

# Weltkirchliche Spiritualität

Den Glauben neu erfahren

Festschrift zum 70. Geburtstag von  
Sebastian Painadath SJ

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

# Interreligiöse Begegnung: Das Harmoniestreben in den indigenen Religionen der Igbo (Westafrika) und die christliche Vermittlung des Heiligen

von Elochukwu E. Uzukwu

„Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt.“<sup>1</sup>

## Einleitung

Die Begegnung afrikanischer Gemeinden mit christlichen Missionaren war wie die Konfrontation mit dem Kolonialismus eine *ambivalente Begegnung*<sup>2</sup>. Im Osten Nigerias beispielsweise unternahm Bischof Shanahan und die Missionare der Ordensgemeinschaft der Spiritaner keinen Versuch, aus dem reichen religiösen Vorrat der indigenen Völker „Neues und Altes hervorzuholen“ (*Mt* 13,52). Es ging ihnen nicht etwa darum, „die Schätze der Völker“ (*Jes* 60,5) vor dem fleischgewordenen Wort (dem neugeborenen König, vgl. *Mt* 2,11) auszubreiten – also um eine echte kontextuelle Reaktion. Stattdessen wollten die Missionare radikal das „Alte“ durch „Altes“ (die europäische Reaktion auf das Christentum) ersetzen. Infolgedessen wurde die Kirche in Afrika alt geboren. Zwar begegnete man den Missionaren in der Tat vielerorts mit Wohlwollen und Gastfreundschaft. Oftmals zeigten sie sich erkenntlich; durch die Einführung sozialer Dienstleistungen wie Bildung und Gesundheit machten sie sich bei

<sup>1</sup> *Mt* 13,52.

<sup>2</sup> Vgl. Hamidou Kane, *Ambiguous adventure*, London 1972.

den Menschen beliebt. Doch durch ihre feindselige Haltung gegenüber den religiösen Vermittlungen des Heiligen bei den indigenen Völkern verpasste die christliche Evangelisierung die Chance zu einer kreativen interreligiösen Auseinandersetzung. Die Missionare sahen in den indigenen Religionen nur Ausläufer des Reiches Satans; und der Satan muss bezwungen werden. So wählte Shanahan beispielsweise den 29. September 1908, den Festtag des Erzengels Michael, für die Eröffnung der St.-Michaels-Kirchengemeinde in Ozubulu „im innersten Herzen“ des Igbo-Landes. Die Wahl des Datums und des Schutzheiligen sollten den „überwältigenden Sieg über den Satan“ symbolisieren.<sup>3</sup> John Jordan, der Chronist Shanahans, schwärmte: „Der Herr der Hölle musste im Jahr 1908 zweifellos erhebliche Gebietsverluste hinnehmen.“<sup>4</sup> Die feindselige und militante Sprache findet bis heute ihren Nachhall in der Haltung der christlichen Missionare der traditionellen Kirche und der Pfingstbewegung gegenüber der indigenen religiösen Praxis.

Dieser Essay wird zunächst eine Zusammenfassung der Grundzüge der indigenen Religionen geben, die in der Region Westafrika praktiziert werden. Religionen lenken hier das Streben der Gemeinschaft nach Harmonie in der Welt. Sodann möchte der Essay den Irrweg der radikal ablehnenden Haltung der christlichen Evangelisten gegenüber den indigenen Religionen aufzeigen. Während die christliche Evangelisation einen lobenswerten Beitrag zu den sozialen Vorstellungen der Westafrikaner geleistet hat, indem sie dehumanisierende Glaubenshaltungen und Praktiken anprangerte und korrigierte, ist sie daran gescheitert, das Potential der lebensbejahenden Rituale nutzbar zu machen, die die Gemeinschaft/Gesellschaft in ihrem Kampf gegen Gewalt stärken. Mit der Dämonisierung westafrikanischer Gottheiten verhinderten die Christen die Chance einer interreligiösen Begegnung. Drittens wird dieser Essay anhand ausgewählter Beispiele aus dem Volk der Igbo in Nigeria den Kampf um die Überwindung der schädlichen Auswirkungen von Gewalt und Krieg innerhalb von und zwi-

---

<sup>3</sup> John P. Jordan, *Bishop Shanahan of Southern Nigeria*, Dublin 1949, S. 44.

<sup>4</sup> *Ebenda*, S. 45.

schen Gemeinschaften beleuchten. In der ethischen und rituellen Vorstellung der Igbo ist das Leben in einem Maße heilig, das jegliches Töten, sei es Mord, fahrlässige Tötung oder Töten im Krieg, als moralisch verwerflich brandmarkt. Abschließend wird der Essay, als Beitrag zum interreligiösen Projekt, einen alternativen ekklesiologischen Standpunkt vorschlagen, der auf einer Kritik der indigenen ethischen Theorie aufbaut, in welcher das menschliche Leben absolut heilig ist, die aber in der Praxis daran scheitert, viele Unglückliche zu beschützen. Das christliche Missionsverständnis hat die Inkohärenz der ethischen Theorie und Praxis der indigenen Völker hinterfragt. Dieser Essay wird dafür plädieren, die neue Gemeinschaft des Mensch gewordenen Gottessohnes, der vor der Stadtmauer Jerusalems, am Rande der jüdischen Gesellschaft, gekreuzigt wurde, an die Ränder der afrikanischen Gesellschaft zu verlagern, um die Stärke des Gekreuzigten in der Erfahrung der Schwäche zurückzugewinnen. Diese neue Gemeinschaft, genannt Kirche, lernt von der ethischen Theorie und Ritologie der indigenen Völker, um die Krankheiten und Gebrechen zu heilen, die von Gewalt und Krieg ausgehen.

### Aspekte des westafrikanischen relationalen Universums

Das westafrikanische Universum ist dominiert von einem dynamischen, relationalen Weltbild, das anthropozentrisch und geozentrisch ist. Völker, die in diesem weltbejahenden und weltzentrierten Universum leben, bringen Ursprungsmythen hervor, in denen die Menschen und alles, was existiert, auf Gott, den Schöpfer zurückgeführt werden. *Chukwu, Olodumare, Onyame, Mawu-Lisa*<sup>5</sup> (Gott) schöpften entweder direkt oder über Demiurgen. Menschen sind einzigartige Geschöpfe. Die Gründungsmythen setzen ein präexistentes spirituelles Selbst voraus! Dem spirituellen Selbst steht eine persönliche Gottheit oder ein persönlicher Geist zur Seite, den Gott jedem

---

<sup>5</sup> So heißt Gott bei den Igbo und den Yoruba (in Nigeria), bei den Akan (in Ghana), den Ewe und den Fon (in Ghana, Togo und Benin)!

Individuum zuweist. Den Mythen zufolge wählt jedes Selbst vor der Geburt sein Schicksal; oder es erhält vom Schöpfer durch Vermittlung des ihm zugewiesenen persönlichen Geistes vor der Geburt sein Schicksal zugeeignet, wie ein hübsch verpacktes Geschenk. Das Schicksal ist in der Regel unentrinnbar; jedoch kann es durch die besondere Intervention einer mächtigen Gottheit in der menschlichen Welt abgewandelt werden.<sup>6</sup> Der jedem Individuum zugeteilte persönliche Geist wird unterschiedlich bezeichnet, etwa *Chi* (bei den Igbo in Nigeria), *Ori* (bei den Yoruba in Nigeria), *Se* (bei den Fon in Benin und Togo), *Kra* oder *Okra* (bei den Asante in Ghana), *Kla* oder *Aklama* (bei den Ewe in Togo und Ghana). Diese Gottheit begleitet das Individuum von der Präexistenz an und kehrt nach dem Ende seines Lebens in dieser Bewusstseinsphäre zu Gott zurück. Personen sind so verschieden wie Fingerabdrücke; ebenso verschieden sind die persönlichen Gottheiten. Wie die Igbo sagen: *otu nne na-amu ma otu chi adi eke* (von derselben Mutter geboren, aber nicht vom selben *Chi* erschaffen).<sup>7</sup>

Weiterhin ist das Universum der genannten Westafrikaner von mächtigen Gottheiten, göttlichen Wesen und Vorfahren bevölkert.

---

<sup>6</sup> Sabine Jell-Bahlsen verweist auf die Flexibilität bei Gesetzen und Bräuchen bei den Igbo in Oguta, u. a. hinsichtlich der Abwandlung des Schicksals und der Aussetzung von Zwillingen. Vgl. Sabine Jell-Bahlsen, *The water goddess in Igbo cosmology: Ogbuide of Oguta Lake*, Trenton 2008, S. 181–186; vgl. auch Sabine Jell-Bahlsen, „The Lake Goddess, Uhammiri/Ogbuide: The Female Side of the Universe in Igbo Cosmology“, in: *African Spirituality: Forms, Meanings, and Expressions*, hrsg. v. Jacob Obafemi Kehinde Olupona, World Spirituality, New York 2000, S. 48.

