

DICHTUNGEN FARBIGER VÖLKER

AMOS TUTUOLA

DER PALMWEINTRINKER

Ein modernes Märchen von der Goldküste
14,5 x 22,5, 124 Seiten, Ganzleinen 9,80 DM
Deutsch von W. Hilsbecher · Nachwort v. Janheinz Jahn
Mit Illustrationen von Gerhard M. Fiotop

LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR

TAM-TAM SCHWARZ

Gesänge vom Senegal
Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn
Großformat 16 x 24, 63 Seiten, Ganzleinen 7,80 DM

PAUL VESEY

ELFENBEINZÄHNE

Gedichte eines Afroamerikaners
Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn
Großformat 16 x 24, 48 Seiten, 5,80 DM

ROTER MOND / WEISSES WILD

Lieder der Indianer
Nachgedichtet und mit einem Nachwort von Claire Goll
Mit acht ganzseitigen Rötelfrafiken von Fritz Faiss
Sonderformat 12 x 23, 38 Seiten, Ganzleinen 5,80 DM

AIMÉ CÉSAIRE

SONNENDOLCHE

Lyrik von den Antillen
Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn
16 x 24, 62 Seiten, 7,80 DM

Im Frühjahr 1957 erscheint eine Anthologie zeitgenössischer indonesischer Lyrik · Weitere Titel sind vorgesehen

Fordern Sie unseren ausführlichen Sonderprospekt an

WOLFGANG ROTHE VERLAG HEIDELBERG

PLACIDE TEMPELS O.F.M.

ALEXANDER RÜSTOW HERMANN FRIEDMANN

ERNST DAMMANN JANHEINZ JAHN

Bantu Philosophie

Ontologie und Ethik

ROTHE



TEMPELS · BANTU-PHILOSOPHIE

au G^o E. Eduardo Krapp
en témoignage de sympathie

Christophe

LOPEWYCKX HERMAN
D 28 OCT. 2001
PRIMUM VIVERE...


B. P. 660
Kolwezi - C. B.

PLACIDE TEMPELS O.F.M.

ALEXANDER RÜSTOW HERMANN FRIEDMANN

ERNST DAMMANN JANHEINZ JAHN

Bantu Philosophie

Ontologie und Ethik

ROTHE

Der Aufbruch der farbigen Welt mit dem erklärten Ziel ihrer politischen und kulturellen Selbstbestimmung, der gegenwärtig auch den afrikanischen Kontinent erschüttert, fordert nunmehr gebieterisch, daß wir Europäer uns mit dem Wesen und Denken dieser Völker vertraut machen. Noch immer herrscht weitverbreitet die irriige Ansicht, die Farbigen lebten als „Naturvölker“ auf einer prä-rationalen Bewußtseinsstufe, ohne Philosophie, ohne Kunst, ohne die Möglichkeit logischen Denkens auf den verschiedenen Gebieten der Lebensbewältigung. Diese europäische Einbildung ist Ausdruck und letzte, geistige Rückzugsposition eines überlebten Kolonialimperialismus. Der seit vielen Jahren in Belgisch-Kongo, also im Innern des riesigen afrikanischen Kontinents als Missionar tätige Franziskanerpater Placidus Tempels liefert in seiner Darstellung der Philosophie der afrikanischen Baluba, eines Bantu-Stammes, mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, den wohl endgültigen Beweis, daß auch die sogenannten prä-rationalen „Primitiven“ eine ihr gesamtes Dasein umfassende, streng logisch in sich geschlossene, einheitliche Philosophie — Ontologie, Metaphysik und Ethik — besitzen. Die Geschlossenheit dieses philosophischen Systems offenbart sich allerdings nicht, wie in Europa, in den literarischen Äußerungen einiger weniger Denker, diese Philosophie ist vielmehr für jeden einzelnen Baluba absolut verbindlich: sie ist das Fundament seines alltäglichen Lebens. Im Gegensatz zu den europäischen Philosophien wird die Bantu-Ontologie Tag für Tag gelebt.

Tempels hat im langen, täglichen Umgang mit den Baluba vieles den kolonisierenden Weißen Unverständliche, Rätselhafte und Lächerliche in Handlung und Rede der Neger als Ausdruck einer allem zugrundeliegenden Lebenskraftphilosophie erkannt, in mühsamer Weise die Spuren zu dem

geheimen Mittelpunkt dieser schwarzen Existenz zurückverfolgt und schließlich die Vielfalt seiner einzelnen Erkenntnisse unserer europäischen Art gemäß „systematisiert“, das heißt, in der Sprache eines europäischen Volkes gedanklich mitgeteilt. Das ist das Verdienst dieses belgischen Franziskaners, der uns Europäern somit als erster einen Einblick in diese uns bisher verschlossene Welt, in der Geist und Lebensführung noch eines sind, vermittelt hat. Daß er diese selbstgestellte Aufgabe vorurteilslos und mit großem persönlichen Mut in Angriff genommen und aus der Einsicht in die Eigenständigkeit der philosophischen Lebensauffassung dieser Völker die Frage nach dem bisherigen — durchaus zweifelhaften — Erfolg der europäischen Zivilisierung aufgeworfen hat, macht sein kleines Buch doppelt wertvoll. Tempels scheut sich nicht, in aller Offenheit von einem Dilemma der Zivilisation auch in der bisher „windstillen Mitte dieses ungeheuren sich rings zusammenbrauenden Zyklons“ (Rüstow) zu sprechen. Tempels' Fazit lautet, daß jeder Versuch einer Einflußnahme — ob als christliche Missionierung oder als technisch-zivilisatorische Höherführung — scheitern und auf die Zivilisatoren zurückzuschlagen wird, wenn man sich nicht endlich dazu bereift findet, mit den Augen dieser Völker zu sehen und ihre Gedanken zu denken.

Drei international anerkannte deutsche Gelehrte — der Soziologe Rüstow, der Naturphilosoph Friedmann und der Afrikanist Dammann — und ein spezieller Kenner des zeitgenössischen literarischen Schrifttums der afrikanischen Völker — Janheinz Jahn — geben dem Buch erklärende Beiträge mit.

WOLFGANG ROTHE VERLAG
HEIDELBERG

PLACIDE TEMPELS O. F. M.

BANTU-PHILOSOPHIE

ONTOLOGIE UND ETHIK

Mit Nachworten

von Ernst Dammann, Hermann Friedmann,
Alexander Rüstow und Janheinz Jahn

1956

WOLFGANG ROTHE VERLAG HEIDELBERG

DEUTSCH von Joseph Peters

PERSONALIA · Placidus TEMPELS O. F. M., flämischer Franziskanerpater, ist als Missionar in Belgisch-Kongo tätig · Prof. Dr. Alexander RÜSTOW, u. a. Verfasser des Werkes „Ortsbestimmung der Gegenwart“, ist Emeritus des Lehrstuhles für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Heidelberg · Prof. Dr. Hermann FRIEDMANN, u. a. Verfasser der Werke „Die Welt der Formen“ und „Wissenschaft und Symbol“, ist Honorarprofessor für Naturphilosophie an der Universität Heidelberg · Prof. Dr. Ernst DAMMANN ist Professor für Afrikanische Sprachen an der Universität Hamburg · Janheinz JAHN, u. a. Herausgeber der Anthologie „Schwarzer Orpheus“, ist Übersetzer und Deuter zeitgenössischer afrikanischer Dichtung · Joseph PETERS ist Schriftumsreferent des „Päpstlichen Werkes für Glaubensverbreitung“, Aachen

IMPRIMATUR des Ordens erteilte Msgr. Keuppens, Vic. Ap. von Lulua, am 2. Febr. 1955 in Kamina (Belgisch-Kongo)

TITEL der belgischen Originalausgabe: „Bantoe-Filosofie“. Diese erschien im Verlag de Sikkel, Antwerpen, die französische Ausgabe im Verlag Présence Africaine, Paris

ALLE RECHTE VORBEHALTEN · Satz und Druck beim Hohenloher Druck- und Verlagshaus, Betrieb Gerabronn (Württ.) · Printed in Germany

INHALT

Einleitung	7
KAPITEL I · TERMINOLOGIE UND METHODE	19
Grundbegriffe und erste Prinzipien der Bantu-Philosophie	19
Die Seinslehre der Bantu	24
Jedes Sein kann stärker oder schwächer werden	30
Kraft kann auf Kraft einwirken	31
Die Kräfte sind abgestuft nach Lebensrang und Erstgeburt	34
Mittelpunkt der Schöpfung ist der lebende Mensch	36
Allgemeine Gesetze des Lebenseinflusses	38
KAPITEL II · WEISHEIT UND ERKENNTNISLEHRE DER BANTU	41
Die Bantu-Philosophie gründet auf innerer und äußerer Evidenz	45
Auch für die Bantu besteht ein Unterschied zwischen Philosophie und Naturwissenschaften	46
Was steht bei den Bantu fest, und was ist wandelbar und unsicher in ihrer Erkenntnis?	50
KAPITEL III · DIE MUNTU-LEHRE ODER DIE PSYCHOLOGIE DER BANTU	58
Der <i>Muntu</i> kann wachsen oder abnehmen	61
Der <i>Muntu</i> ist lebende Ursache, er hat Lebenseinfluß	64
KAPITEL IV · OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE ETHIK	71
Die Normen von Gut und Böse oder die objektive Ethik	71
Der gute und der schlechte Mensch oder die subjektive Ethik	78
KAPITEL V · LEBENSWIEDERHERSTELLUNG	87
Worin bestehen in erster Linie Recht und Unrecht?	89
Welches Böse oder Unrecht muß wiedergutmacht werden?	90
Wie werden Böses und Unrecht wiedergutmacht?	94
Die Vergehen gegenüber Gleichen	99

KAPITEL VI · DIE BANTU-PILOSOPHIE UND WIR ZIVILISATOREN	108
Kann in der Bantu-Weisheit eine gesunde und dauerhafte Grund- lage für eine Bantu-Zivilisation gefunden werden?	113
Muß sich das Christentum als Zivilisationsmittel für die Bantu als bankrott erklären?	116
NACHWORTE	
Ernst Dammann	121
Hermann Friedmann	132
Alexander Rüstow	137
Janheinz Jahn	143

KAPITEL VI · DIE BANTU-PILOSOPHIE UND WIR ZIVILISATOREN	108
Kann in der Bantu-Weisheit eine gesunde und dauerhafte Grund- lage für eine Bantu-Zivilisation gefunden werden?	113
Muß sich das Christentum als Zivilisationsmittel für die Bantu als bankrott erklären?	116
NACHWORTE	
Ernst Dammann	121
Hermann Friedmann	132
Alexander Rüstow	137
Janheinz Jahn	143

EINLEITUNG

Sehr oft erlebt man, daß Europäer, mögen sie auch Zeit ihres Lebens viele christliche Lebensgewohnheiten preisgegeben haben, zur alten christlichen Lebenseinstellung zurückkehren, wenn Leiden und Todesgefahr sie vor die Probleme der Erhaltung ihres eigenen Ich und des Weiterlebens oder des Untergangs beziehungsweise der voraussichtlichen Vernichtung stellen. In Leiden und Todesgefahr suchen viele Skeptiker in der altehrwürdigen Lebenseinstellung unserer westeuropäischen Zivilisation die praktische Lösung der Frage von Weiterleben oder Untergang, von Rettung oder Verdammnis. Leiden und Tod bleiben in Europa zwei große Apostel, die viele in die Irre Gegangene im letzten Augenblick zur christlichen Lebensweisheit zurückbringen.

Ähnlich erleben wir aber auch oft bei unseren Bantu, selbst den europäisierten, den „Zivilisierten“, sogar bei Christen, daß sie in Augenblicken von Mißgeschick, Gefahr oder Leiden zu ihrer alten Lebenseinstellung zurückkehren. Auch *ihre* Ahnen hinterließen ihnen eine praktische Lösung für das Problem von Leben und Tod, von Aufblühen und Verwelken, von Rettung und Untergang. Viele oberflächlich bekehrte oder zivilisierte Bantu wurden durch Leiden und Tod wie durch eine unwiderstehliche Macht zu der uralten Lebensweisheit und Lebenseinstellung zurückgeführt, die ihnen durch ihre Voreltern hinterlassen wurde. Leiden und Tod sind auch bei den Bantu, und vielleicht bei allen primären und primitiven Völkern, die beiden Apostel der überlieferten „magischen“ Lebenshaltung, der bewährten „magischen“ Lebenspraktiken.

Wenn der moderne überzivilisierte Europäer sich von der Lebenseinstellung seiner Ahnen nicht lösen kann, dann hat das doch wohl seinen Grund darin, daß hinter dieser Lebenseinstel-

lung eine tiefe, alles umfassende Philosophie steckt, eine klare, volle, positive, verstandesmäßige Auffassung des Weltalls, des Menschen, des Lebens, des Todes und des Fortbestehens eines geistigen Lebensprinzips, der Seele des Menschen.

Diese Philosophie über die sichtbare und unsichtbare Welt ist zu tief in den Geist der westeuropäischen Zivilisation eingedrungen, um nicht in den entscheidenden Stunden des Lebens unwiderstehlich ins Bewußtsein zu dringen.

Es ist anzunehmen, daß sowohl bei Individuen als bei Clan- oder Kulturgemeinschaften die Geheimnisse von Leben und Tod, von Erhaltung des Ich und Daseinsvernichtung neben der Angst vor all diesem Geheimnisvollen die psychologische Wurzel für das Entstehen bestimmter Lebenshaltungen und Erlösungspraktiken gewesen sind.

Es würde aber unwissenschaftlich sein, nur äußere Lebensbedingungen, Einwirkung der Umgebung, soziale Einflüsse oder psychologische Faktoren, Gefühlsleben, Phantasie oder kindliche Einbildung als erschöpfenden Grund und vollständige Erklärung einer bestimmten Haltung zur Lebensfrage anzunehmen. Es handelt sich hier nicht um die Haltung weniger Einzelwesen dem Leben gegenüber, vielmehr um zwei Lebenshaltungen, die westlich-christliche und die „magische“, die Zeit und Raum zum Trotz unverändert standhalten, zwei Lebenshaltungen, die durch Jahrhunderte hin ganze Völker und kulturelle Gruppen umfassen. Für ihren umfassenden und unveränderten Charakter findet man die letzte menschliche Erklärung nur in dem Umstand, daß sie auf ein festgefügtes und logisch zusammenhängendes Ganzes von Begriffen und verstandesmäßig motivierter *Lebensweisheit* sich stützen.

Eine Lebenshaltung wird nicht zu einer allgemein menschlichen Haltung, sie erhält sich nicht Jahrhunderte lang, wenn sie nicht durch einen Komplex von Ideen, durch ein logisch gebundenes System, durch eine geschlossene, positive Philosophie über das Weltall, den Menschen und die Dinge, die ihn umgeben, über Sein und Werden, über Leben, Tod und Weiterleben nach dem Tode gestützt ist. Ohne andere Elemente — göttliche oder mensch-

liche — auszuschließen, müssen wir als letzten wissenschaftlichen Grund eines logisch allgemein menschlichen Handelns ein logisches menschliches Denken postulieren, suchen und finden. Keine Lebenshaltung ohne Lebensanschauung, kein Lebenswille ohne Lebensbegriff, keine gleichbleibenden Erlösungspraktiken ohne Erlösungsphilosophie.

Hinsichtlich der Religion der „Primitiven“ ist die moderne Wissenschaft durch die historische Forschung zu dem Schluß gekommen, daß sich die Religion der Primitiven und Semi-Primitiven, wie wir sie heute vor uns sehen, allmählich vom Einfachen zum Verwickelten, vom Klaren und genau Umrissenen zum Verschwommenen und Ungenauen entwickelt hat. Heute nimmt man mehr und mehr als wissenschaftlich bewiesen an, daß die primitivsten Völker die klarsten Begriffe über den höchsten Geist, den Schöpfer und Lenker des Weltalls haben. Der Glaube der echten Primitiven an das höchste Wesen liegt noch heute allen religiösen Begriffen der Semi-Primitiven (Animismus, Dynamismus, Fetischismus und Magie) zugrunde. Ist es da zu verwundern, daß wir bei den Bantu und bei den Primitiven im Allgemeinen als Grundlage ihrer heutigen verstandesmäßigen Anschauungen über die Seinswelt einige tiefere philosophische Begriffe finden können, sogar ein ziemlich einfaches, primitiv-menschliches, doch logisch zusammenhängendes ontologisches System?

Es muß möglich sein, auf verschiedenen Wegen zur Entdeckung dieses ontologischen Systems zu kommen, z. B. durch geistiges Eindringen in die Sprache, durch eine vertiefte philosophische und juridische Ethnologie, sowie durch eine entsprechende Katechese, die sich der ausfragenden Methode bedient. Es ist auch möglich, und das ist der kürzeste Weg, das tiefere Denken der Bantu direkt aufzuspüren, zu durchdringen und zu analysieren. Wir dürfen dabei nicht erwarten, daß die ersten besten Schwarzen uns eine geordnete Darlegung ihrer Ontologie geben können. Ganz sicher werden die jüngeren Leute dazu nicht imstande sein. Aber die Ontologie ist da. Sie durchsäuert die Geistesart der Primitiven, sie lenkt und leitet ihr ganzes Leben.

