christlichen Zusammenhang hebt Paulus die Bedeutung des Gemeinschaftsgefühls durch sein Bild vom ‚Leib Christi‘ hervor. Als Glieder am Leibe Christi ermuntert er die Galater und darüber hinaus alle Christen, mit Freundlichkeit denen zuzuhelfen, die in Sünde fallen. „Einer trage des andern Last“, mahnt Paulus, „auf diese Weise werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,1f). Rituelle Handlungen in der Seelsorge werden gewöhnlich unter der Leitung von ‚Amtspersonen‘ – Pastoren, Ältesten der Gemeinde, traditionellen Priestern etc. – und immer in der Gemeinschaft der Glaubenden abgehalten. Im traditionellen Kontext bezeugt die Beteiligung an einem Gemeinschaftsmahl, besonders nach Beendigung von Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Parteien, die Solidarität, die eine Heilung der bis dahin zerbrochenen Gemeinschaft zuwege bringt. Die Bedeutung der Gemeinschaftssolidarität betont auch das Sprichwort der Akan: *Se dua kor gye ehum a, obu* – wenn ein Baum für sich allein steht, kann er leicht durch einen Sturm gefällt werden. Das bedeutet: Eine Gemeinschaft, die zusammenhält, ist in der Lage, den Stürmen des Lebens zu trotzen. In der Tat hängt in der ghanaischen unabhängigen Pfingstbewegung die Erfüllung von Lebenszielen wie Wohlstand, langem Leben und Segen oft damit zusammen, dass man Teil einer religiösen Gemeinschaft ist, deren Spiritualität sie mit dem göttlichen Bereich verbindet. In der Kirche wird die überlieferte afrikanische Gemeinschaftsform wieder entdeckt, die eine neue spirituale Familie darstellt, deren Glieder für einander Brüder und Schwestern und Eltern werden und so die neue Heimat für den Gläubigen darstellen.

³¹ ACHEBE, Things fall apart, a.a.O., 136.

5 Konsequenzen für die Seelsorge

Neuere Studien in Praktischer Theologie haben immer wieder die Notwendigkeit kontextueller und interkultureller Zugänge zur Seelsorge unterstrichen. Damit wird zum einfühlsamen Verstehen der kulturellen und sozialen Welt der Hilfesuchenden eingeladen. Wir haben afrikanische Spiritualität als Teil der Kultur gedeutet. Das macht sie zu einem wichtigen Faktor für die Gestaltung der Selbstwahrnehmung des Einzelnen, der Einschätzung der anderen und der eigenen Umgebung. Diese Tatsachen dürfen in der Seelsorge nicht übersehen werden. Auf dem Hintergrund des phänomenalen Wachstums, das die afrikanische Christenheit erfahren hat, suchen nun viel mehr Menschen Lösungen für ihre verwirrenden Lebensprobleme im christlichen Bereich. Dies trifft besonders auf die Bewegung zu, die ich zusammenfassend als afrikanische unabhängige einheimische Pfingstbewegung bezeichnet habe. Im Unterschied zu westlichen Missionskirchen haben sich diese einheimischen Kirchen den Ängsten und Befürchtungen der Hilfsbedürftigen gegenüber nicht verschlossen. Im Angebot der Seelsorge werden all jene Elemente afrikanischer Spiritualität – die Anerkennung der transzendenten Dimension des Lebens, die Hochschätzung des menschlichen Lebens und der starke Gemeinschaftssinn – als entscheidende Gesichtspunkte bei der Verhütung oder Linderung der Probleme, die den Leuten zustoßen, wahrgenommen.