<sup>7</sup> Zu diesem Thema gibt es reichhaltige Literatur. Vgl. Kwame Gyekye, „The Relation of Ōkra (Soul) and Honam (Body): An Akan Conception“, in: *African Philosophy – an Anthology*, hrsg. v. Emmanuel C. Eze, Malden 1998. Chinnua Achebe, „Chi‘ in Igbo Cosmology“, in: *African Philosophy – an Anthology*, hrsg. v. Emmanuel C. Eze, Malden, MA 1998. Eine Zusammenfassung der Diskussion und der Literatur findet sich in Elochukwu E. Uzukwu, *God, Spirit, and Human Wholeness: Appropriating Faith and Culture in West African Style*, Eugene 2012, Kapitel 6, vor allem S. 152.

Unbekannte, d. h. namenlose Geistkräfte wirken ebenfalls auf die menschliche Welt ein. Sie manifestieren sich häufig in Besessenheit und erhalten ihre Namen durch Weissagung. Man errichtet ihnen, wie anderen Geistern oder Gottheiten, Schreine, um sie dort zu verehren<sup>8</sup>. Man liebt sie, dient ihnen, fürchtet sie und versucht, sie günstig zu stimmen.

Ambivalenz und Mehrdeutigkeit sind prägende Kennzeichen dieser komplexen religiösen Welt. Das zeigt sich vor allem darin, dass die dominierende religiöse Praxis darin besteht, mit den Gottheiten und den Geistern der Vorfahren Geschäfte auszuhandeln, zum allgemeinen Wohle der menschlichen Gemeinschaft. Die rituelle Funktion initiierter Anhänger dieser Gottheiten ist dabei für das Leben der Gemeinschaft von essenzieller Bedeutung. Ausgebildete Experten übernehmen in der Gemeinschaft die Rolle von Therapeuten. Die Priester der Schreine dienen ihrer Gottheit und ihrer Gemeinschaft; sie wachen eifersüchtig über das Ansehen ihrer Gottheiten. Alle arbeiten daran, das vorherbestimmte Schicksal der Gemeinschaft voranzubringen: die Verwirklichung eines erfüllten Lebens in einer harmonischen Gemeinschaft.

In der afrikanischen Gesellschaft der vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Zeit interagierten die Völker dieser Region miteinander, trieben Handel, führten Kriege, erbauten Städte und empfingen mit offenen Armen andere religiöse Weltanschauungen! Das legendäre Reich Mali (insbesondere im 14. Jahrhundert unter dem verschwenderischen Kaiser Mansa Musa I. (1307–1332), der auf seiner Reise nach Mekka buchstäblich mit Gold um sich warf und damit eine weltweite Depression auf dem Goldmarkt verursachte), die sagenhaften Königreiche Benin und Oyo im Äquatorialwald (Nigeria, ab dem 13. Jahrhundert) oder das kleinere Königreich von Igbo-Ukwu (Nigeria, ab dem 9./10. Jahrhundert), bekannt für seinen Pazi-

---

<sup>8</sup> Vgl. u. a. Emefie Ikenga Metuh, *Comparative studies of African traditional religions*, Onitsha, Nigeria 1987, S. 40, 55; Nadia Lovell, *Cord of Blood – Possession and the Making of Voodoo*, London, Sterling, Virginia 2002, S. 42; Elochukwu E. Uzukwu, *a. a. O.*, S. 62–65.

fismus und sein Priesterkönigtum, das sich leidenschaftlich für die Friedensstiftung einsetzte – sie alle blühten vor der Tragödie der Sklaverei<sup>9</sup>. Diese Völker gaben ihre religiöse Weltanschauung nie auf, auch nicht in der herausfordernden Konfrontation mit alternativen Weltanschauungen wie dem Christentum oder dem Islam. Sogar in der Blütezeit der Regentschaft des leidenschaftlichen (nicht-dschihadistischen) islamischen Pilgers Kaiser Mansa Musa I. hielt die überwiegende Mehrheit der vorwiegend bäuerlichen Bevölkerung Malis an ihrem „animistischen Glauben“ fest.<sup>10</sup> Die Hartnäckigkeit des indigenen religiösen Standpunkts in der postkolonialen Zeit inspirierte den wegweisenden afrikanischen Theologen Bolaji Idowu zu der Behauptung, die indigenen afrikanischen Religionen seien von zentraler strategischer Bedeutung für eine Erneuerung der Zukunftsvision eines gewürdigten, zufriedenen und florierenden Afrika. Er war der Überzeugung, dass eine Wiederbelebung der indigenen Religion mit „ihrem gottgegebenen Erbe und ihrem indigenen spirituellen Reichtum“ am besten für „eine Befriedigung des Selbstbewusstseins und der Würde Afrikas“ sorgen würde.<sup>11</sup> Vielleicht waren es die prägenden Werte der Gastfreundschaft und Toleranz in den indi-

<sup>9</sup> Vgl. D. T. Niane, „Mali and the Second Mandingo Expansion“, in: D. T. Niane (Hrsg.), *General History of Africa*, Bd. IV. *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Paris, New York 1984, S. 117–171; zur Pilgerreise von Mansa Musa vgl. S. 148–149. Thurston Shaw, „The Guinea Zone“, Kapitel 17, in: Muḥammad Fāsī, Ivan Hrbek, Unesco. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa., *Africa from the seventh to the eleventh century*, Band III, *General history of Africa*, London, Berkeley, Paris 1988, S. 477–481. B. W. Andah, J. Anquandah, „The Guinea Belt“, in: *ebenda*, S. 517–524.

<sup>10</sup> Vgl. Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire: d'hier à demain*, Paris 1978, S. 136, zit. nach: Z. Dramani-Issifou, „Islam as a Social System in Africa since the Seventh Century“, in: Muḥammad Fāsī, Ivan Hrbek, Unesco. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa, *Africa from the seventh to the eleventh century*, a. a. O., S. 109.

<sup>11</sup> Vgl. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion – A Definition*, London 1973, S. 208.

genen afrikanischen Religionen und die Flexibilität ihrer Rituale, die Idowu zu dieser Schlussfolgerung veranlassten. Afrikanische Theologen der evangelikalen Richtung freilich, wie etwa Kwame Bediako, sind nicht dieser Meinung.<sup>12</sup> Andere jedoch, wie Peter Kwasi Sarpong, der ehemalige katholische Erzbischof von Kumasi, sind der festen Überzeugung, dass das Verschwinden der indigenen Religionen Afrikas eine Tragödie für die ganze Menschheit wäre.<sup>13</sup>

Aufgrund ihrer Ablehnung indigener Vermittlungen des Heiligen verdammen die Missionare der traditionellen Kirche und der Pfingstbewegung die afrikanischen Religionen samt und sonders als Ausläufer des Reiches Satans. Die Gewalt von Sklaverei und Kolonialismus, unterstützt von einem doppelbödigen christlichen Missionsverständnis (Vorbote der westlichen Moderne), führte zu einer Reorganisation der Völker dieser Region gegen die Herausforderungen der Moderne. Im herrschenden christlichen Diskurs von Macht und Herrschaft galten die indigenen Religionen Westafrikas als minderwertig, man sah darin nur Aberglauben und Götzenanbetung<sup>14</sup>. Die Vermittlung eines authentischen religiösen Standpunkts, der geeignet gewesen wäre, eine interreligiöse Begegnung zu eröffnen, blieb aus. Es ist bemerkenswert, dass afrikanische indigene Religionen erst anlässlich der römischen Bischofssynode 1974 zum ersten Mal in offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche Erwähnung fanden.

---

<sup>12</sup> Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a non-Western Religion*, Edinburgh, New York 1995 (Ausg. 1997), S. 114–116.

<sup>13</sup> Vgl. Peter Kwasi Sarpong, „Religion traditionnelle africaine. Le dialogue est-il possible?“, in: *Spiritus* 23 (1991) 122, S. 49. Vgl. den interessanten Band von Jacob Obafemi Kehinde Olupona (Hrsg.), *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, Bd. 3, World spirituality, New York 2000.

<sup>14</sup> Vgl. die Kritik des christlichen Diskurses in Fabien Eboussi Boulaga, *Christianity without fetishes: an African critique and recapture of Christianity*, Maryknoll, New York 1984.



## Ablehnung der indigenen religiösen Weltanschauungen durch die christlichen Missionare – Verhinderung interreligiöser Begegnung

Das christliche Missionsverständnis war von einer kategorischen Ablehnung der indigenen Religionen geprägt. Christen dämonisierten westafrikanische Gottheiten als „juju“ [verhext – d. Übers.] und böse. Manche der Gottheiten, beispielsweise *Ekwensu*, der Kriegsgott der Igbo, wurden in den christlichen Teufel transformiert. Die behutsamere und ethnographisch fundierte Meinung des Missionars und Anthropologen Alexandre Le Roy (1909) blieb unbeachtet. Le Roy bemerkte: „[...] obwohl das Böse als eine Art indirekte Macht betrachtet wird, die bis zu einem gewissen Grad kontrolliert werden kann“, ist die Vorstellung „eine[r] höchste[n] Macht des Bösen als Widerpart der höchsten Macht des Guten“ ein „Produkt voreingenommener Ideen“, das der „Beobachtung von Fakten“ nicht standhält<sup>15</sup>. Gelegenheiten zum fruchtbaren interreligiösen Austausch wurden versäumt.