Wer von den Primitiven sagt, sie hätten kein Gedankensystem, behauptet apriori, daß sie keine Menschen seien. Die Schriftsteller, die sich in diesem Sinne äußern, widersprechen sich übrigens selbst. Nur ein Beispiel sei hier aufgeführt: R. Allier schreibt in seiner „Psychologie de la Conversation“ (S. 138): „Frage die Basuto nach dem Warum dieser Gewohnheiten, sagt Dieterlen, und sie sind der Antwort unfähig. Sie denken nicht nach. Sie haben weder Theorie noch Doktrin. Für sie kommt nur die Verwirklichung gewisser traditioneller Handlungen in Frage, die stetig bewahrte Berührung mit der Vergangenheit und den Toten.“

Doch zwei Seiten weiter steht: „Was macht die Opposition der Führer unwiderstehlich? Es ist die Angst, das mystische Band abzubrechen, das, durch Vermittlung des Führers, mit den Ahnen hergestellt wird, und es ist auch die Angst vor den Katastrophen, welche dieser Abbruch mit sich bringen könnte.“ Was ist dieser „lien mystique“, dieses „mystische Band“ oder dieser Einfluß der Ahnen auf die Nachkommenschaft anderes, als ein Element aus ihrem Gedankensystem!

Handelt es sich hier nicht um mehr als einen Instinkt oder unvernünftige Furcht? Wäre es nicht ehrlicher und wirklich auch etwas wissenschaftlicher, durch Forschungen zu ergründen, welche *Begriffe* dieses „mystische Band“ voraussetzt? Dann wäre man nämlich nicht mehr gezwungen, das vage Wort „mystisch“ zu gebrauchen.

Wenn man apriorisch behauptet, daß die Primitiven keine Begriffe über die Welt des Seins, daß sie keine Ontologie haben und nicht logisch denken, so trägt man der Wirklichkeit nicht Rechnung. Wir hier am Kongo wissen, sehen, hören jeden Tag, daß die Primitiven noch etwas anderes sind als Kinder mit phantastischer Einbildungskraft. Wir lernen hier an Ort und Stelle sie als *Menschen* kennen. Folklore allein oder oberflächliche Beschreibung eigenartiger Gewohnheiten kann nicht genügen, um zur Entdeckung des primitiven Menschen zu kommen und ihn zu begreifen. Ethnologie, Sprachkunde, Psychoanalyse, Rechtswissenschaft, Soziologie und Religionswissenschaft können erst

dann ihr letztes Wort sprechen, wenn erst einmal Philosophie und Ontologie der Primitiven systematisch studiert und vollständig dargestellt sein werden.

Wenn nun die Primitiven ihre *eigene* Auffassung über das Weltall, ihre *eigene* Ontologie haben, dann wird gerade diese Ontologie den religiösen Auffassungen und Praktiken, der Sittenlehre, dem Recht, der Sprache, den Einrichtungen und Gewohnheiten, den psychologischen Reaktionen und dem ganzen menschlichen Tun und Lassen der Bantu den eigenen Charakter, die eigene einheimische Farbe geben, und dies um so mehr, als die Bantu und alle Primitiven nach meiner Meinung in höherem Maße als wir Zivilisierten von *Ideen* und nach Ideen leben.

Wer nicht bis zu den letzten Tiefen des Bantu-Denkens und der Bantu-Persönlichkeit vorgedrungen ist, begreift die Bantu nicht und kann nie mit ihnen in geistige Berührung treten. Es ist dann fast unmöglich, sich ihnen verständlich zu machen, besonders hinsichtlich der höheren geistigen Wirklichkeiten. (Und mit dem Vorhaben, „zivilisieren“ zu wollen, läuft man Gefahr, den „Menschen“ zu töten, die Zahl der Entwurzelten zu erhöhen.) Man findet sich in den einheimischen Gebräuchen und im einheimischen Recht nicht aus. Man kann nicht prüfen und sichten, man hat kein festes und sicheres Kriterium, um *nur* das Gute und Richtige, dann aber auch alles Gute und Richtige aus der bunten Mannigfaltigkeit auszulesen, dies Gute dann ehrfurchtsvoll zu achten, sorgfältig zu bewahren, zu läutern und zu veredeln, damit es ein Verbindungsmittel werde, das an das anknüpft, was bei uns an echter, tiefer, wirklicher Gesittung besteht. Nur von der echten, uralten, guten einheimischen Grundlage aus können wir die Bantu zur einzig wahren Bantu-Zivilisation führen.

Daß man in verantwortlichen Kreisen bis jetzt keine Lösung sieht für das Problem der Bantu-Frage, daß heute weniger denn je eine zielsichere Bantu-Politik getrieben wird, daß noch keine klaren, zuverlässigen Richtlinien in Hinsicht auf die Entwicklung und Zivilisierung der Bantu gegeben werden, findet seine Erklärung in dem Umstand, daß man die Ontologie der

Bantu noch nicht genugsam kennt, daß man die Synthese ihres Denkens noch nicht fixiert hat und so nicht imstande ist, ein Urteil darüber zu fällen. Es ist zu wiederholten Malen gesagt worden: Evangeliumsverkündigung und Katechese müssen angepaßt werden. Angepaßt an was? Man kann Kirchen in einheimischem Stil bauen, einheimische Melodien für den Kirchengesang übernehmen, die Kleidung von Beduinen oder Mandarinern übernehmen, die einheimische Sprache annehmen, aber die einzig wahre, die notwendige Anpassung ist die an den Geist. Die Kluft zwischen Weißen und Schwarzen bleibt bestehen und erweitert sich unaufhörlich, solange wir den Schwarzen nicht in den gesunden Strebungen ihrer Ontologie begegnen. Warum geht im Schwarzen keine innere Änderung vor sich? Warum bleibt der Heide, der Unzivilisierte standfest, und warum zeigen so viele Halbzivilisierte und schwarze Christen diese Standfestigkeit nicht? Weil der Heide von seiner uralten Ontologie und Theodicee lebt, die sein Leben völlig erfassen und ihm eine vollständige positive Lösung des Lebensproblems geben; weil andererseits die Halbzivilisierten und viele Christen die neue Lebensform mit ihrer alten Philosophie nicht in Verbindung und Übereinstimmung zu bringen wissen. Diese Philosophie blieb ja unangetastet oder wurde in ihrer Gesamtheit mit all den dazu gehörenden Gebräuchen von uns mißbilligt oder gar abgelehnt. Die Philosophie läßt sich jedoch nicht scheiden vom Menschsein des Bantu. Sie war ja sein tiefstes Wesen selbst. Sich ihrer entledigen bedeutet für ihn vollständigen geistigen Selbstmord. Gerade dieses menschliche Denken gilt es durch Christianisierung zu veredeln. Kein Wunder, wenn unter dem Firnis der neuen Zivilisation der Schwarze stets sichtbar bleibt.

Man wundert sich darüber, daß der Schwarze, der jahrelang bei den Weißen gelebt hat, sich einige Monate nach seiner Rückkehr wieder vollständig angepaßt und in das Zusammenleben mit seiner Gemeinschaft eingeordnet hat. Aber er braucht sich nicht aufs neue anzupassen, da er innerlich, in seinem tiefsten Denken niemals verändert war. Wer oder was sollte ihm seine Philosophie genommen haben? Wieviele Zivilisierte oder wirk-

lich Entwickelte werden wir wohl unter den Bantu zählen können? Entwurzelte und Degenerierte gibt es zweifellos in Massen. Materialisten, die weder am philosophischen Erbe ihrer Väter, noch an der christlichen Weltanschauung und der Philosophie der Weißen irgendeinen Halt mehr haben, zählt man in Hülle und Fülle. Vielleicht bleiben sie auch unter dem Firnis der Nachäfferei *muntu*, wie jener kleine christliche Staatsangestellte, bei dem man nach dem Februaraufstand 1944 Haus-suchung hielt und dabei eine Kladde entdeckte, die mit magisch-philosophischen Formeln vollgekritzelt war. Der Mann hatte diese Formeln aus dem Heft eines anderen kleinen Angestellten abgeschrieben, der sie wieder aus dem Schreibheft eines Dritten entnommen hatte usw. Bei wem liegt die Schuld? Bei den Schwarzen selbst? Wir wollen lieber ein offenes Bekenntnis ablegen und endlich die Augen öffnen. Wir alle, Missionare, Richter, Verwaltungsbeamte, alle die „Führer“, die die Bantu führen oder führen sollen, sind nicht zur Seele der Schwarzen durchgedrungen, wenigstens nicht so weit, als wir gesollt hätten. Selbst den Spezialisten ist das nicht gelungen. Mag dies nun zu einer bloßen ärgerlichen Feststellung oder gar zu einem reuevollen Schulbekenntnis führen, die Tatsache steht fest, daß wir die Ontologie der Bantu nicht begriffen haben und deshalb außerstande waren, den Schwarzen eine verdauliche Seelennahrung, beziehungsweise eine ihnen verständliche geistige Synthese von Altem und Neuem zu unterbreiten. Durch all unser Gerede über ihre sogenannten „Wildengebräuche und Kinderleien“, die wir oft mit Phrasen abtaten, haben wir ohne Ausnahme dazu beigetragen, im Schwarzen den „Menschen“ zu töten, statt die Lebenskraft-Philosophie in ihm zu verchristlichen! Um die Bantu zur wahren Gesittung zu führen, ist ja wirklich etwas Anderes nötig, als materieller Wohlstand, als die so gepriesenen sozialen Verbesserungen, mehr als Schulunterricht und Fabrikation von Clerks, mehr auch als die Unterweisung im „Ki-francais“.

Ich glaubte früher mit so vielen anderen, man könne „Albernheiten“ der Bantu mit gediegenen Plaudereien über Natur-

erscheinungen, Hygiene usw. wegzaubern. Als ob die Naturwissenschaften die Lebensweisheit, die Philosophie der Primitiven über den Haufen werfen könnten! Wir trafen damit nichts Anderes als ihre Naturwissenschaft. Ihre tiefsten Gedanken über das Weltall ließen wir unberührt. Ein Beispiel soll dies klar machen:

Wie oft sehen wir nicht, daß ein Schwarzer beschuldigt wird, die Ursache von Krankheit oder Tod eines anderen Schwarzen gewesen zu sein, einzig und allein deshalb, weil er im Streit mit ihm lag, ihn beschimpft, verwünscht oder bedroht hatte? Es ist dies ein alltägliches Palaver. Der Beschuldigte zahlt die verlangte Wiedergutmachung, häufig ohne viel Widerstreben und manchmal trotz dem entgegenstehenden Spruch eines europäischen Gerichtes. Und der Bantu findet ein solches Urteil ganz in der Ordnung. Die Sache ist für ihn klar und unanfechtbar. Die Schwarzen haben ja einen anderen Begriff mit anderen Begriffselementen von den Beziehungen zwischen den Menschen, von Ursächlichkeit und Verantwortlichkeit als wir. Was wir für ganz unverständliche, unlogische Gedankenklauberei unklarer Schwarzengehirne ist, was wir vielleicht als Habsucht, Geldsucht oder Ausbeutung des Schwachen durch den Starken ansehen, ist für sie im tiefsten Grunde die logische Schlußfolgerung aus einer tieferen Einsicht in die Art der Dinge, kurzum eine ontologische Notwendigkeit.

Wir würden also unsere Zeit vergeuden, wollten wir nun die Schwarzen zu überzeugen suchen, daß die Krankheit oder der Tod eine physische Ursache hätten. Wir könnten für sie einen Vortrag über Mikrobenlehre halten und ihnen mittels des Mikroskops oder chemischer Analysen die Ursache von Krankheit oder Tod klar machen oder sie diese Ursachen selbst entdecken lassen. Die eigentliche Frage, die ontologische Ursache, die wahre Ursache, bleibt vor ihrem tieferen Denken, vor ihrer ontologischen Weisheit bestehen. Die Bantu sind und bleiben logisch.

In unseren Schulen bringen wir dem Schwarzen Lesen, Schreiben, Rechnen und Buchführung bei, wir weihen ihn in die Tech-

nik ein, aber wie seine Stammesgenossen auf dem Dorfe merkt und erlebt er täglich, daß seine „Gründe“ durch unsere Begriffswelt und durch die „Kraft“ der Weißen nicht anerkannt werden. Seine tiefere Lebensweisheit wird dadurch angegriffen. Die Achtung des Schwarzen vor dem Weißen, sein Vertrauen in uns droht dadurch rettungslos verloren zu gehen.

Sind die Grundbegriffe und die ersten Prinzipien der Bantu *wirkliche* Philosophie?

In den letzten Jahrzehnten wurde nacheinander behauptet, die Grundlage, der Ausgangspunkt der Religion der Primitiven seien: der Manismus, der Animismus, die Mythologie der Himmelskörper, der Totemismus oder die Magie.

Alle diese Ismen wurden beschrieben und durchforscht und es ist merkwürdig, wieviele Autoren die Grundidee all dieser Systeme und Praktiken, namentlich die Grundgedanken der Ontologie, geahnt, erfühlt und berührt haben.

Wurde aber die Primitiven-Ontologie bereits systematisch erforscht? Warum besteht noch keine genaue, begrifflich scharfe und vor allem allgemein angenommene Definition von Animismus, Dynamismus, Totemismus oder Magie? Fehlt es den Europäern an der nötigen begrifflichen Kraft oder an dem dazu notwendigen Wortschatz? Mir scheint, daß alle diese primitiven Systeme nicht systematisch-philosophisch genug vom Standpunkt des Primitiven aus durchforscht und definiert wurden. Viele sogenannte Definitionen bleiben an den Äußerlichkeiten der einheimischen Gebräuche hängen.

Warum wird der allgemein bekannte *munganga* bald Zauberer, Fetischdiener („Féticheur“), Geisterbeschwörer, bald wieder Medizinmann, „l'homme de l'art“ usw. genannt? Es gibt also hier keine genaue Definition. Doch was denkt der Schwarze über diese Person? Nehmen wir einmal an, die Schwarzen seien in diesem Sinne Animisten, daß sie allem bestehenden Sein eine „Seele“ zuerkennen; oder sie seien „Dynamisten“ in dem Sinne, daß ein *mana* oder eine alles beseelende Kraft in der Gemeinschaft alles Seins vorhanden ist. Dann bleiben noch die Fragen übrig, die man den Schwarzen selbst stellen muß: Wie können

die Seelen oder die allgemeine Kraft auf die Seinswelt einwirken? Wie kann das *bwanga*, das sogenannte magische Heilmittel, das Amulett, der magische Talisman den Menschen gesund machen? Wie kann der *mfwisi*, *muloji*, der Werfer der Schicksalslose, euch töten, selbst aus der Entfernung heraus? Wie kann ein Toter wiedergeboren werden? Was versteht ihr unter „wiedergeboren“ werden? Wie kann die Initiationszeremonie aus einem gewöhnlichen Menschen einen *munganga*, einen magischen Doktor, besser noch einen ontologischen Doktor (Heilkundigen) machen? Wer initiiert wirklich, der Mensch oder der Geist? Wie erhält der Initiierte „Kenntnis“ und „Kraft“?

Warum hat Verfluchung zerstörende Wirkung? Wie kann sie solche haben? Warum sagen die Taufbewerber einige Tage vor der Taufe bei der Prüfung, der sie sich unterziehen müssen: „Ja, die magischen Heilmittel haben Kraft, aber wir Christen wollen keinen Gebrauch davon machen?“

Diese Fragen reichen weiter als bis zum rein Äußerlichen der Praktiken. Die Antwort, die die Bantu darauf geben, ist stets dieselbe. Alles, was man Magie, Animismus, Manismus, Dynamismus zu nennen pflegt, alle Bantugebräuche schlechthin basieren auf demselben Grundbegriff über die Natur, der inneren Natur des Seins im Allgemeinen, auf dem Grundbegriff ihrer eigenen Ontologie.