Im christlichen Kontext erscheint das Wohlergehen, auf das Seelsorge ausgerichtet ist, eingebettet in das Christus-Ereignis: „Er ist gekommen, damit die Menschheit Leben habe und das in Fülle“ (Joh 10,10). In dem Text, der oft das ‚Manifest Jesu‘ genannt wird (Lk 4,18), skizziert Jesus den Prozess der Realisierung der Fülle des Lebens als einen Dienst, der auf die Nöte der Armen umfassend reagiert, Gesundheit den Kranken und Zerschlagenen schenkt, Freiheit den Gefangenen und Wiederherstellung des Augenlichts für die Blinden. Der Auftrag, diese Aufgaben zu verwirklichen, ist der Kirche übertragen worden, der Gemeinschaft, welche als der Leib Christi bezeichnet wird, sei es als Ortskirche, sei es im weiten Verständnis als alle Christen umfassend. Im christlichen Erfahrungsbereich wird daher die Verwirklichung des gesunden Lebens nicht als etwas betrachtet, auf das man warten muss bis zur eschatologischen Vollendung der Welt, sondern als etwas, das sehr wohl innerhalb der existenzialen Erfahrung der Hilfsbedürftigen möglich ist. Durch Gottesdienst, Gebet, Besuche, materielle Unterstützung und andere Formen der pastoralen Fürsorge bestätigen die einheimischen Pfingstkirchen die Realität der Gegenwart Christi im Heiligen Geist und bieten die Gemeinschaft an, innerhalb derer die von Krisen Betroffenen in die Lage versetzt werden können, sich selbst zu helfen. In dieser biblischen Weltsicht gibt es vieles, was Widerhall findet in afrikanischen religiös-kulturellen Wirklichkeiten.

Im Zusammenhang mit den modernen sozio-ökonomischen und politischen Umweltbedingungen müsste ein solches Leben in Fülle sich auf die Beseitigung von Armut, Ungerechtigkeit, industrieller Umweltverschmutzung, ungerechter Handelsbedingungen, politischer Unterdrückung, zwischenmenschlicher und inter-tribaler Konflikte sowie die Herstellung wirtschaftlichen Wohlstands und rassischer und ethnischer Gleichstellung erstrecken.

Zwei Fallbeispiele sollen abschließend noch die praktische Auswirkung afrikanischer Spiritualität auf die Seelsorge zeigen. Das eine entstammt einem traditionellen Zusammenhang, das andere kommt aus dem christlichen Kontext:

5.1 Fallbeispiel I

Der erste Fall, den wir der Arbeit von Kofi Appiah-Kubi *Man Cures, God Heals* entnehmen,³² zeigt die traditionelle afrikanische Einstellung zur Problemlösung: Die Freundinnen Akosua und Ama haben sich zerstritten, weil Akosua eine Affäre mit Amas Ehemann begonnen hatte. Diese kam durch eine unerwartete Schwangerschaft ans Licht. Als Akosuas Entbindung kam, wurden die Dinge schwierig und führten zu einem Trauma nach der Geburt, in dessen Folge sie gewalttätig und unkontrollierbar wurde. Die Ärzte diagnostizierten eine psychotische Störung und empfahlen eine Behandlung in einer psychiatrischen Klinik. Ihre Familie hingegen entzog sie der Behandlung, als sich ihr Zustand verschlimmerte, und besuchte einen traditionellen Schrein. Masamba weist darauf hin, dass im afrikanischen Kontext eine psychische Krankheit als Folge der Verletzung gesellschaftlicher Tabus erklärt werden kann, deren Schuld sich auf Seele und Leib auswirkt.³³ Daran ist heilendes Handeln auszurichten. Akosuas Situation wurde als Folge ihrer ehelichen Untreue diagnostiziert. Infolgedessen wurden ihre Eltern angewiesen, dass mit Ama, der gegenüber die Tochter sich vergangen hatte, Frieden zu schließen und um Vergebung zu bitten sei. Dies geschah, und als Zeichen, dass Reue und Vergebung akzeptiert wurden, lösten die beiden Familien ihre Differenzen durch Teilnahme an einem Gemeinschaftsmahl. Daraufhin, so stellt Appiah-Kubi fest, war Akosua von ihrer Verunreinigung befreit, und der Friede zwischen den beiden Freundinnen und ihren Familien war wiederhergestellt. Akosua kehrte zur Normalität zurück. Appiah-Kubi schließt daraus, dass dieser afrika-

³² Kofi APPIAH-KUBI, *Man cures, God heals. Religion and medical practice among the Akans of Ghana*, Totowa NJ: Allanheld / Osmun 1981.