Und solche Gelegenheiten gab es. John Jordan, der Chronist des Bischofs Shanahan von Süd-Nigeria, schildert eine interessante Episode, bei der Shanahan in engen physischen – und freundlichen – Kontakt mit einer Gottheit der Igbo kam. Während einer seiner vielen Reisen von Dorf zu Dorf suchte der Missionar Zuflucht in einem Tempel. Shanahan wurde an diesem Tag von einem Tropengewitter überrascht und rannte unter das nächste Dach, um sich unterzustellen. Das Dach gehörte zum Schrein des „Dorf-Juju“: „einer alten Schnitzfigur, geschwärzt von Rauch und Jahren“! Das Gewitter ließ nicht nach, also beschloss Shanahan, sein Nachtlager bei der Gottheit aufzuschlagen: „Ich legte mich neben dem Juju nieder und schlief dort bis zum Morgen.“<sup>16</sup>

Der ungeplante Aufenthalt im Schrein einer Gottheit der Einheimischen ließ die Phantasie des Missionars ungerührt. Diese „not-

<sup>15</sup> Alexandre Le Roy / Newton W. Thompson, *The religion of the primitives*, New York 1922, S. 111.

<sup>16</sup> John P. Jordan, *a. a. O.*, S. 41.

gedrungene Inanspruchnahme der Gastfreundschaft“ war eine Einladung zur interreligiösen Begegnung. Das „stumme“ Bildnis der Gottheit sprach Bände über die Menschen und ihre Religion. Doch etwas hinderte den „tauben“ christlichen Missionar daran, diese aufschlussreiche Rede „zu erkennen“ oder wahrzunehmen (vgl. *Lk* 24,16). Nur wer Ohren hatte, konnte die Rede hören. „Leg dein Ohr auf die Erde“, sagen die Igbo, „dann hörst du den Schrei einer Ameise (oder die Stimmen der Geister)“. Der Missionar, der ausgezogen war, die „neuen“ Menschen von ihrem „alten“ Weg auf seinen „alten“ Weg zu bringen, hatte dafür kein Gehör! Er war unfähig, „die Stimmen der Geister“ zu hören, und er war unfähig, in den Psalm einzustimmen: „*Wie liebenswert ist deine Wohnung, Herr der Heerscharen!*“ (*Ps* 84,1) Die Gelegenheit, über die „neue“ Gastfreundschaft nachzusinnen und von ihr zu lernen, wurde verpasst.

Missionaren und ihren Konvertiten fehlte generell die erforderliche Vorstellungskraft; es gelang ihnen nicht, einen Einblick in die Komplexität der indigenen Religionen der Igbo und anderer Westafrikaner zu gewinnen, in denen die Freude an Austausch, Vielfalt und Ambivalenz ein zentrales Element ist. Stattdessen blieben sie dem „alten“ ablehnenden und ausschließenden Missionsverständnis verhaftet und titulierte die Gottheiten und die Geister der Vorfahren als Knechte Satans. Katholiken und Protestanten unter den Igbo und anderen nigerianischen Völkern übernahmen diese negative Bewertung ebenso wie deutsche Pietisten bei den Peki-Ewe in Togo und Ghana.<sup>17</sup> Heute wertet die afrikanische Pfingstbewegung alle Praktiken, die mit angestammten Traditionen zu tun haben, als Bund mit dem Teufel und somit das diametrale Gegenteil des Bundes mit Christus<sup>18</sup>. Das Missionsverständnis hat den Geist und die Praktiken der Konvertierten erfolgreich mit der apokalyptischen Konfrontation zwischen Satan und Gott-Christus gempft. Diese Hermeneutik der

---

<sup>17</sup> Vgl. die Arbeit von Birgit Meyer, *Translating the Devil – Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, London 1999.

<sup>18</sup> Vgl. Ogbu Kalu, *The embattled gods: Christianization of Igboland, 1841–1991*, Lagos 1996, Kapitel 11.

Konfrontation schlägt sich in der zeitgenössischen afrikanischen christlichen Soteriologie im christologischen Titel „Christus Victor“ nieder. Der Triumph der christlichen Apokalyptik marginalisierte die indigenen religiösen Bemühungen um die Sicherung des Friedens und die Eindämmung von Gewalt. Eine kontextuelle christliche Theologie muss ihren Standort wechseln, sie muss sich an die Peripherie verlagern, um diesen indigenen Schatz zu heben und christliche Motive wie Christus als Friedensfürst, Christus als Heiler, als Einwohner der Peripherie, als Erlöser von Krankheiten und Gebrechen zu entwickeln. Heute ist die dominierende Schablone die dualistische Sichtweise, Satan-Teufel im Krieg mit Gott-Christus. Ironischerweise haben die Theologie der traditionellen Kirche und die populäre Theologie (der charismatischen und Pfingstbewegung) das, was im religiösen Vokabular und der religiösen Erfahrung von Afrikanern fehlt, ins Zentrum gerückt. Was dagegen in der indigenen Spiritualität und Ritologie im Zentrum steht – die Reinigungs- und Entlassungsrituale, mit denen man zu verhindern sucht, dass Gewalt die Gemeinschaft verzehrt – war jenseits der ethischen und rituellen Vorstellungskraft des Christentums. Für die koloniale Ordnung, die mit dem christlichen Missionsverständnis kooperierte, um die afrikanische religiöse Ethik zu zerstören, ergab es keinen Sinn. Nwaokoye Odenigbo, Theologe der indigenen Religion der Igbo und Hofhistoriker des pazifistischen Königreichs der Nri, äußerte seine Frustration über dieses Szenario in einem Interview, das er 1967/68 dem Historiker und Anthropologen M. Angulu Onwuejeogwu gab. Er verglich den Postkolonialismus mit dem indigenen ethischen Kodex und der indigenen Theologie. Seine Sichtweisen sind für das, was wir als entscheidend für die interreligiöse Begegnung in der Theologie der Einen Welt betrachten, von eminenter Bedeutung:

„Als die Weißen kamen, forderten sie uns auf, unseren Kodex der Gräueltat und Tabus abzuschaffen. Sie sagten, sie hätten einen Frieden mitgebracht, der auf anderen Ideen basiere. Wir willigten ein und beschlossen, sie zu beobachten. Heute sehen wir überall Krieg; heute sehen wir Geschwister sexuell miteinander verkehren, wir sehen Menschen, die andere strangulieren, um sich ihren Besitz anzu-

eignen. Die Weißen haben viel Gutes gebracht; sie haben Frieden zwischen den Gemeinden der Igbo gestiftet, aber sie haben keinen Frieden innerhalb der Gemeinden zuwege gebracht. Als wir Nri regierten, sorgten wir für Frieden innerhalb der Gemeinden. Wir taten, was wir konnten, um zwischen den Gemeinden Frieden zu stiften, aber der Sklavenhandel hat uns daran gehindert, und die Weißen kamen und haben uns daran gehindert, zu regieren. Die Weißen haben Waffen und wir glauben nicht an den Kampf mit Waffen. Der Kampf mit Waffen tränkt die Erde mit Blut und das ist ein Verbrechen. Als die Weißen kamen, begannen sie damit, diejenigen zu töten, die sich ihren Regeln nicht beugen wollten. Wir Nri haben das nie getan: Wir versuchten die Menschen zu überzeugen, es nicht zu tun. Okoli Ijeoma in Ndikelionwu und die Edo taten, was die Weißen taten – sie töteten Menschen. Wir Nri verurteilen das.<sup>19</sup>

Der Friede innerhalb der Gemeinden war verankert in der strengen Anwendung des Kodex der Gräueltaten und Tabus und der regelmäßigen Reinigungsrituale. Der Kodex der Gräueltaten betraf Verbrechen wie Mord, Selbstmord, fahrlässige Tötung, Inzest, Ehebruch, Sodomie und so weiter. Aber es war ein moralisches Universum. Phänomene, die als widernatürlich galten, zählten ebenfalls zu den Gräueltaten – beispielsweise Zwillingengeburt, ein Kind, das erst einen oberen Zahn bekommt, ein Hund, der nur einen Welpen wirft, oder ein Hahn, der um Mitternacht kräht; desgleichen galten Krankheiten, in denen man göttliche Strafen sah, als Gräueltaten – beispielsweise Wassersucht, Lepra und Pocken. Achebe beschrieb in *Things Fall Apart* eine dieser Krankheiten: „Anschwellen des Bauches und der Gliedmaßen“. Der Vater von Okonkwo (dem Helden des Romans) hatte diese Krankheit und „durfte nicht im Haus sterben. Er wurde in den Evil Forest [wörtlich: Böser Wald – d. Übers.] getragen und zum Sterben dort aus-