Allgemein wird angenommen, daß die Menschheit sich entwickelt. Die Bantu, mit denen wir hier am Kongo zu tun haben, sind keine reinen Primitiven mehr. Auch sie haben eine Entwicklung hinter sich. Sicher gilt dies für ihre Religion. Dasselbe kann man wohl von ihrer Stellung zur Lebensfrage, ihren Gebräuchen und Praktiken sagen. Man hat behauptet, daß der Manismus oder Animismus oder Totemismus oder die Magie Grundlage der Religion der Primitiven sei. Nach den jüngsten wissenschaftlichen Erkenntnissen steht es historisch fest, daß die Verehrung des höchsten Wesens mindestens so alt, wenn nicht älter ist als die Magie. Besagt dies nun, daß die Bantu nacheinander Gottesverehrer, dann Animisten und später Totemisten usw. gewesen sind, sich also jedesmal religiös gewandelt haben? Die heutigen Bantu

glauben noch immer an die uralten Elemente der primitivsten Religion und leben danach, während sie gleichzeitig Manisten, Animisten, Dynamisten, Totemisten sind und der Magie huldigen. Dabei besteht nun die Tatsache, die jeder an Ort und Stelle mühelos nachprüfen kann, daß die Bantu noch heute hinsichtlich des sogenannten Manismus, Animismus, Fetischismus usw. fest behaupten, dies alles sei von Gott, dem höchsten Geist, gewollt und dem Menschen zur Hilfe gegeben worden. Kann man dann noch sagen, daß sich die Bantu jedesmal in ihrer Geisteshaltung, ihrem Begriffssystem, ihrer Weltanschauung wandelten, wenn sie die einzelnen Praktiken annahmen? Da nun bei den Bantu die Elemente der sogenannten Praktiken wirklich nebeneinander bestehen, und, wie sie sagen, einander nicht ausschließen, vielmehr ergänzen, soll man dann noch behaupten dürfen, daß die Bantu heute sechs, sieben verschiedene Philosophien zu gleicher Zeit ihr eigen nennen?

Vernünftigerweise können wir daraus nur die eine Folgerung ziehen, daß alle diese religiösen Äußerungen aus derselben Lebensauffassung, demselben Begriff des Weltalls, derselben metaphysischen Weltanschauung entspringen. Alle diese religiösen Gebräuche, übrigens auch die daraus hergeleiteten Rechtsauffassungen und Ordnungen ihres Gemeinschaftslebens, sind vom Standpunkt der Bantu aus gesehen durch eine und dieselbe Philosophie logisch verbunden und gerechtfertigt: nämlich durch die Bantu-Ontologie.

Es handelt sich hier nicht um die Frage des Ursprungs oder der Geschichte der Bantu-Philosophie. Wir haben auch vorläufig nicht die Aufgabe, über die Richtigkeit der Grundgedanken ihrer Philosophie, ihrer ersten ontologischen Begriffsbildungen und Grundsätze ein Urteil zu fällen. Lassen wir vorläufig alle Beurteilung beiseite. Mag diese geistige Schau gut oder verkehrt, richtig oder unrichtig sein: auf jeden Fall ist die tiefere Einsicht der Bantu in die Art und Natur der Dinge Bantu-Ontologie, echte Metaphysik. Nicht die Schwarzen, vielmehr *wir* müssen philosophischer denken lernen. Ethnologie ohne Philosophie ist nichts als Folklore und wir dürfen uns nicht mit Redewendungen zu-

frieden geben, mit solchen, wie zum Beispiel „die geheimnisvollen Seinskräfte“ oder „eine gewisse Anschauung von Mensch und Natur“. Das ist inhaltloses, unwissenschaftliches Gerede. Es ist auch wirklich nicht anzunehmen, daß die Bantu selbst uns eine vollständige philosophische Terminologie an die Hand geben werden. Die Darstellung der Systematik einer Bantu-Ontologie muß unser Werk sein. Und wenn wir das geschafft haben, werden wir den Bantu klar sagen können, was sie in ihrem tiefsten Wesen über das Seiende denken. Mehr noch: wenn wir die wahre Religion an das eine oder andere Element in ihrer Ontologie anpassen, dann bekommen wir, wie ich es selbst erlebte, Bemerkungen etwa folgender Art zu hören: „Nun bist du nicht mehr im Irrtum, nun sprichst du ganz genau wie unsere Väter. Wir haben schon immer gedacht, daß wir recht hatten.“ Sie fühlten, daß mein Religionsunterricht, obwohl er die falschen Folgerungen ihrer Philosophie verwarf, sich doch außerordentlich gut an einen bestimmten Wahrheitskern angeschlossen, der in ihren tief menschlichen Auffassungen beschlossen liegt.

Diese einleitenden Gedanken wurden nach der eigentlichen Studie über die Bantu-Ontologie geschrieben. Die Ordnung der philosophischen Begriffe der Bantu geschah erst nach Anpassung unserer religiösen Begriffe und der Katechese an das Gute in ihrer Philosophie.

Kapitel I

TERMINOLOGIE UND METHODE

Grundbegriffe und erste Prinzipien der Bantu-Philosophie

In den letzten Jahrzehnten wurde nacheinander behauptet, die Grundlage, der Ausgangspunkt der Religion der Primitiven seien: der Manismus, der Animismus, die Mythologie der Himmelskörper, der Totemismus, die magische Weltanschauung, und schließlich entdeckte man, daß die Primitiven vom Glauben an das Höchste Wesen, den Schöpfergeist und seiner Verehrung ausgingen.

Bevor wir mit der Darlegung der Bantu-Philosophie beginnen, müssen wir, um nutzlosen Einwänden vorzubeugen, ein paar Worte über die Terminologie und Begriffe sagen, die wir anzuwenden genötigt sind.

Da es sich um philosophische Begriffe handelt, sind wir gezwungen, uns philosophischer Termini zu bedienen, die für Europäer verständlich sind. Da die Bantu heute eine andere Philosophie als die unsrige haben — wir wollen sie vorerst „magische“ Philosophie nennen — werden sich unsere Termini nicht immer mit den Begriffen der Bantu-Philosophie decken. Unsere Termini werden sich bisweilen den Begriffsbildungen und Prinzipien, die unserer Philosophie fremd sind, nur annähern. Sollten wir jedoch Bantu-Begriffe wörtlich wiedergeben müssen, bleibt uns die Verpflichtung, sie mittels unserer Termini zu erklären, da der Leser den Inhalt der einheimischen Terminologie noch nicht kennt, wohl aber den Gebrauch unserer Termini. Wir werden aber bei Benutzung unserer Termini jedesmal andeuten, in welchem Sinne sie aufgefaßt werden müssen, und sagen, was an Zuviel oder Zuwenig in unseren Termini steckt, um die

Bantu-Ideen vollständig und richtig wiederzugeben. Es wird unser Bestreben sein, klar zu machen, in welchem besonderen Sinn die gebrauchten Termini entsprechend der ganz charakteristischen Prägung der Bantu-Philosophie zu verstehen sind. Sollte unsere Terminologie dennoch inadäquat bleiben, so möge man eine bessere vorschlagen. So kommen wir in gemeinsamer Arbeit zu einem vollständig befriedigenden und endgültigen Ergebnis.

Diese Studie ist im übrigen nur eine Hypothese, der erste Versuch einer systematisch ausgearbeiteten Bantu-Philosophie. Es sind in dieser Arbeit zwei Elemente zu unterscheiden:

1. die Analyse der Bantu-Philosophie, wie sie in sich ist, oder mir in sich zu sein scheint,
2. die westliche Terminologie, in der ich sie für uns Weiße verständlich zu machen trachte.

Das zweite Element kann als völlig unzureichend befunden werden, ohne daß deshalb die Analyse der Seinsauffassung der Bantu notwendig verkehrt oder falsch wäre. Die Terminologie ist hier Nebensache. Hauptsache sind und bleiben die Auffassungen der Bantu.

Wie sollten wir nun am besten vorgehen, um eine systematische Darstellung der Bantu-Philosophie zu erreichen und um uns zu beweisen, daß diese Systematisierung richtig ist? Denn es muß sowohl die eine wie die andere Aufgabe erfüllt werden: Es gilt die Hypothese darzulegen und zu beweisen, daß sie ganz aus dem Denken der Bantu, ihrem Reden, Tun und Lassen geschöpft und auf dieses anwendbar ist. Das läßt sich nicht auf einer Buchseite abtun. Wir müssen den Stoff Stück für Stück behandeln, also methodisch vorgehen.

Sollten wir beginnen, indem wir das Sprechen und Handeln, die Gebräuche und Einrichtungen der Bantu zergliedern, vergleichen, die Grundbegriffe daraus entnehmen, um dann sofort eine Systematisierung des Begriffssystems der Bantu zu geben? Das ist tatsächlich der Weg, den ich persönlich gegangen bin. Aber es ist ein langer, langer Weg des Tastens und Suchens, des Anerkennens und Verwerfens. Es ist Klarheit, die wieder zu

Dunkelheit wird. Ein endloser Prozeß, der dann doch zuguterletzt seinen Abschluß findet in einzelnen klaren, festen, wohlumrissenen Begriffen, die zu einem logischen Ganzen sich zusammenschließen. Ich verspreche mir keinen Nutzen davon, den Leser diesen langen Weg führen zu wollen. Dazu kommt eine andere Erfahrung. Es führt zu hemmenden Erörterungen, wenn man anfängt, auf bestimmte Gebräuche, Wörter oder Einrichtungen zu verweisen. Man gerät dann sofort in spitzfindige Auseinandersetzungen über Nebensächlichkeiten. Gebräuche haben neben ihrem allgemeinen Grundgedanken auch ihr lokales Kolorit. So wird man sofort durch den Einwurf unterbrochen: Bei uns sind die Gebräuche nicht so, bei uns sprechen die Schwarzen anders usw.

Ich halte es deshalb für geratener, erst die ganze Hypothese der Bantu-Philosophie zu geben. Nach vollständiger Darlegung der Hypothese werden anschließend Beispiele, Redensarten und wirkliche Vorfälle angeführt, auf die die Hypothese Anwendung findet. Diese Anwendungen werden dann die Synthese klarer beleuchten. Und wenn die Anwendung auf die dargelegte Bantu-Philosophie eine offenbar befriedigende Erklärung der Tatsachen gibt, wird diese Anwendung zugleich ein Beweis für die Wahrscheinlichkeit oder sogar für die Richtigkeit der Hypothese sein.

Mich dünkt, daß die mögliche Unvollkommenheit der Termini und selbst die unbefriedigende gedankliche Vertiefung der Synthese mich nicht länger hindern darf, die erreichten Ergebnisse und Folgerungen hinsichtlich der Bantu-Philosophie mitzuteilen.

Der zentrale Wert der Bantu ist die Lebenskraft.

Es gibt einzelne Wörter, die die Schwarzen immer wieder gebrauchen, und die ihre höchsten Werte, ihre tiefsten Sehnsüchte zum Ausdruck bringen. Diese Wörter sind ebenso viele Variationen des Leitmotivs ihres Sprechens, Denkens, Tuns und Lassens. Der höchste Wert ist die *Kraft, das Leben, kraftvoll leben, die Lebenskraft*.

Von all den eigenartigen Gebräuchen, die für uns ein Buch mit sieben Siegeln sind, sagen die Bantu, sie beständen, um Le-

benskraft, Lebensstärke zu bekommen, um stark zu sein, um das Leben zu verstärken, und das Leben in der Nachkommenschaft zu verewigen. Negativ findet derselbe Gedanke Ausdruck, wenn die Bantu sagen: Wir leben und handeln so, um vor Unheil oder Lebens- beziehungsweise Seinsminderung bewahrt zu bleiben, um uns selbst vor vernichtenden oder schwächenden Einflüssen zu behüten. Kraft, stark leben, Lebenskraft ist also die Ursache ihrer Gebete und Anrufungen Gottes, der Geister der Verstorbenen, alles dessen, was man „Magie“ zu nennen pflegt, der Wahrsagerei, der Anwendung „magischer Heilkräfte“ oder, besser gesagt, kraftsteigernder Naturkräfte. Die Schwarzen sagen selbst, daß sie den Wahrsager befragen, um bei ihm Worte des Lebens zu vernehmen. Bei ihm lernt man den Weg kennen, das Leben zu kräftigen.

In jeder Bantu-Sprache wird man leicht Wörter oder Redensarten entdecken, die eine nicht ausschließlich „körperliche“ Kraft bezeichnen, vielmehr eine „vollständig menschliche“. Sie sprechen von der Kraft unseres ganzen Seins, unseres ganzen Lebens. Ihre Ausdrücke bezeichnen die „Integrität“ des Seins.

Der *bwanga*, das sogenannte magische Heilmittel, muß, wie sie selbst sagen, nicht notwendigerweise auf die Wunde oder die kranke Stelle gebunden oder aufgeklebt werden. *Bwanga* hat keine direkte therapeutische Wirkung beispielsweise auf eine Wunde, aber es stärkt uns unsere Lebenskraft und unser Sein selbst.

Wenn die Heiden Gott, die Geister der Verstorbenen anrufen, werden sie vor allem anderen bitten: „Laß mich mit Kraft gehen!“ Sagt man ihnen, sie sollen von den magischen Mitteln ablassen, da sie Gottes Willen widersprechen und demnach schlecht seien, antworten sie: Wie sollten diese schlecht sein? Was wir „Magie“ nennen, ist für sie nichts anderes als die Anwendung der Naturkräfte, die Gott den Menschen zur Verstärkung ihrer Lebenskraft zur Verfügung stellt.

Wenn sie jede Bildersprache oder Umschreibung vermeiden wollen, werden die Bantu Gott selbst als die *Kraft* bezeichnen und betrachten, als das Wesen, das die Kraft durch sich selbst

hat, als den Kraftstärker für alles Geschaffene. Gott ist der *dijina dikatampe*, der große Name, weil er die große Kraft ist, der *mukomo*, wie die Bantu sagen, der stärker ist als alles andere.

Die in die übernatürliche Welt erhobenen Geister der ersten Stammesväter haben ihre eigene außergewöhnliche Kraft als Erstgeborene des Menschengeschlechtes, als die Fortpflanzer des Göttererbes, der menschlichen Lebenskraft. Die gewöhnlichen Verstorbenen zählen nur insofern, als sie ihre Lebenskraft in ihren Nachkommen stärken und verewigen.

So haben nach den Bantu alle Seinswesen des Weltalls eine ihnen eigene bestimmte Lebenskraft: die menschlichen, die tierischen, die pflanzlichen und die unbelebten. Und jedes Sein bekommt von Gott seine bestimmte Kraft zur Stärkung der Lebenskraft des stärksten Wesens der Schöpfung, des Menschen.

Das höchste, das einzige Glück für den Bantu ist, eine große Lebenskraft zu besitzen, stark zu sein. Das größte Unglück, das einzige Unglück ist, in seiner Lebenskraft, seiner Lebensstärke geschwächt zu sein. Jede Krankheit, jede Wunde, jedes Mißgeschick; alle Leiden, jede Erschöpfung, jede Ermüdung; jede Ungerechtigkeit, jeder Fehlschlag, alles wird durch die Bantu als Seinsminderung, als Herabsetzung der Lebenskraft betrachtet und als solche auch bezeichnet.

Krankheit und Tod kommen nicht aus unserer eigenen Lebenskraft, vielmehr von einer stärkeren Lebenskraft außer uns, die uns beeinflußt. Durch Verstärkung unserer Lebenskraft machen die „magischen Mittel“ unser Leben widerstandsfähig gegen verderbliche Lebenskräfte, die von außen auf uns einzuwirken suchen. So ist es denn auch ganz natürlich, wenn die Bantu bei ihren Begrüßungen die Lebenskraft erwähnen und sagen: „Du bist stark!“, „Du hast Leben . . .“, „Du hast starkes Leben!“ und sie ihrem Mitgefühl mit anderen in Redewendungen wie diesen Ausdruck geben: „Deine Lebenskraft ist vermindert . . .“, „Man schwächte deine Lebenskraft!“ Das ist der tiefe Sinn der Teilnahmebezeugung *wafwa ko*. Wir pflegen sie mit „Du stirbst“ zu übersetzen. Dieser verkehrten Übersetzung ist

es zuzuschreiben, daß wir die Bantu unbegreiflich finden, uns über sie amüsieren und sie der Übertreibung beschuldigen, wenn sie hundertmal am Tage erklären, sie „stürben“ vor Hunger, Ermüdung, infolge einer alltäglichen Unpäßlichkeit, von einem bißchen Kopfweh und anderen kleinen Beschwerden. Sie denken nur an Verminderung der Lebenskraft, und so verstehen sie ihre Ausdrücke sinnvoll und vernünftig. Für die Bantu bedeuten *kufwa* und *kufwididila* verschiedene Stufen der Lebensverminderung bis zur allerletzten Stufe, die in der vollständigen Lahmlegung der Lebenskraft besteht. Das ist aber etwas absolut anderes, als was wir in unserer Ausdrucksweise „sterben“, vollständig und in Wahrheit sterben nennen.

So begreifen wir das Motiv, das den Heiden am meisten von der Bekehrung zum Christentum und von der Preisgabe der magischen Praktiken abhält: Es ist die Furcht, daß er sich an seiner Lebensenergie vergreift, wenn er aufhört, seine Zuflucht zu den natürlichen Kräften zu nehmen, die sie erhalten. (Im Jahre 1936 hatte ich den Normalschulbesuchern von Lukonzolwa das Thema gestellt: „Die Bekehrungshindernisse bei den Heiden.“ Weit davon entfernt, eine Serie von Praktiken aufzuzählen, erklärten alle zu meinem Erstaunen, das große Hindernis sei in der Überzeugung zusammenzufassen, daß die Preisgabe der von den Alten gewiesenen Gebräuche sie mit dem Tode bedrohen würde.) Diese wenigen Sätze über die Einstellung der Bantu zum Leben werden wohl genügen, um zu der Einsicht zu führen, daß der Untergrund dieser Lebenshaltung der zentrale Begriff *Lebenskraft* ist, eine Lebenskraft, deren Quelle Gott ist. Sie ist das Nichtsichtbare, jedoch Höchste im Menschen und kann durch alle anderen Seinskräfte des Alls Verstärkung finden.