³³ Masamba ma MPOLO, *Perspectives on African pastoral counselling*, in: Masamba ma MPOLO / Wilhelmina KALU (Hg.), *Risks of growth. Counselling and pastoral theology in the African context*, Nairobi: Uzima Press 1985, 6.

nische Weg der Problemlösung die zugrunde liegenden Ursachen angreift und nicht bloß Symptome.³⁴

Ätiologie und Diagnose führen im afrikanischen Kontext zur Frage: „Wer hat meine Krankheit verursacht?“ oder: „Was habe ich verkehrt gemacht, dass ich das verdiene?“ Das symbolische Versöhnungsmahl ist eine Bestätigung der entscheidenden Rolle, die die Gemeinschaft im Wiedergutmachungsprozess zu spielen hat. Denn nach Masamba ma Mpolo hat das System der Großfamilie Afrikas ein „ihm innewohnendes Vermögen, das Zentrum par excellence für die Unterstützung seiner Glieder, aber auch für die Konfrontation unter denselben zu sein, und auf diese Weise die Einzelnen sowie die gesamte Familie in die Lage zu versetzen, auf dem Weg über Dialog und Versöhnungsritual mit widerstreitenden und hemmenden persönlichen Antrieben sowie kulturellen und religiösen Bewertungen konstruktiv umzugehen“.³⁵

5.2 Fallbeispiel II

Im Jahre 1989 gründete Pastorin Christy Tetteh die ‚Solid Rock Chapel‘, eine der neuen unabhängigen Pfingstkirchen. Nach ihrem Verständnis sind die ‚Zeichen und Wunder‘, die ihren Dienst begleiten, Anzeichen dafür, dass Gottes Geistsalbung auf ihr Leben gekommen ist. Phänomenologisch gesehen macht dies ihren Dienst dem der traditionellen Priester und Heiler ähnlich, von denen auch erwartet wird, dass sie auf die Probleme der Leute, besonders auf Krankheiten, eingehen. Die Erstausgabe des offiziellen Organs dieser Kirche, ‚Solid Rock‘, berichtet von Heilungen, von Dämonenbefreiung, Überwindung von Trunksucht und sexueller Promiskuität und von andern Obsessionen. Die ‚Heilung‘ bei all diesen Problemen, so wird versichert, kommt nicht bloß durch Beratung zustande, sondern durch Befreiung mittels Gebet und wird bewirkt durch die Macht des Heiligen Geistes. Der Fall von Florence macht dies anschaulich: Zweieinhalb Jahre lang hatte Florence einen geschwollenen Arm; er rührte von einem Biss ihres Schwagers bei einer häuslichen Auseinandersetzung her. Wie üblich in solchen Fällen, war Florence vom Krankenhaus aus zu verschiedenen traditionellen Medizinmännern gegangen, ohne Resultat. Ein Familienmitglied brachte sie zur ‚Solid Rock Chapel‘. Am 25. Februar 1995 wurde der Schmerz in Florences Arm unerträglich. Sie musste schleunigst zum Hospital gebracht werden. Florence setzt an dieser Stelle ihren Bericht fort mit den Worten:

„An diesem Tag pumpte eine Krankenschwester Flüssigkeit aus meinem Handgelenk; plötzlich stoppte der Abfluss, und sie rief den Arzt, der eine Blockade feststellte. Er nahm eine Schere und zog einen schwarzen Faden ... aus der Wunde... Wir hatten alle den Schock unse-

³⁴ Kofi APPIAH-KUBI, a.a.O., 75f.