---

<sup>19</sup> Vgl. Onwuejeogwu zweites Interview mit Nwaokoye Odenigbo in: Elizabeth Allo Isichei, *Igbo worlds: an anthology of oral histories and historical descriptions*, Philadelphia 1978, S. 27–28. Okoli Ijeoma stammte aus Ikeli-onwu in der Nähe von Awka; er heuerte Abam-Krieger (vom Volk der Ada) als Söldner an, die Krieg führen sollten, um Sklaven zu fangen (*ebenda*, S. 104–107).

gesetzt.<sup>20</sup> Zwillingengeburt, die in ganz Westafrika eine kosmische Aporie darstellen, galten bei den Igbo als widernatürlich. Die meisten Westafrikaner sehen in der Dualität von Zwillingen ein Symbol ontologischer Vollkommenheit. Folglich feiern die Dogon, Bambara und Malinke von Mali Zwillinge als Verkörperung der Vollkommenheit; die Ewe (in Togo und Ghana) betrachten Zwillinge dagegen als Kontamination mit dem ursprünglichen Chaos und führen Rituale durch, um Zwillinge unter Kontrolle zu halten; die Igbo wiederum setzen Zwillinge im Evil Forest zum Sterben aus.<sup>21</sup> Die Rolle des Priesterclans der Nri bei den Igbo war entscheidend bei der Reinigung von allen Gräueln.<sup>22</sup>

Die Beschäftigung mit Reinigungsritualen bei indigenen Völkern wie den Igbo rührt vielleicht aus der Unsicherheit und Angst um ein Leben, das dem ethischen Ideal in keiner Weise gerecht wird, und aus der Ambivalenz der Wechselbeziehung zwischen den Menschen und dem Heiligen. Sühnerituale zum Abschluss des alten und zur Begrüßung des neuen Jahres dienen der Reinigung der ganzen Gemeinschaft. Die Neujahrsrituale der Igbo in Onitsha sind laut Henderson ein Hinweis darauf, dass die Gesellschaft als Ganzes ständig von ihrer

<sup>20</sup> Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958, (Ausg. 1973), S. 18 (in deutscher Sprache: ders., *Alles zerfällt*, Frankfurt a. M. 2012).

<sup>21</sup> Vgl. den Aufsatz von M. Cartry, „Introduction“, in: *La Notion de la Personne en Afrique noire – Colloques internationaux de CNRS no. 544 Paris 11–17 Octobre 1971*, Paris 1981, S. 15–31, insbes. S. 28–30. Vgl. auch die detaillierte Studie über Zwillinge als Wiederentdeckung böser oder satanischer Eigenschaften von Albert de Surgy, „Les Puissances du Désordre au Sein de la Personne Evhé“, in: *a. a. O.*, S. 91–118; insbes. S. 115–118.

<sup>22</sup> Hierüber ist viel geschrieben worden. Zur Rolle des Nri-Clans vgl. beispielsweise George T. Basden, *Niger Ibos*, London 1938, (Ausg. 1966), S. 59–60; Francis Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan, Nigeria, S. 36–37. Zur Liste der Gräueln und der verschiedenen Reinigungsrituale vgl. auch J. Alves Correia, „Le Sens moral chez les Ibos de la Nigéria“, in: *Anthropos* 18/19 (1923/1924) Ausg. Jul–Dez. Sowie vor allem C. K. Meek, *Law and authority in a Nigerian tribe; a study in indirect rule*, London, New York, 1937, (Neuaufgabe von 1970), S. 125–135, 209–213.

Unfähigkeit verfolgt wird, das ethische Ideal zu leben: „[...] die Menschen in Onitsha scheinen der Meinung zu sein, dass ihre Taten während des Jahres Akte tiefer Buße erfordern. Sühnerituale sind nicht nur für ‚diejenigen [vorgeschrieben], die schwere Sünden begangen haben‘, sondern auch für den König selbst, als Vater und Symbol der Gemeinde und sogar des Universums. Diese Bedeutung der Kontamination der ganzen Gemeinschaft scheint in Verbindung zu stehen mit einer Empfindung des Scheiterns, eine ideale soziale Harmonie zu erhalten.“<sup>23</sup> Manche Igbo-Gemeinden stellen Sklaven (*osu*) für den dauerhaften Sühnedienst an bestimmten Gottheiten ab, um den Einzelnen ebenso wie der ganzen Gemeinde ihr Wohlwollen zu sichern. Solche Sklaven von Gottheiten, zugleich „abscheulich und heilig“, sind eine lebende Sühne für die Verfehlungen des Einzelnen und der Gemeinschaft; diesen Sklaven werden die Rechte, die den Freigeborenen zustehen, vorenthalten<sup>24</sup>.

Was die Bewertung der indigenen Vermittlung des Heiligen angeht, verfehlte das christliche Missionsverständnis durch seine Fixierung auf den Diskurs von Macht und Herrschaft (Eboussi Boulaga) sein Ziel. Angesichts der Inkonsistenzen der indigenen ethischen Praxis der Igbo aber zogen die Christen klare Grenzen. Sie hinterfragten die ethischen Prämissen der Igbo und erweiterten möglicherweise ihren sozialen Vorstellungshorizont, indem sie dehumanisierende Glaubenshaltungen und Praktiken anprangerten. Ganz oben auf der Liste stand die Aussetzung von Zwillingen; gleich danach kamen der Ausschluss von Menschen, die an seltsamen Krankheiten litten, aus der Gemeinschaft (indem man ihnen die Bestattung verweigerte) und die Ausgrenzung der Kultsklaven durch die Vorenthaltung von grundlegenden Rechten. Man muss der christlichen Evangelisierung

---

<sup>23</sup> Richard N. Henderson, *The King in Every Man. Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture*, New Haven 1972, S. 405.

<sup>24</sup> Hierzu gibt es umfangreiche Literatur. Zum „abscheulichen und heiligen“ Wesen vgl. M. M. Green, *Ibo village affairs*, Neue Ausgabe, New York 1964, S. 50. Vgl. auch Stephen N. Ezeanya, „The Osu (Cult-Slave) System in Igbo Land“, in: *Journal of Religion in Africa* I (1967).

zugute halten, dass die Mehrheit der anfänglich Konvertierten sich aus Marginalisierten rekrutierte. Nichtsdestotrotz gelang es den Christen nicht, die Eindämmung der Gewalt innerhalb und zwischen den Gemeinden durch Rituale nutzbar zu machen. Dies ist ein fruchtbares Feld für die interreligiöse Begegnung, das für die Igbo, die Westafrikaner und für den Rest des Kontinents eine herausfordernde Aufgabe bleibt.

Im nächsten Abschnitt schildere ich anhand einiger Beispiele die Entlastungsrituale, mit denen Krieger in die Gemeinschaft der Igbo reintegriert werden. Das Ritual wird im Tempel/Schrein von *Ekwensu* durchgeführt, der Gottheit des Krieges, die von den Christen in Satan und Teufel umbenannt wurde. Zum Schluss werde ich, als Anstoß für eine fruchtbare interreligiöse Begegnung, das Bild eines anderen christlichen Bundes mit Gott entwerfen, der sich am Rande der Gesellschaft verortet, aufgeschlossen gegenüber indigener Ritologie ist und, gestärkt durch den Gekreuzigten und Wiederauferstandenen, die „Krankheiten und Gebrechen“ der Gewalt und des Krieges heilt.

### Die Gottheit des Krieges und das Harmoniestreben im Universum der Igbo (der Westafrikaner)

*Ekwensu*: „Dieser Mann ist dort hinaus gezogen und mit einem Schädel zurückgekehrt. Er ist nicht der erste oder zweite, der dies getan hat. Er folgte dem althergebrachten Brauch, den Chuku und Ala erlaubt haben. Also tötet ihn nicht und erlaubt dem Geist (*nkporobia* oder *obi*) des Mannes nicht, ihn zu verfolgen.“<sup>25</sup>

Dieses Gebet wurde bei der Initiation und/oder rituellen Reinigung eines Kriegers an die Gottheit des Krieges gerichtet. Es ist keineswegs ein Ritus, der auf die ferne Vergangenheit beschränkt ist. Während des Krieges zwischen Nigeria und Biafra (1967/70), der auf Seiten Biafras rund drei Millionen Tote und auf Seiten Nigerias etwa hunderttausend Tote gefordert hat, instruierte ein Stammesältester aus

<sup>25</sup> C. K. Meek, *a. a. O.*, S. 39–40.

der Region Owerri seinen Neffen, der sich (auf Seiten Biafras) als Freiwilliger zum Kriegseinsatz meldete, sich nach seiner Heimkehr einer rituellen Reinigung zu unterziehen, falls er einen Feind getötet haben sollte. Die Reinigung war Voraussetzung für die Wiederaufnahme in die Gesellschaft. Pater Oliver Iwuchukwu, der die Geschichte erzählte, versichert, dass der junge Mann erst nach der Durchführung der rituellen Entlastung in die Gemeinschaft wieder aufgenommen wurde.