Die Seinslehre der Bantu

Das ganze Streben der Bantu ist auf die Lebenskraft gerichtet. Der Grundbegriff ihrer Seinsauffassung ist die Lebenskraft. Die Metaphysik als wissenschaftliche Disziplin und jene tief

menschliche Weisheit, die man auch bisweilen Weltanschauung nennt, ergründen betrachtend die Wirklichkeiten, die in allem Seienden des Weltalls vorhanden sind. In diesen Wirklichkeiten ist alles Sein einander ähnlich. Die Begriffselemente und Definitionen dieser Wirklichkeiten sind also auf alles existierende Sein anwendbar. Darum nennt man diese Wissenschaft Ontologie (allgemeine Seinslehre), Metaphysik. Sie hat ja alles, was physisch ist, alles was wirklich existiert, zum Gegenstand. Um zu der Wirklichkeit zu gelangen, die allem Sein gemeinsam ist, oder besser gesagt in allem Sein identisch ist, müssen wir Schritt für Schritt jede Wirklichkeit ausschalten, die nur der einen oder der anderen Kategorie des Seins eigen ist. Wir müssen nur diese, aber auch alle diese Elemente übrig behalten, die in jedem Sein vorhanden sind. Wirklichkeiten solcher Art sind unter anderem das Werden und Sichverändern, das Wachsen und Schwächerwerden, das Existieren und Zugrundegehen, das Verursachen und Verursachtwerden der Dinge, aber in jedem Seienden vor allem der wirkliche Träger dieser allgemein vorhandenen Erscheinungen oder Modalitäten, nämlich das Sein selbst. Jeder menschliche Verstand sucht den Sinn dieser Wirklichkeit und ihrer Seinsweise zu finden und die erhaltenen Erkenntniselemente in volkstümlichen Termini oder in wissenschaftlichen Definitionen wiederzugeben. Sowohl die Einsicht der Primitiven in die Natur der Dinge als auch die subtilen Distinktionen gelehrter Fachleute sind verstandesmäßige Seinserkenntnis und unterscheiden sich als Erkenntnis nicht wesentlich voneinander. Beide sind Seinserkenntnis, Metaphysik, und das Gedankensystem, das auf einem bestimmten Seinsbegriff aufgebaut ist, nennt man Philosophie.

Metaphysik ist alsdann die allgemeinste Erkenntnis in dem Sinne, daß sie alles Sein umfaßt, nicht aber in dem Sinne, als ob sie sich nur mit Abstraktionen, reinen Spekulationen oder mit Unwirklichkeiten beschäftige. Metaphysik hängt nicht in der Luft. Ihr Gegenstand ist die Wirklichkeit, wie sie in uns selbst und in jedem Ding um uns besteht. Nur ihre Begriffe, ihre Definitionen, ihre Gesetze, sind allgemein und abstrakt, wie es

übrigens die Definitionen, Begriffe und Gesetze jedweder Wissenschaft sind.

Die abendländisch-christliche Wissenschaft übernahm die Ausdrucksformen der griechischen Philosophie und gab dann, wohl unter ihrem Einfluß, von der Wirklichkeit, die jedem Ding innewohnt, namentlich vom Sein als solchem, gewöhnlich die folgende Definition: „Das was ist“, „Die Wirklichkeit, die ist“, „Etwas, was Dasein besitzt“. Sie baute ihre Metaphysik und ihre Philosophie auf einem Seinsbegriff auf, den man statisch nennen könnte. Dieser in unserer abendländischen Philosophie gebräuchlichste Seinsbegriff ist in dem Sinne statisch, daß der Begriff Kraft nicht im Seinsbegriff selbst enthalten ist. Im allgemeinen wurde immer die Wirklichkeit „Kraft“ als ein zum Sein hinzutretendes Element, als ein Akzidenz des Seins als solchen angesehen. Hier liegt meines Erachtens der große Unterschied zwischen den abendländischen Auffassungen und denen der Bantu und Primitiven. Wir bilden demnach einen Seinsbegriff („Das was ist“), aus dem der Begriff Kraft ausgeschlossen ist. Mir scheint, daß die Primitiven die Wirklichkeit nicht so interpretieren. Wir haben einen statischen Seinsbegriff, der ihrige ist dynamisch. Sie sprechen, leben, handeln als ob für sie „Kraft“ ein notwendiges Element des Seins selbst wäre. Der Begriff Kraft wurde dann auch von ihnen nicht aus dem Seinsbegriff ausgeschlossen. *Kraft ist untrennbar mit dem Sein als solchem verbunden, und deshalb sind diese Begriffe auch untrennbar in der Seinsbestimmung.*

Dies muß als Grundlage der Bantu-Philosophie angesehen werden. Es ist das Minimum, das wir annehmen müssen, wenn wir die Bantu verstehen wollen. Demnach hätten die Bantu einen zusammengesetzten Seinsbegriff, den man wie folgt formulieren könnte: Das Sein ist etwas, das Kraft besitzt.

Diese Minimum-Hypothese erscheint mir aber nicht ausreichend und nicht einmal ganz richtig zu sein. Sie gibt den besonderen Charakter des Seinsbegriffs der Primitiven nicht scharf und tief genug wieder. Ich glaube, der Wahrheit näher zu kommen, wenn ich den Seinsbegriff der Primitiven so formuliere:

„Das Sein ist Kraft!“ Die europäische Formulierung „Kraft haben“ verstehen wir Europäer ja unbewußt im Sinne unserer Philosophie. Wenn wir den Seinsbegriff der Bantu als „etwas, das Kraft hat“ formulieren, werden europäische Leser sofort den Schluß ziehen, daß auch für die Bantu „Kraft“ nur etwas zum Sein Zusätzliches ist. Für die Bantu ist indes Kraft kein Akzidenz des Seins, es ist sogar mehr als ein notwendiges Akzidenz. Für sie liegt es in der Natur des Seins, Kraft zu „haben“, Kraft zu „sein“. „Kraftsein“ ist die Natur des Seins als solche. Dem Bantu ist die Lebenskraft das Sein selbst, so wie es ist, in seiner realen Totalität, die im Augenblick verwirklicht ist und im Augenblick einer intensiveren Verwirklichung fähig ist. Um nun alle Verwirrung zu vermeiden, daß der europäische Leser den Terminus Kraft (wenn es sich um Bantu-Philosophie handelt) als den Terminus für etwas Akzidentelles ansieht, halte ich mich vorläufig an die Formel: Für die Bantu ist das Sein etwas, das Kraft ist.

Das Sein ist Kraft, Kraft ist Sein. Unser Seinsbegriff wird als etwas gedacht, „das ist“, der ihrige als „Kraft, die ist, oder existiert“. Wo wir bestimmte konkrete Seinswesen als Dinge betrachten, die existieren, sehen die Primitiven die konkreten Seinswesen als Kräfte, die existieren. Wir sagen, daß die Seinswesen nach Art und Natur verschieden sind, die Bantu sehen Kräfte, die sich nach ihrer Art und Natur unterscheiden. Nach ihnen existieren, individuell unterschieden, zuerst die göttliche Kraft, dann die menschlichen, tierischen, pflanzlichen und rein stofflichen oder mineralischen Kräfte.

Da jedes Sein Kraft und nur insofern Sein ist, als es Kraft ist, kann der Begriff auf alles Existierende angewandt werden: auf Gott, die Menschen, die Verstorbenen und Lebenden, die Tiere, die Pflanzen und Mineralien. Alles individuelle Sein stellen sich die Bantu als individuelle Kraft vor. Die Bantu selbst gebrauchen freilich den allgemeinen Terminus Kraft nicht. Sie denken gewiß philosophisch, sprechen aber konkret. Jedes Sein nennen sie mit dessen Namen, jedoch die innerste Art dieses

Seins steht vor ihrem Geist als diese oder jene spezifizierte Kraft, nicht aber als etwas Statisches.

Daraus darf nun nicht geschlossen werden, daß die Bantu Dynamisten oder Pantheisten, daß sie im All eine allgemeine, alles durchdringende Kraft sähen, eine Art weltumfassende Kraft, ähnlich jener, die einige Autoren darstellen, wenn sie von *mana*, *bwanga*, *kanga*, *elima* oder *megbe* sprechen. Dies ist falsch begriffene primitive Philosophie. Die Bantu kennen ganz klar den Unterschied, die wesenhaften Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Seinsformen oder Kräften, und unter den verschiedenen, innerlich unterschiedenen Kraft- oder Seinsarten berücksichtigen sie genau wie wir die für sich selbst bestehenden Individuen oder Einheiten, von denen jedes nach ihrer Auffassung eine besondere Kraft ist. Deshalb scheint mir auch, daß das Doppelprinzip von Gut und Böse, als allgemeine Kraft betrachtet, der Bantu-Philosophie ebenso fremd ist, wie das, was man „essence commune“ (Wesensgemeinschaft) oder „communauté des substances“ genannt hat, wenigstens wenn man diese europäischen Formulierungen im strengsten Sinne des Wortes als eine Art Wesensidentifizierung nehmen will.

Beim sichtbaren Sein unterscheiden die Bantu: das, was man mit den Sinnesorganen wahrnehmen kann, und das „Ding selbst“. Mit dem Ding selbst meinen sie die eigene innere Art, die Natur des Seinswesens oder der Kraft. In ihrer Bildersprache drücken sie dieses wie folgt aus: In jedem Seinswesen sitzt noch ein Seinswesen; im Menschen sitzt ungesehen noch ein kleiner Mensch. Man würde sich vollkommen täuschen, wollte man die Bildersprache als die ganz genaue und vollständige Wiedergabe der Seinsauffassung der Bantu betrachten. Sie machen in ihrer Bildersprache nur einen Unterschied zwischen dem Zufälligen, Akzidentellen, äußerlich Sichtbaren des Seins und der unsichtbaren, inneren Natur dieser Kraft oder dieses Seins. Wir würden beim Menschen zum Beispiel Seele und Leib unterscheiden, und wenn wir so die Seele und den Leib des Menschen bezeichnen, können wir ohne philosophische Schulung kaum noch klar sagen, wo nun der Mensch selbst geblieben ist.

Wollten wir für unsere europäischen Ausdrücke der Stücke des Menschen, zum Beispiel der Seele des Menschen, in den Bantusprachen die exakte Wiedergabe suchen, dann würden wir scheitern. Die Bantu denken nicht so, es sei denn unter dem Einfluß der Weißen. Die Bantu unterscheiden beim Menschen seinen Leib, seinen Schatten, seinen Atem, der natürlich auch die Kundmachung, das äußere Zeichen seines Lebens ist. Aber dies alles ist vergänglich und gibt das nicht wieder, was wir unter Seele verstehen, namentlich nicht, was nach dem Tode lebend weiterbesteht, auch nachdem der Leib sich aufgelöst hat und Schatten und Atem nicht mehr sind. Neben den Äußerlichkeiten kennen sie nur das Unsichtbare: Das Ding, die Kraft selbst. Die Bantu verfügen über keinen Ausdruck, der jenen Teil des Menschen bezeichnen könnte, der nach dem Tode bestehen bleibt. Ich hörte die Alten stets sagen, daß der Mensch selbst weiterexistiert, *aye mwine*, Er-selbst, also, der kleine Mensch, der hinter der äußerlich sichtbaren Gestalt verborgen sitzt, der *muntu*, der von den Lebenden wegging. Mir scheint denn auch, daß *muntu* nicht durch unseren Ausdruck Mensch übersetzt werden kann. Der *muntu* hat natürlich einen sichtbaren Leib, aber das ist nicht der *muntu* selbst. Ein gebildeter Schwarzer sagte mir einmal: Mit *muntu* bezeichnen wir mehr das, was ihr im Französischen „la personne“ nennt, und nicht so sehr „l'homme“.

Muntu ist also eher eine bestimmte mit Vernunft und Verstand begabte Lebenskraft. In diesem Sinne sagen die Schwarzen durchaus logisch: Gott ist der große *muntu* (*Vidye i muntu mukatampe*), er ist die große Person, das große, mächtige, vernünftige Sein oder die große Lebenskraft. Die *bintu* sind dann wohl, was wir Dinge nennen, richtiger noch, in Übereinstimmung mit der Bantu-Philosophie, nicht mit Verstand begabte Wesen, oder leblose Kräfte.

Jedes Sein kann stärker oder schwächer werden

Wir sagen vom Menschen, daß er wachsen und sich entwickeln, Kenntnisse erwerben, seinen Verstand und Willen üben und so stärken kann. Aber mit all dieser Entwicklung, all diesen Erwerbungen ist er nicht mehr Mensch geworden als vorher. Seine menschliche Natur bleibt dabei unverändert. Man besitzt die menschliche Natur oder man besitzt sie nicht. Sie kann nicht mehr oder weniger werden. Die Entwicklung geht nur in den Eigenschaften und Vermögen (Fakultäten) des Menschen und vermittelt dieser vor sich.

Die Seins- oder Kraftlehre der Bantu steht dieser Auffassung entgegen. Die Bantu-Ontologie betrachtet die Dinge als innerlich wachsend und sieht das individuelle Wachsen nur in und durch und mit dem anderen als möglich an. Das Sein ist nach Auffassung der Bantu Kraft. Die Kraft wird vom Sein nicht unterschieden. Wenn der Schwarze also sagt, daß eine Kraft zunimmt oder ein Sein stärker geworden ist, dann muß dies in unserer Sprache heißen: Dieses Sein ist in sich selbst gesteigert worden, seine Natur ist selbst verstärkt, gemehrt. Was die katholische Theologie über die geoffenbarte Wirklichkeit der Gnade und des Gnadenlebens lehrt, daß es nämlich in sich selbst wachsen und sich verstärken kann, nehmen ähnlich die Bantu in der natürlichen Ordnung jedes Seins, jeder Kraft, an.

In diesem Sinne müssen alle die Ausdrücke aufgefaßt werden, die wir gebrauchten, als wir sagten, daß die Lebensauffassung der Bantu um den Begriff und den Wert der Lebensstärke kreist: deine Lebenskraft ist vermindert, angegriffen (*kufwa*), geschwächt. In diesem Sinn muß man verstehen, was Frazer in „Le Rameau d'Or“ sagt: „Die Seele wie der Körper kann fett oder mager, groß oder klein sein“, und „die Schwächung des Schattens wird als ein Hinweis dafür betrachtet, daß die vitale Lebenskraft seines Eigentümers eine gleiche Schwächung aufweise.“ Dasselbe meint E. Possoz, wenn er in seinen „Elements de Droit Coutumier Nègre“ sagt: „Für den Neger hat die Existenz wechselnde In-

tensität“, und wenn er von „diminution“ (Schwächung) und „renforcement de l'être“ (Stärkung des Wesens) spricht.

Hier müssen notwendigerweise ein paar Worte über das Sein, das Leben, das Existieren der Seinswesen und Kräfte gesagt werden. Das Entstehen, das Weiterleben, das Zugrundegehen von Lebewesen oder Kräften wird seitens der Bantu ausdrücklich und ausschließlich Gott zugeschrieben. Den Ausdruck ‚erschaffen‘, den richtigen, echten Ausdruck für das Hervorbringen von etwas, wo nichts besteht, kennen auch die Bantusprachen: *kupanda*. So schreiben selbst die Bantu die Empfängnis direkt Gott zu. Und wenn man meint, nach Auffassung der Bantu könne ein Seinswesen ein anderes gänzlich vernichten, so daß es nicht mehr besteht, stellt man ihre Auffassung durchaus verkehrt dar.

Eine Kraft kann stärker als eine andere sein und diese stilllegen, schwächen und sie zuguterletzt gänzlich unfähig zum Handeln machen. Die Kraft aber bleibt bestehen. Die Existenz kommt von Gott, und keine geschaffene Kraft kann einer anderen Kraft ihre Existenz nehmen.

Kraft kann auf Kraft einwirken

Wir sprechen von gegenseitigen mechanischen, chemischen, psychischen Einwirkungen in der Welt des Seins. Noch eine andere Ursächlichkeit oder Kausalität ist uns bekannt: die Ursächlichkeit für die eigentliche Existenz eines Wesens, also des Seins als solchen. Diese Kausalität besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Schöpfer und geschaffenen Wesen bleibt bestehen. Das Geschöpf trägt in seiner Natur selbst die dauernde Abhängigkeit im Sein und Fortbestehen. Ein solches Verhältnis geschaffener Wesen zueinander kennen wir Weißen nicht.