³⁵ Masamba ma MPOLO, a.a.O., 9.

res Lebens. Nach langem Überreden erlaubte mir der Arzt, den Faden meiner Pastorin, Christy Doe Tetteh von der Solid Rock Chapel, zu zeigen. Sie war erstaunt und begann einen Exorzismus mit mir... Als ich mich ihm unterzog, zeigte sich ein Dämon und bekannte, dass der Faden sowie noch andere Objekte wie Nadeln, Steinchen und Nägel (die ich während des Exorzismus ausbrach) ein Band zwischen mir und den Dämonen bildete. Im ganzen erbrach ich ... 42 Objekte, als meine Pastorin mich durch die Befreiungsgebete begleitete.“

Pastorin Tetteh erklärte: Was als ein gewöhnlicher Biss während eines Familienstreites begonnen habe, sei zu einem Rohr geworden, durch welches das Böse in Florences Leben eingedrungen sei. Die Ärzte konnten das nicht heilen, weil es keine gewöhnliche Wunde mehr gewesen sei. Eine der ersten Handlungen, die von Florence erwartet wurden, war – genau wie im Fall der traditionellen Therapie –, ihrem Schwager zu verzeihen. In Pastorin Tettehs Deutung ebnete diese Vergebung den Weg, so dass das Gebet zur Befreiung wirksam werden konnte. Sie sagte: „Was die bösen Geister Florence durch den Biss eingeblöht haben, das hat Gott physisch aus ihr herausgeholt.“

Bei der Heilung und Befreiung vom Bösen werden die Pastoren unterstützt von einem ‚deliverance team‘, wie die Pfingstler das nennen. Das ist eine Kerngruppe von Leuten, die die charismatische, vom Heiligen Geist geschenkte Gabe der Heilung und des Exorzismus haben. Auch die Kirchengemeinde ist beteiligt, denn oft finden die Dämonenaustreibungen im Rahmen des Gottesdienstes statt. Es stimmt, dass sowohl in den traditionell afrikanischen wie auch den christlichen Gemeinschaften etliche Krankheiten vorkommen, die als natürlich verursacht erkannt werden. Aber es gibt auch viele emotional tief reichende Verletzungen, die eine andere Art von Therapie erforderlich machen – etwa das Gebet und die stützende Liebe einer christlichen Gemeinde. Wenn die Situation es erfordert, werden die Gottesdienstteilnehmer aufgefordert, ihre Hände in Richtung auf einen Patienten auszustrecken, während das ‚deliverance team‘ die Mächte, welche das Leiden verursachen, austreiben. Wie im traditionellen Kontext stärkt dies die gemeinschaftliche Solidarität, die für den Prozess der geistlichen Genesung lebenswichtig ist. Indem die einheimischen Pfingstler sich an die sozial akzeptierten Vorstellungen mystischer Kausalität halten, handeln sie im Rahmen desselben Weltbildes und derselben Spiritualität wie die traditionellen Heiler und Medizinmänner.

6 Zusammenfassung

Im afrikanischen Kontext kann Spiritualität nicht auf bestimmte Lebensbereiche beschränkt werden. Sie prägt das Leben vollständig. Eine solche ‚gelebte Religion‘ oder Spiritualität basiert auf der Überzeugung, dass menschliche Existenz Teilhabe an transzendenten Wirklichkeiten

bedeutet, und das verlangt die Wahrung der Unantastbarkeit menschlichen Lebens sowie das Ernstnehmen der Gemeinschaftssolidarität. Religiöse Rituale wie Divination, Gebet und Beachtung von Tabus haben alle das Ziel, böse Mächte in Schach zu halten und die bestmöglichen Bedingungen zur Verwirklichung von Wohlstand zu schaffen. Unter den traditionellen Verhältnissen sind es die Götter und die Ahnen, die diese Dinge ermöglichen, im christlichen Kontext ist es die dynamische Kraft des Heiligen Geistes. Die Schlussfolgerung, die wir ziehen, lautet: Da die Weltanschauung der afrikanischen Spiritualität besonders in Krisenzeiten an die Oberfläche tritt, muss eine Seelsorge, der es um menschliches Wohlbefinden geht, mit gebührender Kenntnis eben dieser Weltanschauung unternommen werden, um relevant zu sein.

Übersetzung aus dem Englischen von Rudolf Weßler.