Warum ist es nötig, Krieger zu befragen? In der Kosmologie der Igbo stehen *Chukwu* (der oberste Gott) und *Ala* (die Erdgottheit) im Mittelpunkt. *Chukwu* ist der Schöpfergott, während *Ala* über die Einhaltung der Sitten wacht. Der Vorfahre, der das pazifistische Priesterkönigreich der Nri gegründet hat (Eri), schloss einen Pakt mit *Ala*, der einerseits die Nahrungsversorgung durch Ackerbau garantierte (Kultivierung und Anbau des Yams), und andererseits den Frieden sicherte, indem er Gewalt, das Vergießen menschlichen Bluts und dehumanisierende Praktiken ächtete. (Innerhalb des Territoriums der Nri gab es zu keiner Zeit Sklaverei; die Nri boten jedem Unterschlupf, dessen Leben bedroht war). Alles menschliche Leben war *Ala* geweiht; menschliches Blut zu vergießen ist eine Entweihung und verlangt nach ritueller Reinigung. Nwaokoye Odenigbo hob im Gespräch mit Onwuejeogwu hervor:

„So gab es ein Abkommen zwischen Erde und Mensch. Die Erde bringt die Früchte hervor, die der Mensch isst. Die Erde wird zur größten übernatürlichen Kraft [alusi]. Eri gebot über Yams und andere Nahrungsmittel und die Erde, die sie wachsen lässt. Kein Mensch sollte die Erde besudeln, indem er sie durch eine Gewalttat mit menschlichem Blut tränkt. Das ist das Abkommen. Es muss eingehalten werden. Wir Nri halten es ein. Wir sagten anderen Igbo, denen wir Yams gaben, dass sie es einhalten sollten.“<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Berichtet von M. Angulu Onwuejeogwu, vgl. Elizabeth Allo Isichei, *a. a. O.*, S. 21–24. Zur Geschichte des Nri-Königreichs vgl. M. Angulu Onwuejeogwu, *An Igbo Civilization. Nri Kingdom and Hegemony*, London 1981.



Dieses Abkommen stellt eine Weltordnung auf, die schwer aufrechtzuerhalten ist. Das im Heiligen verankerte Gesetz muss erlassen worden sein, um dem Blutvergießen und dem Teufelskreis der Gewalt ein Ende zu setzen<sup>27</sup>: Das menschliche Leben, in mythischer Zeit von *Chukwu* geschenkt und in historischer Zeit von *Ala* beschützt, ist fragil und stets bedroht. Das Gebot, in historischer Zeit jegliches Blutvergießen zu unterlassen, ist der Beweis, dass es einen Verstoß gab. Durch die Verknüpfung der Heiligkeit menschlichen Lebens mit der Kultivierung von Pflanzen proklamiert das Gesetz, dass Mord und Blutvergießen ein Angriff auf das Leben und die Lebensgrundlagen der gesamten Gemeinschaft sind. Dies verlangt nach angemessenen Ritualen, um das besudelte Land zu reinigen und die Gewalt unschädlich zu machen. In der moralischen und rituellen Vorstellung der Igbo sind die Gottheiten, die das Leben in der Gemeinschaft (*Ala*, die Erdgottheit, unterstützt von den Vorfahren), die Nahrungsproduktion (*Ahajioku*, die Gottheit des Yams) und den Einsatz von Krieg und Gewalt (*Ekwensu*) überwachen, in die rituelle Sühne und den Kampf um die Eindämmung von Gewalt einbezogen.

Die Reinigungsrituale, die nach einem Mord den drohenden Zorn der Erdgottheit besänftigen sollen, sind genau festgelegt: Der Mörder begeht Selbstmord; nur den Nri Priestern ist es erlaubt, den Leichnam des Selbstmörders zu entfernen, um ihn zu bestatten. Bei fahrlässiger Tötung gibt es eigene Rituale: Dem Schuldigen wird ein siebenjähriges Exil auferlegt, sein Besitz wird zerstört. Tötet jemand einen Menschen im Krieg oder erbeutet er den Schädel eines Feindes, ist der Fall komplexer: Der Täter wird initiiert und in den Kreis der Krieger aufgenommen (bei den Igbo eine Klasse hochangesehener, geadelter Menschen). Dennoch wagte es kein Krieger, sich nach dem Blutvergießen wieder in die Gemeinschaft einzufügen oder ein normales Leben weiterzuführen, als ob nichts geschehen wäre. Wer es wagte, seine Yams-Scheune oder seine Farm auch nur zu betreten, riskierte von der Yams-Gottheit (*Ahajioku*) oder der Erdgottheit (*Ala*) bestraft zu werden; Krieger sind unrein, denn sie sind immer

---

<sup>27</sup> Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.

noch von *Ekwensu* besessen, der sie zum Töten ermächtigt hat. Das ist die Erklärung für das oben beschriebene rituelle Gebet am Schrein von *Ekwensu*.

Der Kreis der Krieger stellt bei den Igbo, wie gesagt, eine Klasse hochangesehener oder geadelter (*ozo*) Menschen dar. Meeks Bericht über ein Reinigungsritual für einen Krieger, der den Schädel eines Feindes erbeutet hat, macht die Bedeutung des Kreises der Krieger klar und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit von Reinigungsritualen bei der Reintegration der „ehrbaren“ Mörder in die Gesellschaft. Dieses beispielhafte Ritual, das am Schrein von *Ekwensu* stattfindet, wird unter der Leitung des Ältesten aus dem Kreis der Krieger durchgeführt. Der Neuling führt die Prozession zum Schrein an, die anderen initiierten Krieger begleiten ihn. Als Opfergabe bringt er ein Hühnchen und eine „Kanne Palmwein [dar], die nicht mit dem Boden in Berührung gekommen ist“. Am Schrein der Kriegsgottheit spricht der Älteste der Krieger: „Ekwênsu, wir sind gekommen, um ein Opfer darzubringen im Namen dieses Mannes, der den Schädel seines Feindes erbeutet hat. Wir tun dies, damit sein rechter Arm (*ikenga*) unversehrt bleiben möge. Sorge dafür, dass nichts von dem, was die Verwandten des Feindes dieses Mannes ihm gern antun würden, wahr wird, und erlaube dem Geist des toten Mannes (*obi*) nicht, ihn zu verfolgen.“ Das Hühnchen wird mit einem einzigen Schlag geköpft und das Blut sprudelt ungehindert zu Boden. Das Fleisch wird gekocht und unter allen aufgeteilt. Dann wird der Neuling zu einem Fluss geführt, wo er sich wäscht oder Wasser über jede Schulter wirft und dabei sagt: „Ich wasche das Blut des Mannes, den ich getötet habe, ab. Möge dieser Fluss es forttragen.“<sup>28</sup>

Bei diesem Ritual ist der Abscheu vor Gewalt spürbar, aber auch die Unvermeidlichkeit von Gewalt in einer unvollkommenen Welt. *Ekwensu* zeigt in dunklen und undeutlichen Umrissen die Ambiguität und die auflösende Dimension von Gewalt, die die Heiligkeit des menschlichen Lebens gefährden, welche in der *Omenala* (Gesetze der Erde), der ethischen Tradition der Igbo, kanonisiert ist. Krieg gegen

<sup>28</sup> C. K. Meek, *a. a. O.*, S. 173.

feindliche Clans, gerechtfertigt als Akt der Selbstverteidigung, kompromittiert die radikale ethische Einsicht der Igbo in die Absolutheit des Lebens. Das Ritual zur Reinigung des Kriegers beim Schrein des ambivalenten *Ekwensu* (der sowohl zu Gewalt anstachelt als auch den Makel des Blutvergießens reinigt) repräsentiert symbolisch „die Ambiguität und den Konflikt im Leben, wie es tatsächlich gelebt wird“<sup>29</sup>, ebenso wie die Ambiguität der Religion mit ihrer „heiligen“ und ihrer „Schattenseite“. Infolge der unangenehmen oder unvermeidlichen Pflicht, für die Sicherheit der Gemeinschaft in den Krieg zu ziehen, wird die Erde beschmutzt. Reinigungsriten würdigen die Heiligkeit des Lebens des Feindes, die Falschheit des Tötens, auch wenn der Getötete ein Feind ist, und die Falschheit des Blutvergießens und des Krieges, auch wenn er nur geführt wird, um die Gemeinschaft zu schützen. Sodann richtet sich der Ritus an die Person des Kriegers, der mit Blut besudelt ist. Dadurch werden der Krieger und die Gemeinschaft vor dem Zorn und der Rachsucht des Getöteten beschützt, die durch den Geist der Erde wirken (oder im Bösen Wald ihr Unwesen treiben). Ebenso werden sie vor der Rachsucht des Clans des Opfers geschützt. Und schließlich werden der Krieger und die Gemeinschaft durch den Ritus vor dem Zorn *Alas*, der Erdgottheit, beschützt, deren Kind im Krieg getötet wurde, und vor der Bedrohung durch *Ekwensu*, den Geist der Gewalt, von dem die Gewalttätigen besessen sind und der fortfahren könnte, zur Gewalt innerhalb der Gemeinschaft und gegen die Gemeinschaft anzustacheln.