Die geschaffenen Wesen nennen wir Substanzen. In philosophischem Sinne besagt dies: daß alles geschaffene Sein zwar nicht aus sich selbst, wohl aber in sich selbst, „in se“, nicht „in

alio“ existiert. Ein einmal geborenes Kind ist ein neues, vollständig menschliches Wesen. Es hat unabhängig von seinem Vater seine volle menschliche Natur und seine menschliche Existenz. In der menschlichen Natur des Kindes liegt kein bleibendes Abhängigkeitsverhältnis von den menschlichen Wesen, die seine Eltern sind. Diese Auffassung von nebeneinander bestehenden, gänzlich voneinander unabhängigen geschaffenen Wesen, von Substanzen (in streng philosophischem Sinne) ist der Bantu-Philosophie fremd. In der Seinsschau der Bantu stehen die geschaffenen Wesen mehr oder minder wie Schöpfer und Geschöpf in innerer Seinsverbindung miteinander. Nach den Bantu können von Sein zu Sein, von Kraft zu Kraft Einflüsse gehen, Seinseinflüsse, die mehr als rein mechanisch, noch chemisch oder psychisch sind. In den geschaffenen Kräften nehmen die Bantu eine Ursächlichkeit der einen Kraft auf die innere Wesensart, die Natur selbst einer anderen Kraft, eines Seins an. Die eine Kraft kann die andere innerlich stärken oder schwächen. Die Ursächlichkeit innerhalb der Seinswesen ist keine übernatürliche Kausalität, die etwa die Kräfte des Geschöpfes übersteigt. Diese Einflüsse — Lebenseinflüsse — sind ganz natürliche Einflüsse. Die Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien dieser Tätigkeit ist natürliche Erkenntnis, Philosophie, natürliche Seinskenntnis, und in den unteren Anwendungsformen nichts anderes als Bantu-Naturwissenschaft.

Man hat diese Einflüsse von Sein zu Sein ‚Magie‘ genannt. Soll der allgemein bekannte Terminus *Magie* beibehalten werden, dann müssen wir ihn in bantu-philosophischem Sinne, vom Bantu-Standpunkt aus verstehen lernen. In den von den Europäern als ‚Magie der Primitiven‘ bezeichneten Vorgängen ist nach Äußerung der Primitiven selbst keine Rede von unbestimmbaren übernatürlichen Kräften, vielmehr von der Natur, wie sie von Gott geschaffen und in den Dienst der Menschen gestellt wurde.

Die Autoren sprechen in ihren Betrachtungen über die *Magie* von der „*magie de similitude, de sympathie, magie par contact, magie du désir exprimé*“. Doch gehören „Ähnlichkeit“, „Berüh-

rung“, „Ausgesprochener Wunsch“ nicht zum Wesen dessen, was man *Magie* nennt, nämlich der Seinseinflüsse der Geschöpfe aufeinander. Die Tatsache allein, daß man Arten von *Magie* feststellen zu müssen glaubt, ist schon ein Beweis dafür, daß diese Bezeichnungen nicht das wahre Wesen der *Magie* wiedergeben, vielmehr nur Akzidentelles.

Das Kind wird zum Beispiel, selbst wenn es zum erwachsenen Menschen entwickelt ist, nach der Auffassung der Bantu als Mensch, als Kraft, eine innere Abhängigkeit von der Kraft seiner Eltern, eine seinsmäßige Unterordnung unter die Kraft von Vater und Mutter bewahren. Die der Erzeugung nach ältere Kraft bleibt stets stärker als die nachgeborene und übt auf diese noch allezeit Lebenseinfluß aus.

So sind in der Bantu-Philosophie alle Kräfte (Seinswesen) der ganzen Welt nicht eine Vielzahl nebeneinander gestellter, voneinander unabhängiger Kräfte, sondern alles Sein steht von Sein zu Sein miteinander in Beziehung. (Die Rangordnung und die Gesetze dieser Abhängigkeit werden wir weiter unten darstellen.) Nichts bewegt sich in diesem Kräfte-All, ohne daß auch der übrige Teil dieses Alls davon berührt wird oder berührt werden kann. Die Kräftewelt ist gleich einem Spinnweb, von dem man kein einziges Fädchen zum Vibrieren bringen kann, ohne daß das ganze Gewebe mitzittert.

Man hat behauptet, nach der Auffassung der Primitiven könnten die Lebewesen (Kräfte) nur durch die Vermittlung von Geistern oder Verstorbenen aufeinander einwirken. Diese Behauptung ging von uns Europäern aus, nicht von den Schwarzen. Wenn beispielsweise die Verstorbenen vermittelnd eingreifen, um einen Lebenden mit Ort und Natur gewisser Kräfte vertraut zu machen, verändern die Verstorbenen dadurch nicht Art und Natur der Naturkräfte. Die Schwarzen selbst erklären ausdrücklich, daß Geschöpfe Kraft in sich selbst haben, ja, ihr Kraftsein der Schöpfung durch Gott verdanken, so daß das Eintreten von Geistern oder Verstorbenen für die Existenz der Kräfte vollkommen nutzlos ist. Man muß also in dieser Ideenkonstruktion eine Erfindung der Weißen sehen.

Die Kräfte sind abgestuft nach Lebensrang und Erstgeburt¹

Wie in Indien Kasten bestehen und bei den Juden das Reine und Unreine unterschieden wurde, so sind bei den Bantu die Seinswesen je nach Lebenskraft oder Lebensrang in Gruppen und Arten eingeteilt.

Über allen Kräften steht Gott, der Geist und Schöpfer, der *mwine bukomo bwandi*, der ‚die‘ Kraft hat durch sich selbst. Er gibt den anderen Kräften die Existenz, erhält und verstärkt sie. Gegenüber den anderen Kräften wird er dann auch als der Kraft- und Lebensverstärker bezeichnet. Nach ihm kommen die Erstgeborenen unter den Menschen, die Stammväter der verschiedenen Clane. Die Stammväter, die ersten, denen Gott Lebenskraft mitteilte — zugleich mit der Macht, auf ihre ganze Nachkommenschaft stärkenden Lebenseinfluß auszuüben —, stehen nach Auffassung der Schwarzen als oberstes Verbindungsglied zwischen Gott und der Menschheit so hoch, daß sie nicht mehr als gewöhnliche Verstorbene betrachtet werden. Man bezeichnet sie sogar nicht mehr als gewöhnliche Tote, vielmehr, zum Beispiel bei den Baluba, als *ba-vidye*, vergeistigte Wesen von höherem Lebensrang, als die — in gewissem Maße natürlich nur — unmittelbaren Teilhaber an der göttlichen Kraft².

¹ Es wird in dieser Arbeit viel das Wort ‚erstgeboren‘ gebraucht. Für Europäer ist hier eine Erklärung nötig. Erstgeboren sein bedeutet bei den Bantu nicht ‚früher geboren sein‘. Es liegt darin keine Zeitbestimmung. Erstgeboren sein ist eine ontologische, juristische Qualifikation. Jemand, der an Alter jünger ist, also später geboren wurde, kann dennoch gegenüber einem an Jahren Älteren erstgeboren sein. Ein Beispiel: Das älteste Kind des älteren Bruders kann geboren werden, bevor das jüngste Brüderchen des älteren Bruders geboren wurde. Das kleine Kind, Onkel von seines Bruders Kind ist erstgeboren gegenüber seinem kleinen Neffen. Die Kinder des ältesten Bruders sind erstgeboren gegenüber den Kindern des jüngeren Bruders usw.

² Die Bantu-Sprache könnte glauben machen, daß sich die Clan-Gründer mit Gott selbst identifizierten. Es kommt vor, daß sie sich

Gemäß der ontologischen Abhängigkeit oder Ordnung ihrer Lebenskraft reihen sich an die Stammväter alle anderen Verstorbenen des Stammes an. Sie bilden die Lebenslinie, über die die früher geborenen Kräfte Lebenseinfluß auf das lebende Geschlecht ausüben. Danach kommen dann die hier auf Erden lebenden Menschen, die ihrerseits rangmäßig geordnet sind, nicht nur rechtmäßig, sondern ihrem Sein nach, und zwar nach der zeitlichen Abfolge der Geburten und nach ihrem Lebensrang, d. h. nach ihrer Lebenskraft. Der lebende Mensch hängt aber nicht im Leeren. Er wohnt auf seinem Grund und Boden. Als eine königliche Lebenskraft herrscht er über diesen Boden mit allem, was darauf lebt: Mensch, Tier und Pflanze.

Der Erstgeborene in einer Menschengruppe oder einem Clan steht bei den Bantu nach Anordnung Gottes als lebenstärkendes Bindeglied zwischen Voreltern und Nachkommenschaft. Er ist der Lebensverstärker seines Volkes und zugleich all der niedrigen, das heißt der tierischen, vegetativen oder anorganischen Lebenskräfte, die auf seinem Boden existieren, leben oder wachsen für den Dienst an seinen Clan-Genossen. Der eigentliche Häuptling ist nach der ursprünglichen Auffassung und Organisation der Clansvölker für diese Vater, Herr und König, die Quelle starken Lebens. Er ist wie Gott selbst.

Jetzt erst begreift man, wenn die Schwarzen, falls die Kolonialverwaltung einen neuen Chef ernennen wollte, der nach seinem Lebensrang unmöglich das Bindeglied zwischen der Ahnenkette und den Lebenden sein konnte, sagten: „Es ist aber doch

mit demselben Namen wie Gott bezeichnen. Es handelt sich aber hier nicht um eine Identifikation, vielmehr um einfachen Vergleich, um eine Gepflogenheit analog jener, die den Abgesandten des Chefs wie den Chef selbst behandelt wissen will, da er ja dessen sichtbare Erscheinung ist, und sein Wort nur das Wort dessen ist, der ihn gesandt hat. Sehr oft erleben wir, wie Eingeborene sich wie folgt an einen Wohltäter wenden: „Du bist mein Vater und meine Mutter, mein oberster Chef, du bist mein Gott!“ Oft nannten mich die Schwarzen *Syakapanga* (Schöpfer). Sie gaben so ihrer Überzeugung Ausdruck, daß ich für sie sein Wortführer, sein Gesandter war.

unmöglich, daß der Kandidat der Verwaltung unser Chef sein soll. Das ist einfach unmöglich. Denn dann wird nichts mehr auf unserem Boden wachsen und gedeihen. Unsere Frauen werden nicht mehr gebären und alles, was auf diesem Boden lebt, wird unfruchtbar bleiben.“ Solche Auslassungen tiefer Verzweiflung bei den Bantu bleiben für uns so lange ein unergründliches Geheimnis, als wir nicht ihre Seinsauffassung, ihre Philosophie des Weltalls ergründet haben. Mit der Kräfte-Hypothese wird alles einfach und logisch.

Unter der Kräfteklasse der lebenden Menschen stehen, wie gesagt, die anderen Kräfte: die Tiere, Pflanzen und Mineralien. Aber auch zwischen diesen drei Kräfteklassen besteht eine Rangordnung nach Lebenskraft oder Ordnung der Geburt. So kann denn auch zwischen einer Menschengruppe wegen ihres bestimmten Ranges innerhalb der Clane oder Lebensgruppen eine Analogie mit einer Tiergruppe bestehen, die zum Beispiel einen gleichen Lebensrang in ihrer Kräfteklasse einnimmt. Es kann eine Analogie der Geburtenstufe, auf der jede Gruppe steht, oder eine solche der Abhängigkeit vorhanden sein. Eine Menschengruppe und eine Tierart können, jede in ihrer Seinsklasse, auf einer ähnlichen oder verschiedenen Stufe der Lebenskraft und des Lebensranges stehen.

Die Hochachtung vor dem Lebensrang, das Bestreben, sich auf angemessenem Lebensplatz zu halten, keine höhere Stufe einzunehmen als jene, auf der man sich befindet, und höhere Kräfte nicht als gleichwertig zu betrachten oder zu behandeln: das ist die letzte Erklärung des so häufig erforschten und doch so wenig begriffenen Tabu-Problems und des Totemismus.

Mittelpunkt der Schöpfung ist der lebende Mensch

Der hier auf Erden lebende Mensch ist das Zentrum der gesamten Menschheit, der lebenden und toten. Die Juden hatten keinen klaren Begriff des Jenseits und der Vergeltung des Guten und Bösen durch Gott nach diesem irdischen Leben. Bis ganz kurz

vor der Ankunft Christi besaßen sie auch keinen klaren Begriff über ein seliges Jenseits. Der Scheol war eher ein trauriger Aufenthaltsort, die Lebensbedingungen dort waren trostlos, sicher nicht beneidenswert für Menschen, die das Glück hatten, auf Erden zu leben. Die Verstorbenen leben, wie man dem oberflächlichen Reden der Bantu entnehmen kann, gleichfalls in einem herabgesetzten Lebenszustand, als geminderte Lebenskräfte. Dennoch nehmen die Bantu streng philosophisch gemäß der tieferen Wirklichkeit an, daß die verstorbenen ‚Vorgeborenen‘ ihre höhere verstärkende, bevaternde Lebenskraft behalten, und daß die Toten an tieferer Kenntnis der Lebens- und Naturkräfte gewonnen haben. Ihre Kraftminderung muß also dann — ontologisch — weniger groß sein, als man zunächst meinen sollte.

Was die Verstorbenen an tieferer Kenntnis der Lebens- und Naturkräfte erworben haben, sowie ihre höhere Kraft als Vorgeborene besitzen sie nur zur Lebensverstärkung des lebenden Menschen hier auf Erden. Ein Toter, so sagen die Schwarzen, der mit den Lebenden nicht mehr in Beziehung treten, der seine Lebenskraft nicht mehr auf Lebende einwirken lassen kann, ist gänzlich tot. Besser gesagt: Die durch das Sterben bereits verminderte menschliche Lebenskraft ist zur letzten Verminderung gekommen, so daß sie nicht mehr den geringsten Lebenseinfluß ausüben kann, also vollkommen wirkungslos, untätig geworden ist. Dies aber wird als das größte Unglück für den Toten betrachtet. Die Toten suchen Beziehungen mit den Lebenden und Fortdauer ihres Lebenseinflusses auf diese Welt. Auch die niederen Kräfte — Tiere, Pflanzen, Mineralien — existieren nach Gottes Anordnung nur zur Verstärkung der Lebenskraft der lebenden Menschen.

Höhere und niedere Lebenskräfte werden also von den Bantu in Verbindung mit den Kräften der lebenden Menschen betrachtet. Deshalb möchte ich die Einflüsse von Geschöpf zu Geschöpf lieber Lebens- als Seinseinflüsse nennen. Denn auch die allerniedrigsten Wesen, die leblosen, die Mineralien, sind Kräfte, die durch ihre Natur im Dienste des Menschen, der

lebenden menschlichen Kräfte stehen, oder genauer gesagt, der Lebenskraft der Menschen.

Der Weiße, ein neues Wesen, das plötzlich in der Welt der Bantu auftauchte, wurde — es konnte ja nicht anders sein — vom Standpunkt der uralten Bantu-Philosophie oder Seinskunde aus betrachtet. Der Weiße wurde an der ihm zukommenden Stelle in das All der Kräfte eingegliedert, wie sich die Bantu eben dieses All vorstellen. Sie brauchten nicht viel Zeit dazu, um das technische Geschick des Weißen zu erkennen. Es schien ihnen, daß der Weiße die starken Naturkräfte vollkommen meisterte. Er mußte also wohl in der Stufenleiter der Geburten über ihnen stehen, ein in seinem Menschsein Stärkerer sein, stärker an Lebenskraft als jeder schwarze Mensch. Die Lebenskraft des Weißen war offenbar so groß, daß alle *manga* oder wirkenden Naturkräfte, die die Schwarzen auf oder unter ihrem Grund und Boden finden konnten, gegen die Weißen nichts vermochten.

Allgemeine Gesetze des Lebenseinflusses

Aus allem, was wir über die Rangordnung des Seins oder der Kräfte entsprechend ihrer inneren Natur sagten, über die Klassen, die sich aus der Stufung des Lebens, dem Lebensrang ergeben, was wir ferner ausführten über die Grade der Lebensstärke und den Vorrang zufolge Erstgeborens, konnte man schon den Schluß ziehen, daß das Kräfte-All bei den Clanvölkern ganz genau so und ganz streng geregelt ist, daß also eine Art ontologischer Hierarchie der Kräfte besteht. Daraus folgt, daß das Wirken der Kräfte oder der Lebenseinflüsse nach festen Gesetzen sich vollzieht.

Das Weltall ist also nach Auffassung der Bantu kein ordnungsloses Ganzes durcheinander wirbelnder, gegeneinander prallender Kräfte. Man darf nicht sagen, daß die Kräftephilosophie eine unzusammenhängende Erfindung der Phantasie von Wilden ist. Man darf auch nicht behaupten, daß eine bestimmte Kraft bald einen guten, bald einen schlechten Einfluß ausübt,

ohne daß man dies vorhersehen oder ohne daß man die Gründe dafür ausfindig machen kann. Einige Einflüsse sind in der Tat nicht vorherzusehen, aber ihr Warum kann nachträglich erschlossen werden. Wenn ein Motor nicht funktionieren will, kann sich dies wohl gänzlich unvorhergesehen ereignen, aber daraus darf noch nicht ein Schluß auf die Ungereimtheit oder Unsicherheit der Gesetze der Mechanik gezogen werden. Die Störung selbst wird nach vorgenommener Untersuchung ebenfalls nur durch ein ebenso sicheres mechanisches Gesetz erklärt werden können.

Das gilt also auch für den Mechanismus der Lebenseinflüsse, die Lebenskausalität. Es gibt Lebenseinflüsse, die möglich, andere wieder, die notwendig sind. Andere sind zwischen bestimmten Wesen ontologisch nicht möglich. Die Möglichkeit der Lebens- oder Seinseinflüsse kann in einzelnen allgemeinen, festen, unveränderlichen metaphysischen Gesetzen formuliert werden, die wie folgt zu lauten scheinen:

I. Der lebende oder verstorbene Mensch kann einen anderen Menschen in seinem Sein direkt stärker machen oder schwächen. Solch vitaler Einfluß ist möglich. Mit Notwendigkeit wirkt er sich aus von erstgeborener oder stärkerer menschlicher Lebenskraft auf nachgeborene oder weniger starke Lebenskraft. Sollte der Lebenseinfluß keine Auswirkung haben, dann rührt dies daher, daß der Beeinflußte stärkere Lebenskraft durch sich selbst oder durch eine außenstehende stärkere Lebenskraft (unter Einfluß Gottes) besitzt.

II. Menschliche Lebenskraft kann direkt tiefer stehende (tierische, vegetative oder mineralische) Kräfte in ihrem Sein beeinflussen.

III. Ein vernünftiges Wesen (Geist, Verstorbener oder lebender Mensch) kann ein anderes vernünftiges Wesen indirekt beeinflussen, indem es auf eine niedrigere Kraft (sei sie tierisch, vegetativ oder stofflich) Lebenseinfluß ausübt und diese Kraft auf andere vernünftige Wesen einwirken läßt. — Auch dieser Einfluß wird mit Notwendigkeit wirken, wenn nicht das andere vernünftige Wesen selbst stärker ist, durch ein stärkeres ver-

nünftiges Wesen verstärkt wird oder sich selbst durch niedrigere Lebenskräfte schützt, die stärker als jene sind, die der Feind gebraucht.

Anmerkung

Einige Autoren behaupten, daß die Bantu unbeseelte Wesen (Steine, Felsen oder Pflanzen, Bäume) als *bwanga*, Lebenseinfluß ausübend, bezeichnen. Dieser Einfluß soll sich auf jeden richten, der sich etwa ihnen nähert. Sollte das der Fall sein, dann erhebt sich die Frage, ob diese niederen Kräfte durch und aus sich selbst höhere menschliche Kraft beeinflussen können. Manche Autoren antworten mit „Ja“. Ich selbst konnte nicht feststellen, daß die Bantu dieser Ansicht sind. Apriori, aus der Bantuphilosophie, die auch auf Aussagen und Gebräuche sich stützt, folgere ich, daß solche Möglichkeit in Widerspruch mit der allgemeinen Kräftehypothese steht. Nach der Seinslehre der Bantu kann das Niedrige durch und aus sich selbst das Höhere *nicht* beeinflussen. Das ist ein Punkt, auf dem die Bantu kategorisch bestehen. Im übrigen befinden sich unter den von diesen Autoren angegebenen Beispielen Fälle, wo die Autoren zugeben müssen, daß die niederen Wesen unter dem Einfluß beispielsweise von Toten standen.

So wurden auch manche Naturphänomene oder Naturwunder, Felsen, Wasserfälle, bestimmte Bäume, als Kundgebungen von Gottes Macht und Kraft, oder als Zeichen, Manifestation oder Aufenthaltsort bestimmter Geister angesehen. Mir scheint, daß in diesem Sinne der Seinseinfluß erklärt werden muß, den niedere Kräfte angeblich auf höhere ausüben. Die niederen Wesen haben also aus sich selbst nicht diese Kraft, können aber auf andere Kräfte dank dem Lebenseinfluß eines stärkeren, höheren Wesens (Gott, Geist, Verstorbene) einwirken. Es ist vielmehr eine höhere oder stärkere Lebenskraft (Gott, Geist, Mensch), die indirekt durch die Naturwunder die Lebenden beeinflusst. Diese Auslegung paßt dann auch am besten in den Aufbau der metaphysischen Gesetze über die Lebenseinflüsse. Wir würden uns hier für eine Anwendung des dritten Gesetzes aussprechen.

Kapitel II

WEISHEIT UND ERKENNTNISLEHRE DER BANTU

Die Weisheit ist die tiefste Einsicht in die Natur des Seins, der Kräfte. Echte Weisheit ist ontologische Erkenntnis. Der überragende Weise ist also Gott, der alle Seinswesen kennt, das heißt, der die Art und Natur ihrer Kräfte im Tiefsten ergründet. Er, die Kraft selbst, der die Kraft aus sich selbst hat und alle anderen bestehenden Kräfte gemacht hat, kennt alle Kräfte, weiß, wie sie geordnet sind, voneinander abhängen und wie sie aufeinander einwirken können und tatsächlich einwirken. Er kennt die Ursachen alles Geschehens. *Vidye uyukile*, Gott weiß es, das ist das letzte Wort der Baluba bei jedem unentwirrbaren Problem, bei jedem unvermeidlichen Unheil, und überall, wo menschliche Weisheit versagt. Wenn in einem Rechtsverfahren alle menschliche Untersuchung zur Schuldigerklärung eines Menschen führt, wird dieser, wenn er sich seiner Unschuld bewußt ist, sagen: *Vidye uyukile*, Gott weiß es. Er weiß alles, was geschieht, und kennt den Menschen in seinem innersten Wesen. Wenn *manga* — „magische“ Verstärkungsmittel — nicht helfen, wird der *manga*-Mann sagen: *Vidye weakoma*, Gott ist stark, das heißt stärker als mein *manga*. Diejenigen aber, die zwar im Prinzip das gegenseitige Wirken der Seinswesen aufeinander zugeben, aber nicht an die Wirksamkeit der vorgeschlagenen Heilmittel glauben, werden vor einem Unglück, dessen Ursache ihnen entgeht, in Ergebung sagen: *Vidye uyukile*, Gott weiß es (und läßt es zu). Die Redewendung „Er weiß es“ bedeutet: „Er kennt den Vorgang“, mehr noch: „Er hat seine Gründe dafür!“

Gott erkennt und gab den Menschen die Kraft zu erkennen, wie er ihm die Kraft zu wollen und zu leben gibt. Jedes Sein ist ja Kraft, und eine Kraft ist jede seiner Fähigkeiten. So gibt

es also eine Kraft zu wissen und eine Kraft zu wollen. Die Menschen können demnach wissen. Jedoch zuerst und vor allem wissen die Stammeltern, die *ba-vidye*, und nach ihnen die lebenden und verstorbenen Erstgeborenen. Das sind jene, die die Dinge ‚begannten‘ haben, wie die Bantu sagen. Und auch für die Menschen ist die echte Weisheit die Metaphysik, die Einsicht in die Welt der Kräfte, deren allgemeine Gesetze, ihre Hierarchie, ihren Zusammenhang und ihre von Kraft zu Kraft wirkenden gegenseitigen Beziehungen.

Vor allen anderen Menschen ‚wissen‘, wie wir schon sagten, die Erstgeborenen. Denn wie die menschliche Lebenskraft oder das menschliche Sein nicht aus sich selbst heraus bestehen, vielmehr wesentlich abhängig sind und abhängig bleiben von den Ahnen, so ist tatsächlich auch die Kraft des Wissens, wie das Sein selbst, abhängig von den Erstgeborenen. Wenn man die Schwarzen eines Dorfes über ihren Boden, einen Vorfall, einen Prozeß oder über Gebräuche ausfragen will, erhält man immer wieder von den Jüngeren die Antwort: „Wir wissen das nicht, die das wissen, sind die Älteren.“ Solche Antworten erhält man auch dann, wenn es sich um Dinge handelt, die die Jüngeren nach unserer Überzeugung wohl wissen. Nach einheimischer Auffassung wissen sie, die Jüngeren, eben nicht diese Dinge, denn sie wissen sie nicht aus oder durch sich selbst. Ontologisch und juridisch stehen die Älteren über ihnen, sie, die allein, vollständig, tiefer und höher, in letzter Instanz wissen und die Weisheit vor allen anderen Menschen haben. Die Älteren sagen immer: „Die Jüngeren können nicht wissen ohne die Älteren.“ Gäbe es keine Älteren, sagen die Schwarzen, müßten die Jüngeren also sich selbst überlassen werden, dann würde das Dorf zugrundegehen. Die Jüngeren wüßten nicht mehr, wie sie leben sollten. Sie würden von sich aus weder Gesetze noch Gebräuche kennen, sie würden keine Seinserkenntnis erlangen können. Sie würden auseinanderlaufen und zugrundegehen. Persönliches Forschen, eigenes Grübeln unter Umgehung der Älteren können keine Weisheit geben. Man kann wohl lesen und rechnen lernen, kann die Fertigkeit erwerben, ein Auto zu steuern, kann

ein Handwerk erlernen. Das alles hat indes mit Weisheit nichts zu tun. Es vermittelt keine ontologische Einsicht in die Natur der Seinswelt. Das sind alles nur Fertigkeiten, die weit unter der Weisheit stehen.

Machen wir nun den Versuch, die Bantu-Weisheit nach europäischen Denkformen begrifflich darzustellen, ihre Erkenntnislehre zu systematisieren.

Die Seinslehre ist allgemeiner geistiger Besitz der Bantu. Es steht fest, daß die Kräftephilosophie eine Lebensphilosophie ist. Mag sie nun zur Verteidigung einer bestimmten Haltung dem Leben gegenüber ersonnen oder mag es eine tiefere Einsicht in die Natur gewesen sein, die zu dieser Lebensschau zwang: Auf jeden Fall steht sie in inniger Beziehung zum ganzen Leben der Bantu. Sie gibt die menschlichen, verstandesmäßigen Gründe aller Gebräuche der Bantu wieder. Sie gibt die allgemeinen Richtlinien für jedes Menschenleben, das die Bantu erhalten und verstärken wollen. Das bedeutet nun nicht, daß jeder *mntu* die zehn Hauptwahrheiten seiner Lebensphilosophie aufsagen kann, aber es ist doch sicher, daß ein *mntu*, der sein Leben nicht nach den allgemeinen Linien der uralten Bantu-Philosophie richtet, von den Bantu selbst als *kidima* heruntergemacht wird, als ein Mensch, der nicht genug Verstand besitzt, um als voller, normaler Mensch zu gelten, also ein minus habens, ein geistig Beschränkter.

Ein normaler *mntu* kennt seine Philosophie, kennt die Seinswesen als Kräfte, weiß von Seinswachstum und Seinsbeeinflussung, erkennt die allgemeinen Gesetze der Lebensbeeinflussung. Die Seinslehre ist also, soweit sie allgemein, also echt philosophisch bleibt, Gemeingut aller Glieder der Bantu-Gemeinschaft. Diese allgemeine Weisheit wird von allen angenommen, sie wird heutzutage überhaupt nicht in Zweifel gezogen. Diese allgemeinen Prinzipien sind für die Bantu unantastbare Wahrheiten.

In unserer modernen westlichen Zivilisation ist man, nachdem selbst die natürlichen Fundamente des Verstandes und des Lebens unterminiert wurden, so weit gekommen, daß man sich

zu der quälenden Frage genötigt sah: Was ist denn überhaupt die Wahrheit? Was ist denn das Leben? Es ist, als ob man in Verwunderung darüber ausbräche, daß über so etwas Seltsames gesprochen wird. Man steht bei uns vor der unerhörten Tatsache, daß man zum Kampf antreten muß, um der weißen Rasse zu beweisen: Die christliche Lebensphilosophie, die in ihren Grundlagen das Naturgesetz und die durch Christus wiederhergestellte und vervollkommnete natürliche Lebensphilosophie ist, stellt den Untergrund unserer ganzen westlichen Zivilisation dar, und die Ausrottung dieses Naturgesetzes bringt die Zivilisation zu Fall, von der man in so großen Ausdrücken spricht und für die man kämpfen zu wollen vorgibt. Während die Primitiven und die ganze östliche Welt noch das ‚volle‘ Leben, das starke Leben begehren, ist der westliche Mensch soweit gekommen, daß er das ‚Leben‘ ignoriert, ablehnt, mindert, auf alle mögliche Art tötet. Es ist die große Sünde des Westens, daß er das Leben nicht mehr annimmt, daß er das Leben nicht mehr vollständig erleben will, nicht mehr einander zu schenken bereit ist, im Überfluß und vollständig! Das ‚Leben‘ wurde hier im Westen getötet in der Ehe, in der Gesellschaft, zwischen den verschiedenen Nationen und in Lebenstheorien, die man so oft verkündigen hört, manchmal sogar durch Christen.

Bei den Bantu ist die Situation anders. Bei ihnen besteht eine allgemein angenommene Lebensphilosophie, deren Sehnsucht noch intensiv auf das volle, starke Leben gerichtet ist. Da sie aber den königlichen Weg Christi nicht kennen, verfallen sie leicht auf magische Praktiken, um doch nur ja das Leben zu verstärken.

Die ontologischen Gegebenheiten, die wir in diesem Buch systematisieren, stellen keine Geheimwissenschaft einiger Gelehrter oder Eingeweihter dar. Sie sind Volkswisheit der Bantu. Neben diesem gemeinsamen Denken der Bantu gibt es allerdings in jeder Volksgruppe kosmologische Systeme, die in altertümlichen Formeln und in konventionellen Legenden ausgedrückt sind. Diese sind nur den „Bruderschaftseingeweihten“ des *bwanga* verständlich.

Die Bantu-Philosophie gründet auf innerer und äußerer Evidenz

Wenn die Bantu ihre derzeitige Seinsauffassung allgemein als unbezweifelbar annehmen, so tun sie dies nach ihren eigenen Aussagen deshalb, weil ihnen diese Weisheit zugleich mit der Lebenskraft von den Stammvätern und Erstgeborenen übermacht und vermittelt genialer Unterweisung („Wahrsagerei“) noch dauernd beigebracht wird.

Dazu kommen aber noch andere Argumente, die ihrem eigenen Denken entstammen. Ihre Voreltern leiten ihre Abstammung von Gott her. Sie haben deshalb ein weit umfangreicheres und besseres Wissen als ihre Nachkommen. Ihre Voreltern haben mit der Philosophie (und durch den Gebrauch der Naturkräfte) gelebt, ihr Leben erhalten und in der Nachkommenschaft fortgesetzt. Sie haben die Bantu-Gemeinschaft vor dem Untergang bewahrt. Ihre Lebensweisheit ist also als durchaus richtig und wertvoll erwiesen. Außerdem ist der Umstand, daß ihre Lebensphilosophie so gut dem Leben angepaßt ist und sozusagen keine einzige Frage unbeantwortet läßt, daß sie ferner ein Rettungsmittel für jeden Fall bietet, für die Bantu auch ein Beweis, daß ihre Philosophie sich auf die Wirklichkeit stützt. Wie Monsignore Le Roy in seinem Werk „Religion der Primitiven“ schreibt, befindet sich der Schwarze fortwährend im Kampf mit den ihn umringenden Naturkräften, aus dem er bald als Sieger, bald als Besiegter hervorgeht. Täglich erfährt er die verborgenen Kräfte von Pflanzen und Kräutern. Für die Primitiven sind das alles Elemente einer inneren Evidenz ihrer Kräftephilosophie, nach ihrer Auffassung einer Evidenz, daß das Sein Kraft ist. Die Tatsache, daß eine Naturkraft bald tätig ist, bald wieder nicht, daß ein Heilmittel jetzt eine Wirkung hat und ein andermal wieder kraftlos bleibt, ist für sie ein erschöpfender Grund zu dem Schluß, daß ein Wesen, eine Kraft, stärker oder schwächer werden kann, daß der *bwanga* „weggehen“, „abkühlen“, „zertreten“ werden kann, wie sie selbst sagen.

Wir sehen also, daß die Erkenntnislehre der Bantu sowohl die äußere Evidenz, die Autorität und die höhere Lebenskraft der Ahnen, als auch die innere Evidenz, die Betrachtung vom Standpunkt der Natur- und Lebenserscheinungen aus, in Rechnung setzt.