Aus der Perspektive der ethischen Vorstellungswelt und Praxis der Igbo ist das Versäumnis der neuen christlichen Religion, Riten einzuführen, mit denen eine Gesellschaft, die durch Blutvergießen (bei Gewalttaten oder im Krieg) beschmutzt ist, gereinigt werden kann, ein Zeichen der Schwäche; sie sehen darin einen Ausweis der Unfähigkeit einer Religion, die nicht imstande ist, für ein ganzheitliches Wohlergehen der Gesellschaft zu sorgen.

---

<sup>29</sup> K. C. Anyanwu, „A Response to A. G. A. Bello’s Methodological Preliminaries“, in: *Ultimate Reality and Meaning* 14 (1991), S. 67.

## Christlicher Neuanfang: Erdulden unserer Krankheiten und Gebrechen und Veränderung unserer Welt

Zwei Bereiche der westafrikanischen Begegnung mit dem christlichen Missionsverständnis sind hilfreich, um das Projekt eines christlichen Neuanfangs zu beschreiben, eines Experiments in wahrhaftiger, kontextueller interreligiöser Begegnung. Ausgehend von der Erfahrung der Igbo erinnere ich erstens an die von den Christen kritisierten dehumanisierenden Praktiken in der Gesellschaft der Igbo, in der Kultsklaven marginalisiert, Zwillinge zum Sterben im Bösen Wald ausgesetzt, Unglückliche in den Bösen Wald verschleppt und ihrem Schicksal überlassen wurden und dergleichen. Diese Praktiken standen im Widerspruch zum absoluten Wert des menschlichen Lebens, wie er in dem Abkommen mit der Erdgottheit kanonisiert war. Sie widersprechen auch den Geboten der christlichen Religion.

Zweitens behaupte ich, dass die hoch kreative rituelle Entlastung der Täter sozial akzeptierter Tötungen kein vergleichbares Äquivalent in der christlichen Ritologie hat; jedoch gibt es Hinweise für die Entwicklung eines solchen Rituals im hebräischen zerschlagenen Knecht (*Jes 53*) – der Knecht, der Krankheiten getragen und Schmerzen auf sich geladen hat, wird zum Diener und Heiler der gesamten Menschheit. Der leidende Knecht als Heiler wird zum rituellen Vorbild für die Überwindung des Leids in zweierlei Hinsicht: zum einen als derjenige, in dem die Marginalisierten eine neue Identität finden; zum anderen als Verkörperung von Gottes mütterlicher Fürsorge und Vergebung, die der Gewalt und dem Krieg ein Ende setzen.

## Neues Leben für die Marginalisierten: Christentum als Infragestellung und Erweiterung der sozialen Vorstellungswelt der Igbo

Ein Missionar der Ordensgemeinschaft der Spiritaner, Alves Correia, berichtete Anfang der 1920er Jahre eine Anekdote, die die Neuerungen deutlich macht, die mit der kolonialen Verwaltung und der Präsenz der Missionare Einzug hielten. Es herrschte Panik unter den

Einwohnern eines Dorfes der Igbo (Nteje nahe Onitsha), weil Kultsklaven, die im Dienst der örtlichen Gottheit (Ne~ngo) standen, das Dorf verließen: Sie verließen ihre Behausungen, die innerhalb des Bezirks von Ne~ngos Schrein lagen, und verweigerten damit den Dienst an der Gottheit (sie waren dafür zuständig, das Gelände sauber zu halten, die Wände des Schreins anzustreichen und zu dekorieren, und noch für einige andere Aufgaben). Sie flohen in ein Gebiet, das unter kolonialer Kontrolle stand. Die Einwohner von Nteje konnten gegen Militär und Polizei der Kolonialherren nichts ausrichten.<sup>30</sup> Die Kultsklaven standen unter kolonialem (und christlichem) Schutz.

Die Anekdote hat Implikationen für die Kritik von Christentum und Kolonialismus an den dehumanisierenden religiösen Praktiken der indigenen Völker. Im religiösen Denken der Igbo gehörten Kultsklaven (mit allen ihren Familienangehörigen) der jeweiligen Gottheit. Als Besitz der Gottheit sind sie „Sündenböcke“ (Opfergaben): Sie leisten Dienste (anders als die Schreinpriester, die keine Sklaven sind), indem sie der Gottheit dienen und damit das Wohl der Gemeinschaft fördern. Bei ihrer rituellen Konsekration wird die Gottheit im Gebet angefleht, die Opfergabe (den Sklaven) anzunehmen und unter ihren Schutz zu stellen sowie Frieden und Wohlstand für die Familie oder die Gemeinde zu bringen, die ihr den Sklaven überantwortet.<sup>31</sup> Diese Praxis zeitigt bis heute Folgen in der sozialen Vorstellung der Igbo: Familien, die von Kultsklaven abstammen, werden noch immer diskriminiert; Ehen mit „Freigebohrenen“ sind ihnen untersagt. Das *Instrumentum Laboris* der Bischofssynode für Afrika von 1994 erwähnte, neben anderen Mängeln afrikanischer indigener Religionen, die mancherorts fortdauernde „Praxis von ‚osu‘ (ein bestimmtes Kastensystem), [das sich mancherorts] noch immer erhalten hat“.<sup>32</sup> Die ersten christlichen Gemeinden bei den Igbo rekrutierten sich aus Marginali-

<sup>30</sup> Vgl. J. Alves Correia, „L'Animisme Ibo et les Divinités de la Nigéria“, in: *Anthropos* 16/17 (1921/1922) Jan.–Jun., S. 363.

<sup>31</sup> Vgl. Sylvia Leith-Ross, „Notes on the Osu System among the Ibo of Owerri Province, Nigeria“, *Africa* X (1937); Stephen N. Ezeanya, a. a. O.

<sup>32</sup> Synod of Bishops. Special Assembly for Africa, *Instrumentum Laboris*,

sierten: zurückgekauften Sklaven, Kultsklaven, die Gottheiten geweiht waren, und anderen von der Gesellschaft ausgeschlossenen Menschen.

Die Tatsache, dass laut dem Hebräerbrief die Fundamente des Christentums am Rande der jüdischen Gesellschaft gelegt wurden, berührte eine Saite bei den Marginalisierten der Igbo Gesellschaft, da sie darin die Aussicht auf ein neues Leben in Freiheit sahen. Der Vergleich zwischen dem Kultsklaven und dem Sühnopfer des Gottesdienstes im jüdischen Tempel könnte nicht deutlicher sein. Wie es im Brief an die Hebräer heißt: „Denn die Körper der Tiere, deren Blut vom Hohenpriester zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt.“ Dann sagt der Hebräerbrief explizit, dass die Kreuzigung Jesu außerhalb der Stadtmauern ein Sühnopfer war, aus dem der neue Bund mit Gott hervorging: „Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen.“ (Hebr 13,11–13) Dies verweist auf eine neue Wendung, was das Opfern von Sündenböcken angeht: Jesu Wiederauferstehung vom Tod vor den Mauern markiert einen heilbringenden Neuanfang, wenn auch in äußerster Schwäche. Für Judenchristen und für die neuen Christen der Igbo ist derjenige, der „zur Vollendung gelangt“, indem er erhört wird (Hebr 5,8–9; 12,9), zum heiligenden Sündenbock geworden, der in dem neuen Bund die Opferung von Sündenböcken ein für allemal abgeschafft hat.<sup>33</sup> Dem Hebräerbrief zufolge ist die Peripherie des jüdischen Kultes zum prophetischen Zentrum des Christentums geworden. Dies war von großer Bedeutung für das frühe Christentum der Igbo, das bei den Marginalisierten seinen Ausgang nahm.

Christen unter den Igbo (und anderen Westafrikanern), die der befreienden Macht des Knechts begegnen, der sich mit ihrem Leiden

---

Vatikan City 1913, Nr. 106, in: <http://www.afrikaworld.net/synod/inlaboris.htm>, 24.4.2013.