*Auch für die Bantu besteht ein Unterschied zwischen
Philosophie und Naturwissenschaften*

Die transzendentalen, allgemeinen Begriffe über die Dinge, ihre Kraft, ihr Wachstum, ihre Wirkungen, Beziehungen und Einflüsse aufeinander, die Erkenntnis dieser wirklichen Elemente, die *allem* Seienden gemeinsam sind, dies alles ist Bantu-Philosophie, und dies alles liegt im Bereich der geistigen Fassungskraft jedes normalen *muntu*. Wer diese Philosophie als einfältige Phantasie abtut oder sie durch die Behauptung, sie sei nicht auf experimenteller Erkenntnis aufgebaut, lächerlich zu machen versucht, stellt Behauptungen auf, die vielleicht viel törichter sind als die angeblich so lächerliche Weltanschauung der Primitiven.

Stützt sich etwa unsere Philosophie auf Experimente, auf chemische Analysen, auf Mechanik oder Anatomie? Naturwissenschaft wird keine Philosophie über den Haufen werfen. Unsere Vorväter haben eine systematische Philosophie aufgebaut, die durch unsere so verfeinerte moderne positive Wissenschaft nicht gestürzt wurde. Und unsere Vorväter erlangten ihren verstandesmäßigen Einblick in das Sein der Dinge, obwohl ihre experimentelle Wissenschaft ganz arm, sehr unvollständig und oft irrig war. Das Werkzeug der positiven Wissenschaft ist das sinnlich wahrnehmbare Experiment, das der Philosophie die Allgemeinbetrachtung durch den Verstand.

Man kann die Seele nicht durch ein Experiment erfassen. Wohl lassen sich Experimente anstellen, die den Verstand auf das Vorhandensein eines geistigen Prinzips schließen lassen. Nicht das Operationsmesser, vielmehr der Verstand entdeckt

die Seele. Der Verstand, allein der Verstand erfaßt die geistige und übersinnliche Wirklichkeit durch geistige Verarbeitung des Experimentes. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß man den objektiven Wert der Verstandeserkenntnis annimmt. Glücklicherweise sind die Primitiven nicht ‚zivilisiert‘ genug, um an dem Wert der Erkenntniskraft und des schlußfolgernden Denkens zu zweifeln. Die allgemeinen Begriffe und Prinzipien über das Sein bei den Bantu gründen, aus ihrer Denkart gesehen, auf dem Autoritätsargument und zugleich auf der eigenen Einsicht in das Baugesetz der Welt. Darum wird man nach meiner Auffassung diese Philosophie in gleicher Form bei allen primitiven Völkern feststellen können.

Zwischen der allgemeinen Erkenntnis über die Seinswelt und der besonderen Erkenntnis jedes Wesens nach seiner inneren Natur ist nun freilich ein Unterschied. Es gehört nicht mehr zum Bereich der Philosophie, von einem bestimmten Wesen auszusagen: Dies und jenes ist die spezifische Wesenheit dieses Seins, es ist diese oder jene Kraft, dies und das ist die ihm eigene Anlage oder Eigenschaft, so oder so kann diese bestimmte Kraft in diesem oder jenem Fall eine Einwirkung ausüben. Hier befinden wir uns vielmehr auf dem Boden der Naturwissenschaft. Kennt unsere moderne Naturwissenschaft die Beschaffenheit und Natur jener bereits entdeckten Naturkraft? Wohl kaum! Auch die Bantu haben keine vollständige Kenntnis der konkreten Seinswesen. Auch bei ihnen bestehen hier Meinungsverschiedenheiten und Nichtwissen. Solche Erkenntnis ist nicht Gemeingut der Bantu-Gesellschaft. Auch sie bekennen, daß es noch viel Unerforschtes gibt. Wer kann alle Seinswesen ergründen? fragen die Schwarzen. Gott allein, der jedem Ding seinen Namen gab, weil er jedes Wesen kennt. Darum kann die Anwendung, die praktische Anpassung der Bantu-Philosophie an die konkreten Lebensumstände, können die *manga*-Gebräuche von Gebiet zu Gebiet verschieden sein. So finden sich in den verschiedenen Landstrichen Gebräuche, die scheinbar einander entgegenstehen, die aber doch wechselnde Anpassungen derselben allgemeinen Prinzipien der Bantu-Philosophie darstellen.

Einige Seinswesen sind indes ihrer eigenen Natur nach bekannt. Wie wir bereits zeigten, unterscheiden die Bantu bei den sichtbaren Wesen die äußerliche Erscheinung und das unsichtbare Sein des Wesens selbst, seine innerliche Kraft oder die Natur. Aber die unsichtbare Kraft oder Natur kann sich in einem ganz bestimmten Teil des sichtbaren Äußeren konzentrieren oder in einer mehr besonderen Weise zeigen und kundtun. Die Lebenskraft kann sozusagen in einem Lebensknoten, in einem Lebenszentrum zusammengeballt sitzen, gebunden liegen, sich nach außen bemerkbar machen. Dies Lebenszentrum, dies Zeichen der Lebenskraft nennen die Baluba *kijimba*. Ein Tier mag durch zehn Pfeile getroffen sein, und es stirbt doch nicht. Ein anderes wird durch den ersten Pfeil zur Strecke gebracht. Der Pfeil hat das Lebenszentrum oder eines der Lebenszentren getroffen. Wodurch ist das Krokodil so gefährlich? Wo ballt sich seine todbringende Lebenskraft zusammen? Ist es nicht sein allsehendes, spähendes Auge? Was ist das Symbol, das beseelte Werkzeug der verschlingenden Lebenskraft des königlichen Löwen? Ist es nicht sein furchtbarer Schlagzahn?

Versteht man nun, warum die Schwarzen sich die Lebenskraft eines tiefer stehenden Wesens aneignen oder sie gebrauchen wollen, und daß sie danach trachten, diese Aneignung, dies Band zwischen ihnen und diesem Wesen zu bekräftigen und zu materialisieren, indem sie sich ein solches *kijimba* als wirksames Signum verschaffen? Wird jede Lebenshandlung bei den Bantu, jede Lebensverbindung nicht mit einem signum bewiesen und bekräftigt? Der *kijimba* ist der Hauptbestandteil, das tätige Element, das Kraftelement jedes *bwanga*.

Die Kenntnis gewisser Lebenskräfte und *bijimba* ist ungefähr in gleicher Form bei allen Bantu verbreitet. Einige *bijimba* besonders kraftvoller Wesen sind zur Hilfe bei bestimmten allgemein ausgeübten Tätigkeiten wie Jagd und Fischfang bestimmt. Bei diesen Tätigkeiten handelt es sich wirklich um Lebens einfluß, um Lebenskampf zwischen dem Jäger und dem lebenden Wild. Es geht darum, in diesem Kampf so stark als möglich zu sein und sich jede erreichbare, wildvertilgende Lebens-

kraft, auch solcher tiefer stehender Wesen, zu eigen zu machen.

Es bestehen nun einige allgemeine Gesetze für die Erkenntnis und Entdeckung der Lebenskraft und des Lebens einflusses gewisser Wesen. Dies sind die sogenannten Prinzipien, die gewisse Autoren als die tätigen, die ursächlichen Prinzipien der Magie hinstellen. Dennoch sind sie nicht die Wirkursache in der ‚Magie‘ oder im Gebrauch der Naturkräfte, vielmehr nur die Erkenntnisprinzipien für die Naturkräfte. Man sagt mitunter: *similia similibus curantur*. Die Ethnologie hat eine analoge Ausdrucksweise, indem sie sagt, daß gleichgeartete Kraft eben durch Gleichheit oder Übereinstimmung wirksam ist. Ich glaube an anderer Stelle klar genug dargelegt zu haben, daß die Gleichartigkeit der Kräfte nicht der bewirkende Grund für die Lebensbeeinflussung ist. Vielmehr schließt der Bantu aus der Gleichartigkeit meinetwegen zwischen der wildtötenden Kraft von Löwe und Krokodil und dem Tötungswillen des Jägers, daß diese Kräfte in den Dienst des Jäger- oder Fischerhandwerks oder besser des Jäger- oder Fischkampfes gestellt werden können. Die Ähnlichkeit ist nicht das aktive agens, vielmehr nur ein Beweis oder ein Zeichen einer solchen bestimmten Kraft.

Noch ein anderes Prinzip kann die Kraft mancher Wesen oft offenbaren. Das lebende Wesen übt Lebenskraft und Lebens einfluß auf alles aus, was ihm untergeordnet ist und ihm zugehört. Jedes Mißgeschick, in dem, was einem Menschen zugehört, wird vom Bantu als Lebensminderung betrachtet. „Jedes Eigentum ist reich an geheimnisvollen Einflüssen“, sagt Burton in seinem Werk „L'âme luba“. Die Tatsache, daß ein Ding jemanden zugehört, mit ihm in inniger Verbindung stand, ist für den Bantu ein Mittel, um zu wissen, daß diese Dinge an dem Lebens einfluß seines Eigentümers Anteil haben, da sie Anteil an seinem Leben haben. Hier haben wir das, was man — fälschlicherweise — „Magie durch Berührung“, „Magie durch Sympathie“ nennt. Nicht die Berührung bringt die Wirkung hervor, vielmehr die Lebenskraft des Eigentümers, eine Lebenskraft, von der man weiß, daß sie am Gegenstand haftet, den man gebraucht oder besitzt.

Mit dem dritten Erkenntnisprinzip der Lebenskraft hat es folgende Bewandnis. Das Wort und die Gebärde des lebenden Menschen werden mehr denn alles andere als die unmittelbare Äußerung, als das Signum seines Lebenseinflusses angesehen. Wenn also ein Wort oder eine Gebärde einer bestimmten Person zum Guten oder Schlechten ausschlägt, weiß und schließt man, daß guter oder schlechter Einfluß von dem einen Lebenden auf den anderen ausgeht. Man nennt dies: „Magie du désir exprimé“, oder „par la mimique“ oder „d'imitation“. Aber wiederum üben nicht die Worte oder die Mimik die Kraft aus, vielmehr sind sie nur Zeichen, die den Lebenseinfluß nach außen sichtbar machen und Dritten zu erkennen geben.

Diese drei Prinzipien, zu denen vielleicht auch noch andere kommen, sind die Erkenntnisprinzipien bestimmter konkreter Lebenseinflüsse. Es sind Prinzipien der Naturwissenschaft der Bantu. Aber es sind Kriterien, nicht Ursachen.

*Was steht bei den Bantu fest, und was ist wandelbar
und unsicher in ihrer Erkenntnis?*

Aus dem Vorausgehenden kann man sich ein Bild davon machen, welche Prinzipien und Gesetze nach Auffassung der Bantu fest und unveränderlich sind und wo das Gebiet der Unsicherheit, des Schwankens, des Nichtwissens beginnt. Die allgemeinen Begriffe sind Prinzipien, von denen wir sagten, daß sie zur allgemeinen Seinskunde der Bantu gehörten, sind nach ihrer Auffassung Grundsätze fester und unveränderlicher Art. Auch ihre Philosophie und ihre ontologischen Prinzipien, die auf alle existierenden Wesen Anwendung finden, sind allgemeingültig und notwendig. Als Prinzipien kennen sie keine Ausnahme. Es ist also unbegründet, wenn europäischerseits gesagt wird, die Anschauungen der Bantu und ihre Prinzipien seien wesenhaft unsicher, schwankend und willkürlich. Genau das Gegenteil ist wahr, natürlich von ihrem Standpunkt aus gesehen. Selbst die allgemeinen Gesetze ihrer Naturkunde, ihrer

Physik, sind feste Gesetze, namentlich die drei genannten Kriterien der Natur und des Lebenseinflusses bestimmter Kräfte.

Erst wenn man auf die Ebene der Einzelheiten herabsteigt, kommt man in das Gebiet des Ratens, Tastens und Vermutens, der Spezialisierung, der Kunstfertigkeit und des fachmännischen Wissens. Und um zu erfahren, welcher besonderer Einfluß jemanden in seiner Lebenskraft geschwächt hat, muß man den höher gebildeten Spezialisten zu Rate ziehen. Handelt es sich um die Feststellung der für die Lebensstärkung einer bestimmten Person angemessenen besonderen Lebenskraft, das für sie passende *kijimba*, hat der Durchschnittsbantu nämlich kein Vertrauen in sein eigenes, gewöhnliches, normales Wissen. Hier kommt die Wahrsagerei sehr gelegen. Nicht jeder kann Karten legen und Handlinien deuten. Nicht jeder kann Wahrsager spielen. Hier ist besondere Kenntnis, besondere Kräftekenntnis, eine Kraft, um dies Wissen zu erlangen, vonnöten. Aber hier handelt es sich nicht mehr um allgemeine Philosophie, vielmehr um konkrete Kräftekenntnis. Darüber später mehr.

Ist die Weisheit der Bantu natürlich, außernatürlich oder übernatürlich? Natürlich ist die Erkenntnis, die die Kräfte des gewöhnlichen Menschen nicht übersteigt. Die außernatürliche Erkenntnis übersteigt den Verstand des Menschen, aber nicht die Erkenntniskräfte jeden geschaffenen Verstandes. Übernatürliche Erkenntnis geht über die Kräfte des geschaffenen Verstandes hinweg. Was wir früher über die Seinskenntnis der Bantu sagten, zeigt uns, daß ihre Philosophie ebenso wie die unsrige nichts anderes ist als die natürliche, verstandesmäßige Erkenntnis oder Erfassung des Seins nach seinem natürlichen Zustand.

Die allgemeinen Kriterien zur Aufdeckung und Erkenntnis bestimmter Kräfte und Einflüsse gehören auch zum Bereich der natürlichen Erkenntnis, der positiven Bantu-Wissenschaft. Das Erkennen der Kräfte, die in bestimmten Fällen tätig waren, die Erkenntnis jeden konkreten Dings in sich selbst mit seiner Natur und seinen Einflußmöglichkeiten auf bestimmte Personen ist, meiner Meinung nach, außergewöhnliche Erkenntnis. Nur in bestimmten Fällen müßte man das direkte oder indirekte Eintre-

ten Gottes oder höherer Wesen unterstellen, wollte man von außernatürlicher oder sogar übernatürlicher Erkenntnis sprechen.

Das alles sind nur Ableitungen aus den oben genannten Prinzipien, und sie haben so viel Beweiskraft, wie die Beweise für die Seinslehre der Bantu haben. Aber so verschwinden viele der nebelhaften Ausdrücke, deren man sich in der Ethnologie bei solchen Gelegenheiten bedient: „mysteriöse“, „übernatürliche“ Erkenntnis, „unbestimmbare“ Einflüsse usw. Im allgemeinen kann man bei den Bantu nur von gewöhnlicher oder außergewöhnlicher Erkenntnis sprechen, welche letztere aber stets noch natürlich bleibt. Nur zuweilen ist diese Erkenntnis (für die Bantu) außernatürliche Erkenntnis.

Hier ist der Ort, um auch kurz etwas über das zu sagen, was man allgemein mit dem Wort ‚Initiation‘ charakterisiert hat.

Der *kilumbu* oder der *nganga*, der Mensch, der eine tiefere Einsicht in die konkreten Naturkräfte und ihre Einwirkungen aufeinander hat und die Kraft besitzt, in bestimmten Fällen die Kräfte auszuwählen und ihre Einwirkung zu veranlassen, kann nicht werden, was er geworden ist, ohne unter den Lebens einfluß eines verstorbenen Ahnen, eines Geistes, gekommen, ohne von ihm ‚ergriffen‘ zu sein oder ohne durch einen anderen *kilumbu* oder *nganga* ‚initiiert‘ worden zu sein.

Daß ein Mensch durch einen Wissensmächtigeren beeinflusst werden kann, folgt aus den allgemeinen Prinzipien der Bantu-Ontologie. Aber jemand, der auf diese Weise ‚ergriffen‘ wird, gerät stets in dem Augenblick in Ekstase, da der Geist oder *vidye* ihn ‚ergreift‘. Gewiß empfängt der Neuling in diesem Moment die höhere Kraft, um die Kräfte zu erkennen und auf sie einwirken zu können.

Aber bis dahin kann von Initiation noch keine Rede sein. Initiation tritt erst dann ein, wenn ein *manga*-Bewerber sich zu einem *nganga* oder *kilumbu*, dem *manga*-Mann, begibt und ihn ersucht, zum *manga*-Mann ausgebildet zu werden. Besteht nun die Initiation darin, daß der *nganga* seinen Schüler — sein Kind in den *bwanga*, wie die Baluba sagen — in das Geheimnis der Magie und der Zauberkunst einführt? Der *nganga* kann

nichts anderes tun, als seinen Schüler die Kniffe und Zeremonien lehren. Er kann ihn heranbilden zu dem höheren Leben, daß dieser zu führen sich anschickt, vermag ihm aber nach meiner Meinung nicht die Kraft und die Erkenntnis zu geben. Es besteht demnach hinsichtlich der eigentlichen Erkenntnis und Kraft des *manga*-Mannes nach Auffassung der Schwarzen keine Initiation.