<sup>33</sup> René Girards Meinung, dass das Opfer von Christus die Opferung von Sündenböcken ein für alle Mal abgeschafft hat, lässt sich, so scheint es, aus dem Hebräerbrief ableiten.

identifizierte und ihnen durch seine Wiederauferstehung vom Tode die Freiheit brachte, empfinden nicht nur Trost, sondern entdecken ein vielseitiges neues Werkzeug zur Erweiterung der sozialen Effekte ihres indigenen ethischen Absoluten – der Heiligkeit allen Lebens. Zweitens: Der Böse Wald, in dem die Schwachen zum Sterben ohne Begräbnis ausgesetzt werden, in dem Zwillinge ihrem Schicksal überlassen werden, vor dem sich die Menschen fürchteten, wird transformiert, wie der Ort des Schädels, in die Achse von Erlösung und Heilung, geschützt vom „Urheber ihres Heils“, der „durch Leiden vollendet“ wurde – Jesus, dem Sohn, der sich nicht schämt, alle Marginalisierten seine „Brüder und Schwestern“ zu nennen (*Hebr* 2,9–11).<sup>34</sup> Viele christliche Igbo-Kirchen stehen unmittelbar am Rande des Bösen Walds, nicht etwa innerhalb der eng zusammengewachsenen Dorfgemeinde. Jesaja 53 und Hebräerbrief 13 sind Texte, die zu weiterem Nachdenken über interreligiösen Austausch anregen: Sie sind hilfreich für eine Horizonterweiterung der sozialen und ethischen Vorstellungswelt der Igbo. Der prophetische Tonfall stellt auch die heutigen Exklusionen in Frage, die zum Alltag in den Slums und in den von Gewalttaten durchsetzten Städten und Ländern des modernen Afrika gehören.

### Das Ende aller Kriege: Von der indigenen zur christlichen Erneuerung der Welt

„Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. [...] er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt.“<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Albert Vanhoye folgert aus dem Hebräerbrief die Neuartigkeit von Jesu Priesterschaft, die das Priestertum des Neuen Testaments begründete. Albert Vanhoye, *Old Testament priests and the new priest: according to the New Testament*, Studies in Scripture, Petersham, Mass. 1986.

<sup>35</sup> *Jes* 53,4–5.

Jesajas Prophezeiung ist ein Trost für die Marginalisierten; die Geschichte von Jesus am Kreuz zieht die Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen, in den neuen Bund. Im heutigen Afrika sind es die riesigen Slums der Megacities wie Lagos, Abidjan und Nairobi, die von den Marginalisierten der modernen afrikanischen Gesellschaften bevölkert werden. Sie schreien nach der Umsetzung des ethischen Absoluten der indigenen Völker, dass alles menschliche Leben heilig ist, und der prophetischen Verkündigung der Christen, dass die Opferung des Sündenbocks vor den Mauern der Stadt alle Sündenböcke geheilt und dem Opfern von Sündenböcken ein Ende gesetzt hat.

Hartnäckiger ist der generalisierte Gewaltzustand, den Katongole als „die Opferung Afrikas“ bezeichnet: die patrimoniale politische Ökonomie des postkolonialen Staats, die zyklisch Gewalt, Plünderung, Bürgerkriege, Kriege gegen andere Staaten und Genozid hervorbringt. All das gehört zur strukturellen Logik von Postkolonialismus, Nationalstaat und der afrikanischen Erfahrung der Moderne.<sup>36</sup> Die Anklage gegen die Moderne (vermittelt durch Sklaverei, Kolonialismus und Christentum), die Odenigbo, der Theologe der Igbo-Religion und Nri-Historiker, vorbringt, klingt ebenso legitim wie herausfordernd: „Die Weißen haben Waffen und wir glauben nicht an den Kampf mit Waffen. Der Kampf mit Waffen tränkt die Erde mit Blut und das ist ein Verbrechen. Als die Weißen kamen, begannen sie damit, diejenigen zu töten, die sich ihren Regeln nicht beugen wollten. Wir Nri haben das nie getan: Wir versuchten die Menschen zu überzeugen, es nicht zu tun.“

Während die christliche Mission die dehumanisierenden Praktiken kategorisch ablehnte, blieb sie undeutlich, was Krieg anging. Die koloniale Plünderung, Teilung und Herrschaft, der Genozid der Sied-

---

<sup>36</sup> Emmanuel Katongole, *The sacrifice of Africa: a political theology for Africa*, The Eerdmans Ekklesia series, Grand Rapids, Mich. 2011. Vgl. auch Achille Mbembe, *On the Postcolony. Studies on the History of Society and Culture*, Berkeley, Los Angeles, London 2001. Siehe auch Patrick Chabal / Jean-Pascal Daloz, *Africa works: disorder as political instrument*, African issues, London, Bloomington 1999.



ler und die Massaker an indigenen Völkern entlockten der christlichen Mission kaum ein Wimmern. Die Kongogräuel Leopolds II. von Belgien, der Genozid an den Herero durch die Deutschen in Südwest-Afrika, die Vernichtung der Aro durch die Briten in Ostnigeria riefen bei den Christen keine prophetische Antwort hervor. Die christliche Mission war nicht an der Peripherie; stattdessen stand sie in der Mitte und konspirierte mit ihr: mit den Siedlern und ihrer Gewalt. Im christlichen Wertekanon sind Krieg und Blutvergießen verabscheuungswürdig, aber über gerechte Kriege als letzten Ausweg konnte man reden. In der ethischen Vorstellung der Igbo ist jeder Krieg verabscheuungswürdig, weil in jedem Krieg Blut vergossen wird. Das Reinigungsritual für Krieger, das sich an diejenige Gottheit richtet, die zu Gewalt anstachelt, erfasst die Komplexität und Ambiguität des Lebens, das in der Verfehlung gelebt wird. Die Dualität von Zwillingen, die in mythischer Zeit für ontologische Vollendung stand, wird in historischer Zeit erlebt als Anderssein, Frustration, Beunruhigung, Konflikt, Spannung, Krieg und Mord. Das Reinigungsritual, das den Krieger und seine Gemeinde zu heilen und die Kommunikation mit dem Getöteten und seinem Clan wiederherzustellen versucht, ist gewiss unvollkommen. Aber es etabliert das Prinzip, das niemand in Zweifel ziehen kann: negativ – jegliches Töten ist böse; positiv – man muss Reinigungsrituale durchführen, um die Harmonie wiederherzustellen. Das an die Gottheit des Krieges gerichtete Gebet mit der Bitte um Schutz für den Krieger und seinen Clan ist ein Versuch, angerichteten Schaden wiedergutzumachen.

Heute lassen die Kriege in Afrika und die generalisierte Unsicherheit und Gewalt im postkolonialen Afrika das Narrativ der Igbo wie antike Dichtung anmuten. Aber die Forderung nach ritueller Reinigung einer durch Blutvergießen kontaminierten Gesellschaft behält ihre Berechtigung. Da die Macht des Bösen in jedem Individuum und in der Gemeinschaft schlummert, proklamieren Befragungsrituale, dass sich das Böse nur durch ein gemeinsames Vorgehen der spirituellen und der menschlichen Welt bezwingen lässt. In der interreligiösen Begegnung zwischen dem religiösen Narrativ der indigenen Völker und dem der Christen dramatisiert der zerschlagene

Knecht (*Jes 53*), der im Sterben vergebende Gott am Kreuz, beispielhaft die rituelle Entlastung und seine grundsätzliche Wirkung auf alle am Krieg Beteiligten, indem er „seinen Geist“ aufgibt (*Joh 19,30*), während die gewalttätigen Soldaten (die gewalttätige Welt) auf den Gekreuzigten blicken: „Doch über das Haus David und über die Einwohner Jerusalems werde ich den Geist des Mitleids und des Gebets ausgießen. Und sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben. Sie werden um ihn klagen, wie man um den einzigen Sohn klagt; sie werden bitter um ihn weinen, wie man um den Erstgeborenen weint.“ (*Sach 12,10*; vgl. *Joh 19,37*)

Das Zweite Vatikanische Konzil verankert in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ seine Lehre über den Krieg in der Aufhebung des „Hasses“ am Kreuz: „Dieser menschengewordene Sohn, der Friedensfürst, hat nämlich durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem Volk und in einem Leib wiederhergestellt. Er hat den Haß an seinem eigenen Leib getötet [...], und durch seine Auferstehung erhöht, hat er den Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen.“<sup>37</sup> Damit ist die Basis für den Auftrag gelegt, den Pazifismus zu unterstützen: „[Wir] können [...] denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden [...]“.<sup>38</sup> Der „totale Krieg“ wird ebenfalls als Verbrechen verurteilt.<sup>39</sup> Gleichwohl können Staaten sich noch immer auf das Recht zur Selbstverteidigung berufen.

Das zentrale Anliegen dieses Konziltextes ist das Argument, dass das indigene Prinzip der Igbo verteidigt werden muss: Alles menschliche Leben ist heilig und jedes Blutvergießen, auch die Tötung eines Feindes, ist ein Verbrechen. Rituelle Reinigung/Entlastung muss befürwortet werden. In der interreligiösen Begegnung verlangt das macht-

---

<sup>37</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚*Gaudium et spes*‘“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, S. 537, Nr. 78.

<sup>38</sup> *Ebenda*, S. 537.

<sup>39</sup> *Ebenda*, S. 539–540, Nr. 80.

volle christliche Symbol des Friedens nach einer lokalen Dramatisierung der Infragestellung einer gewaltvollen Welt; die Neuinszenierung der Geschichte vom leidenden und sterbenden Gott in einer lokalen Gemeinschaft dramatisiert das Ende von Hass und Krieg. Die fesselnde Geschichte von den *Aboke Girls* in Uganda, 30 entführten Kindern, die von der Lord's Resistance Army (LRA – „Widerstandsarmee des Herrn“) zu Sexsklaven gemacht wurden, kommt dem *Dromenon* von dem Einen, der „den Hass an seinem eigenen Leib getötet“ hat, erstaunlich nah. Wie Katangole<sup>40</sup> berichtet, gründeten die Eltern der Mädchen auf Initiative von Angelina Atyam die Concerned Parents Association (CPA – Vereinigung der betroffenen Eltern). Sie kamen regelmäßig zusammen und rangen im Gebet mit Gott um die Freilassung ihrer Kinder. Durch das Gebet erlangten sie ungemein tiefe Einsicht in das Wesen der Vergebung: Wie konnten sie Gott („unseren Vater“) um Vergebung bitten, ohne ihrerseits der LRA zu vergeben, die sie so ungeheuer verletzt hatte? Um es kurz zu machen: Die CPA verwandelte sich durch die Praxis der Vergebung und durch Versöhnungskampagnen in Uganda und der ganzen Welt in eine „kleine Herde“. Sie verurteilten jedes Blutvergießen und jeden Krieg als Verbrechen, einschließlich der Tötung ihrer Feinde von der LRA durch die ugandische Regierung. Ihre performative Handlung wird zur lokalen Nacherzählung von Jesu und Gottes Vergebung und ermöglicht es dieser Gemeinschaft von am Rande Stehenden, eine neue Weltordnung auszurufen. Die Geschichte von Atyam und der CPA „ist Geburtshilfe für eine neue Realität, die vollkommen deplatziert ist in einer Welt, in der Krieg und Terror um die Vorherrschaft kämpfen“. Ihre „verschwenderische Offenbarung aufopfernder Liebe“<sup>41</sup> ist ein Sakrament: Sie „durchbricht“ das normale Verständnis für die Rechtfertigungen von Selbstverteidigung, Krieg, Terror, Genozid usw.

Die Erzählung von der interreligiösen Begegnung zwischen den indigenen Religionen/Völkern Afrikas und der christlichen Geschichte geht weiter. Sie ist eine vielversprechende Begegnung; die

<sup>40</sup> Emmanuel Katangole, *a. a. O.*, Kapitel 8.

<sup>41</sup> *Ebenda*, S. 164–165.

Christen wechseln den Standort und gehen an die Peripherie, öffnen sich voll und ganz für das indigene Prinzip der Heiligkeit allen Lebens und die dramatische Offenbarung der Liebe des gekreuzigten und vergebenden Gottes, der allen Hass und Krieg an seinem eigenen Leib tötet. Die afrikanischen Christen, traumatisiert durch Genozid, Kriege, Terrorismus, geboren aus dem ethischen Absoluten, dass „alles Leben heilig ist“, das ihnen die Einsicht in Jesu Wiederauferstehung vom Tode eröffnet hat, tauchen aus der Masse empor als kleine Herde, die die Möglichkeit einer neuen Weltordnung proklamiert.

Schluss: Kirche als Familie Gottes und Mission von der Peripherie aus

Die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (1994) wählte die „Kirche als Familie Gottes“ als Leitgedanken und Botschaft. In ihrer *Schlussbotschaft* proklamierte die Synode: „Wir sind die Familie Gottes: das ist die Frohe Botschaft! Das gleiche Blut zirkuliert in unseren Adern, und es ist das Blut Jesu Christi.“<sup>42</sup> Das lebendige Blut des gekreuzigten, vergebenden Gottes erschafft von der Peripherie aus die Kirchenfamilie, welche trotz der Schrecken des Genozids in Ruanda die kindliche Liebe (*philia*) der Dreifaltigkeit und der Brüder und Schwestern bezeugt. Fünfzehn Jahre später (2009) erklärt die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika, dass diese Kirchenfamilie mit der Mission der Befürwortung und der Schaffung der Bedingungen für „Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden“ für Afrika und die Welt betraut ist. Diese Aufgabe betrifft vordringlich Afrika, wo „viele unserer Menschen noch immer in Armut und Elend, Kriegen und Konflikten, Krise und Chaos darben.“<sup>43</sup> Auf dem ganzen Kontinent werden Versuche unternommen, kriegführende Parteien zu versöhnen, die Wunden des Krieges zu heilen

<sup>42</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_ge.html), 23.4.2013.

<sup>43</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091005\\_sinodo\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20091005_sinodo_ge.html), 23.4.2013.

oder vorbeugende Maßnahmen zur Sicherung des Friedens und zur Vermeidung der Geißel des Krieges zu ergreifen. Die an der Peripherie lokalisierte Kirchenfamilie richtet den Blick zuerst nach innen, um Heilung zu erfahren durch das „[...] Blut und Wasser [das so gleich] heraus [floss]“ (*Joh 19,34*) aus der durchbohrten Seite des gekreuzigten, vergebenden, heilenden Gottes. Dieser Blickwinkel ist es, von dem aus die Kirchenfamilie prophetisch Zeugnis ablegt für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden.

Die Dringlichkeit der prophetischen Mission der Kirchenfamilie als Zeugnis des Reichs Gottes in Afrika und der Welt machte sich bald nach der Synode bemerkbar. Noch vor der Veröffentlichung des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Africae Munus* versammelten sich in Mosambik 134 Delegierte im Dienste der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung und verfassten die *Erklärung von Mumemo: Ein neues Pfingsten für Afrika*, in der sie „einen Wandel der Haltung und der Prioritäten“ im Zeugnis der Kirche propagierten.<sup>44</sup> Insbesondere „[sollte] die Kirche [...] stärker die Hand ausstrecken zu den marginalisierten Gruppen, vor allem zu den Frauen, den jungen Menschen, den Menschen mit Behinderungen und den Ärmsten der Armen.“ Überflüssig zu sagen, wer mit den „Ärmsten der Armen“ gemeint ist: Flüchtlinge, Kindersoldaten, Sexsklaven, Kriegsoffer und andere Opfer von Gewalt. Diese Entscheidung zur Neuausrichtung auf die Peripherie ist in der Tat ein glücklicher Augenblick, der uns als Kirchenfamilie dazu antreibt, die Schmach des Gekreuzigten auf uns zu nehmen durch direktes Engagement „in politischen Angelegenheiten, um realen Wandel zu bewirken“, ohne dabei „Partei zu ergreifen“.<sup>45</sup> Peter Henriot, ein Teilnehmer der Konferenz in Mumemo, unterstreicht in einer Reflexion über die Synode von 2009 die Bedeutung des „Balanceakts“, der angesichts dieses glücklichen Augenblicks notwendig ist: weder Über-Spiritualisierung noch Über-Politisierung – *Metanoia* oder Umkehr

<sup>44</sup> 26. Mai 2010.

<sup>45</sup> Vgl. „Mumemo Declaration“, in: [http://www.fides.org/eng/documents/Mumemo\\_Declaration\\_English\\_.doc](http://www.fides.org/eng/documents/Mumemo_Declaration_English_.doc), 2.2.2013.

schließt eine realistische pastorale Einwirkung auf die politische Ordnung ein. Denn letzten Endes „gibt es keine authentische pastorale Identität ohne eine politische Mission.“<sup>46</sup>

Abschließend lässt sich sagen, dass bei der interreligiösen Begegnung zwischen afrikanischen indigenen Religionen und dem Christentum stets die Tatsache im Vordergrund stehen muss, dass die afrikanischen indigenen Religionen und die afrikanischen Völker keine Anhänger einer dualistischen Auffassung des Universums sind, das sich in eine politische und eine religiöse Sphäre teilt. Die rege Beteiligung von Geistlichen an der Friedensstiftung und am Dienst der Versöhnung, oder auch in der Moderation nationaler Konferenzen (in den 1990ern) zeigen, allen Ambiguitäten zum Trotz, dass das Religiöse und das Säkulare miteinander verwoben sind. Während die Gemeinde der indigenen Igbo sich im Verbund mit ihren Gottheiten müht, die Auswirkungen von Gewalt durch Reinigungsrituale einzudämmen, muss die Kirchenfamilie, die aus der durchbohrten Seite des gekreuzigten und wiederauferstandenen Jesus an der Peripherie der Gemeinde hervorging, sich bemühen, die Wunden und Schwächen – wie etwa Vorhaltungen, man treibe ein politisches Spiel – zu ertragen, die Christus ertragen hat, um die Welt von Gewalt zu befreien.

---

<sup>46</sup> Peter J. Heriot, „Epilogue – A Balancing Act. Facing the Challenge of Implementing the Directions of the Second African Synod“, in: A. E. Orobator, *Reconciliation, justice, and peace. The Second African Synod*, Maryknoll, New York 2011, S. 243.