Hat der *manga*-Meister seine vorbereitende Erziehungsarbeit getan, kommt in der sogenannten Initiationszeremonie der Augenblick, in dem der Schüler seine Kraft und seine Kenntnis erhält. Ich nehme an, daß sich in der Bantu-Welt bei dieser Gelegenheit allgemein folgendes begibt: Der Schüler gerät in einen hohen Grad von Verzückung und stürzt bewußtlos nieder. Es ist, als ob sein gewöhnliches menschliches Leben in ihm stirbt und er sich mit der höheren Macht und Kenntnis eines *nganga* oder *kilumbu* wieder erhebt. Unter dem Lebens einfluß seines Lehrmeisters ist er zu höherer Macht und höherer Lebenskraft gleichsam neugeboren. Die Macht und die Kraft wuchsen ihm von einem verstorbenen Vorfater oder Geist zu, durch dessen Einfluß auch der Lehrer seine Kraft und Erkenntnis empfing. Nur wenn man die Dinge so sieht, versteht man die Worte, die der Lehrmeister manchmal an einen Schüler richten muß, der gar nicht in den Rauschzustand geraten kann: „Mit dir geht es nicht.“

Es muß also eine höhere Lebenskraft als die des Lehrmeisters eingreifen. Von einer eigentlichen Initiation durch den Lehrer kann demnach keine Rede sein.

Nach den Bantu sind die Beziehungen, die Lebens einflüsse von Verstorbenen auf Lebende tagtägliche Vorkommnisse, die sich bei jedem *muntu* in größerem oder kleinerem Maße ergeben. Die Bantu leben in Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Der Lebens einfluß der Verstorbenen darf also nach unserer Philosophie nicht als außernatürlich, muß vielmehr in Übereinstimmung mit der Bantu-Philosophie als natürlich, als der gewöhnliche Lauf der Dinge in ihrer Kräftewelt betrachtet werden.

Besteht nun bei den Bantu eine Erkenntnis, die nicht ‚magisch‘,

das heißt die nicht Kräfteerkenntnis ist? Ist diese Weisheit kritisch?

Man hat behauptet (vgl. Allier, „Le non civilisé et nous“), daß der Schwarze in seinem Denken zunächst geistig sich genau so verhält wie wir, das heißt kritisch vorangeht entsprechend der Natur der Dinge, dann aber plötzlich alles naturgemäße vernünftige Denken preisgibt und ‚magisch‘ zu denken beginnt. So sagt man z. B., daß die Schwarzen bei Anfertigung von Netzen, beim Legen von Schlingen, überhaupt bei all ihren Jagdlisten sehr schlau (das Wort in unserem Sinne genommen) zu Werke gehen. Sie wissen ganz gut, welche Werkzeuge sie gebrauchen müssen und wie diese zweckentsprechend herzustellen sind. Sie gehen raffiniert voran, um die Tiere zu überlisten. Plötzlich sollen dann angeblich die Jäger alles vernünftige Denken aufgeben und sich ganz von der Hilfe ihres Jagdgeistes oder *Jagdwanga* abhängig machen?

Mir scheint, daß man zu Unrecht aus dem Schwarzen einen Doppelmenschen und ein unbegreiflich unlogisches Mysterium macht. Es ist möglich, daß der Schwarze im Ausrufen und Ausroden von Gras und Faserwerk, im Flechten von Schlafmatten, Körben und anderen notwendigen Gebrauchsgegenständen wenig höhere Erkenntnis, wenig Ontologie sieht. Es ist Bastelarbeit, praktische Bastelei, keine Weisheit, keine Lebenskraft. Und doch hört man von recht vielen Fertigkeiten und Techniken sagen, daß sie einem bestimmten Menschen zusammen mit seiner eigenen Lebenskraft gegeben wurden.

Hier kommt es vor allem darauf an, daß man einen klaren Unterschied zwischen der Fertigkeit bei der Herstellung eines gewöhnlichen materiellen Gebrauchsgegenstandes und jener eines Instrumentes macht, mit dem man andere Wesen fangen oder bändigen will. Das eine ist Kinderspiel, das andere ein das Lebendige betreffendes Werk. Es darf uns also keineswegs in Erstaunen setzen, daß der Schwarze seine Fachkenntnis magisch benutzt und bei seiner Arbeit an die Lebenskräfte denkt, mit denen er in Kampf geraten wird. Der Fischer baut keine Piroge, ohne daß dabei die Kräftephilosophie in sein geistiges

Blickfeld tritt. Die Kupferschmiede und Schmiede werden glauben, kein Erz schmelzen zu können — eine Tätigkeit, durch die sie die Natur gleichsam zur Verwandlung bringen — ohne dabei daran zu denken, daß eigene stärkere Lebenskraft vonnöten ist, um die Lebenskraft des von ihnen bearbeiteten Seins zu bemeistern. Der Jäger wird denken, daß er seiner stärkeren Lebenskraft den Scharfsinn zu verdanken hat, mit dem er seine Instrumente so macht, wie sie sein sollen, daß er dieser Lebenskraft vor allem verdankt, wenn er sie in seinem Kampf mit dem zu fangenden Wild auf die rechte Art und Weise benutzt. Er wird überdies meinen, daß sein Lebenseinfluß oder der des Jagdschutzgeistes das Wild in seine Schlingen trieb. Ich glaube nicht, daß es irgendetwas von Belang im Leben der Schwarzen gibt, das sie nicht in Beziehung zu ihrer Kräftephilosophie, ihren Auffassungen über die Lebensphilosophie bringen.

Das Wissen der Bantu ist nicht zwiespältig. Es besteht bei ihnen nicht auf der einen Seite eine Kräftephilosophie, auf der anderen dagegen eine Sphäre kritischer Erkenntnis. Die Kräftephilosophie durchdringt ihr ganzes Denken. Sie besitzen kein anderes Weltbild. Ihre Philosophie ist Richtschnur ihres ganzen Tuns und Lassens. Jede echte menschliche Handlung empfängt an der Seinerkenntnis Orientierung. Darf man demnach sagen, daß die Seinerkenntnis der Bantu, die man magische Erkenntnis nennt, obwohl sie in Wirklichkeit nichts anderes als Kräfteerkenntnis ist, unkritischen Charakter trage? Steht die Kräftephilosophie wirklich der unsrigen als etwas anderes gegenüber? Darf man unsere Philosophie bei einer Gegenüberstellung mit der ihrigen eine ‚kritische‘ Philosophie heißen?

Versteht man unter kritischer Philosophie eine solche, die auf der Beobachtung der Wirklichkeit oder auf schlußfolgerndem Denken über menschliche Erfahrung beruht, dann ist doch wohl die Philosophie der Bantu, von ihrem Standpunkt aus gesehen, der oben angeführten Gründe wegen ebenso kritisch, als man die unsere kritisch nennen kann. Denn ihre Philosophie stützt sich nach ihrem Denken auf äußere oder innere unmittelbare Einsicht. Wäre dies nicht der Fall, müßte man ganz einfach den

Schluß ziehen, daß sich ihr System, weil absolut unmotiviert, als ein reines Phantasieprodukt darstellt. Es ist übrigens die Frage, ob es wohl eine einzige echte Philosophie gibt, die nicht kritisch ist. Ob die Beobachtungen der Bantu richtig sind, ob die Schwarzen bei ihren Forderungen nirgends logische Schnitzer begehen, steht natürlich auf einem andern Blatt. Ein philosophisches System kann kritisch sein und doch als falsch befunden werden. Wenn wir allein die echte und wahre Seinserkenntnis kritisch nennen wollen, dann kann es auch nur eine einzige Philosophie geben, und es darf dann auch kein anderes Gedankensystem als dieses noch Philosophie genannt werden.

Haben die Bantu denn gar keine experimentelle Erkenntnis? Wenn wir von Erfahrung sprechen, denken wir an etwas anderes als die Schwarzen, wenn sie etwa von Erfahrung sprechen. Wenn wir experimentieren, ziehen wir mit unserem Verstand entsprechend unserer Erkenntnislehre und Ontologie Schlußfolgerungen. Die Schwarzen tun das nach der ihrigen. Wir schließen auf Ursächlichkeit gemäß unserer Metaphysik, die Schwarzen nach ihrer Kräftephilosophie und ihrem System der Lebenseinflüsse. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen:

Die Schwarzen kennen Kräuter und Pflanzen, die stopfend, abführend oder desinfizierend wirken. Sie schließen daraus: Dies Blatt, diese Wurzel ist diese oder jene Kraft. Diese Kraft wird dann gleich den anderen Kräften durch Seinseinflüsse wirken. Sie kann in ihrer Intensität wechseln, kann schwächer oder stärker werden, und nur wirken infolge des Lebenseinflusses des starken lebenden Menschen. Daher die Gestikulationen, die Riten, die Anrufungen beim Gebrauch von Kräutern und Pflanzen. Die Naturkräfte werden, um sicherer zu wirken, jeweils durch jemanden, der dazu die Kraft hat (einen *nganga* oder einen Alten) geweckt, angefacht, wirksam gemacht. Sie nennen dies *kulangwila miji*, Wurzeln erwecken, auf einen Kranken einwirken lassen. Bei den Baluba kann man täglich Zeuge dieser ‚Erweckung‘ sein. Bleiben die Kräuter ohne Wirkung, so wird dies nach den schon beschriebenen ontologischen Gesetzen erklärt. So wird noch einmal bestätigt, daß alle Erkenntnis bei den

Bantu Kräfteerkenntnis ist, abgeschattiert nach ihrer dynamischen Auffassung der Dinge. Man darf aber nicht sagen, daß bei den Bantu alles magisch ist. Magie und dynamische Auffassung sind zwei ganz verschiedene Dinge.

Kapitel III

DIE MUNTU-LEHRE ODER DIE PSYCHOLOGIE DER BANTU

Bevor wir über das menschliche Tun, über Ethik und Recht sprechen, müssen wir nach Analyse von Ontologie und Erkenntnislehre noch über die allgemeinen philosophischen Begriffe handeln, die die Bantu über das menschliche Sein besitzen.

Zunächst eine Vorbemerkung.

Die Bantu-Psychologie lebt in den Köpfen der Bantu, nicht in denen der Europäer. Das sachgerechte Studium der richtigen Bantu-Psychologie ist nur möglich, wenn man sich auf den Standpunkt der Bantu versetzt. Wer von unserer Philosophie und Psychologie ausgeht, um die Psychologie von Primitiven oder höher entwickelten Primitiven, wie es die Bantu sind, zu analysieren, muß notwendigerweise zu einem Mißerfolg kommen. Wer z. B. in den Bantusprachen nach den Ausdrücken sucht, die unseren Termini Seele, Verstand, Wille, Phantasie, Gefühl usw. entsprechen, geht von dem Postulat aus, daß die Bantu wie wir den Menschen in Seele und Leib teilen, und daß sie in der Seele verschiedene Fakultäten unterscheiden, wie wir das tun. Das ist aber keine Bantu-Psychologie mehr und kommt der Erklärung gleich, daß dies Studium gar nicht nötig ist, weil wir dann ja nur die Übersetzung unserer psychologischen Termini bei den Bantu zu suchen hätten. Wollen wir die Untersuchung nicht schon am Anfang scheitern lassen, müssen wir von ‚unserer‘ Psychologie absehen und uns auf die Möglichkeit vorbereiten, daß wir bei den Bantu vielleicht eine ganz andere Lehre vom Menschen als die unsrige entdecken. Der Europäer, der sich mit der Bantu-Philosophie beschäftigen will, muß sich zuerst aller vorgefaßten Begriffe entledigen. Seine Aufgabe besteht nur darin, nach Kräften zu analysieren und zu systemati-

sieren, was die Bantu über jenes Wesen denken, was wir als ‚animal rationale‘, ‚vernunftbegabtes Lebewesen‘ bezeichnen, mag das Ergebnis auch vielleicht dürftig erscheinen.

Vielleicht wird man einwerfen, auf solche Weise komme man nicht zu einer vollständigen Psychologie. Wir werden sicherlich viele Distinktionen vermissen und auf viele Untergliederungen verzichten müssen, in die die europäische Schulphilosophie den Menschen aufgeteilt, gleichsam in Stücke zerlegt hat. Dennoch werden wir, wie mir scheint, aus den Äußerungen der Bantu einige solide Grundbegriffe entnehmen können, die die notwendige Grundlage einer später zu vertiefenden Bantu-Psychologie darstellen. Ist die von uns skizzierte Ontologie und Erkenntnislehre der Bantu richtig, dann werden diese wenigen Grundgedanken über die Bantu-Psychologie die Richtung angeben, in der weiter geforscht werden muß, und die weiteren noch zu entdeckenden Schlüsse, Anwendungen oder Nebensächlichkeiten werden dann mit den Grundprinzipien übereinstimmen müssen.

Der Seinsbegriff, den die Bantu über alle existierenden Dinge, also über Gott und das geschaffene Sein, haben, wird natürlich auch auf das menschliche Sein angewandt werden. Lebenskraft, Lebenswachstum, Lebensbeeinflussung und Lebensrang, die großen Begriffe der Bantu-Ontologie über das Sein und die Modalitäten, sind notwendigerweise die Grundbegriffe der Bantu-Psychologie.

Der *muntu* ist die lebende Kraft, die persönliche Kraft. Die Bantu sehen im Menschen die lebende Kraft, jenes Wesen, das im Besitz des wahren, echten, höchsten Lebens ist. Für sie ist der Mensch die höchste, stärkste, persönliche Kraft unter allen anderen sichtbaren geschaffenen Wesen, nämlich Tieren, Pflanzen und Mineralien. Diese letzteren (niedereren) Kräfte besitzen nicht das echte volle Leben, das höhere und stärkere Leben, das der *muntu* sein eigen nennt. Nach Gottes Vorherbestimmung sind sie nur da, um der höchsten sichtbaren Lebenskraft, dem Menschen, Hilfe zu leisten.

Man könnte die Frage aufwerfen, warum die Bantu das Stärker- und Höhersein der menschlichen Wesen nicht besser positiv

zu bestimmen vermögen. Worin besteht nach ihnen das ‚mit höherer, stärkerer Lebenskraft Ausgestattetsein‘? In unserer Psychologie würden wir die Frage folgendermaßen stellen: Worin besteht gerade der Geist-Charakter des menschlichen Lebensprinzips oder der Seele? Haben *wir* aber schon die positive Definition des ‚Geist-Seins‘ gegeben? Ist es uns geglückt, die notwendigen und ausreichenden Bedingungen, die positive Definition des materiellen Seins zu geben? Zusammengesetzt oder mehrfach sein, sichtbar oder sinnlich wahrnehmbar sein, in Zeit und Raum sein, dies alles sind Eigenschaften, die aus der Seinsbeschaffenheit des Stofflichen selbst folgen. Diese Eigenschaften geben aber nicht die eigentliche Natur des Stofflichen wieder. Steht es bei uns besser mit der Definition des Geistes und des Geistigen? Warum und wodurch ist etwas Geist? Man bestimmt den Geist durch seine Fakultäten und Eigenschaften. Er ist mit Wille und Verstand begabt, er ist nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht stofflich. Er steht über dem Stoff, kann unabhängig von ihm wirken. Das sind alles negative oder indirekte oder äußerliche Definitionen, die uns wenig über die innere Seinsart, das Wesen des Geistes selbst aussagen.

Wir dürfen es also den Primitiven nicht zum Vorwurf machen, daß sie uns keine klarere, tiefere Definition der spezifischen Natur des *muntu* geben. Wo wir mit Annäherungsbegriffen arbeiten, die sich reichlich statischer Begriffselemente bedienen, geben die Bantu Definitionen annähernder Art, die ihrer dynamischen Seinsauffassung, ihrer Kräftephilosophie entsprechen.

Der Mensch ist die stärkste Kraft unter den sichtbaren geschaffenen Kräften. Sein Starksein, seine Lebensfülle besteht darin, daß er eine Lebenskraft besitzt, die mehr oder weniger der Gottes gleich ist. Gott, so sagen die Bantu, hat die volle, höchste und vollkommene Kraft in sich und durch sich selbst: *I nwine bukomo bwandi*. Er ist der Seinsgrund, die Seinsursache seiner selbst. Hinsichtlich der Geschöpfe aber wird Gott von den Bantu als der Krafterwecker (die schöpferische Ursache) und als der Lebenskraft-Verstärker betrachtet. Der Mensch nun ist eine solche lebende Kraft, erweckt, erhalten und wachsend durch Got-

tes Lebenseinfluß. Seinerseits ist der Mensch durch den belebenden Einfluß Gottes zwar kein Lebenserwecker (Schöpfer), aber doch Lebenshalter und Lebensverstärker für jene, die in der ontologischen Hierarchie der Lebenskräfte unter ihm stehen. In diesem Sinne kann der Mensch, wenn auch in einem eingeschränkteren Sinne als Gott, aus der Denkart der Bantu heraus ursächliche Lebenskraft, lebendige Ursache, Lebensgrund genannt werden. Dennoch hat diese Auffassung allein die Beziehungen des Menschen zu dem, was ihn umgibt, im Auge, nicht die innere Seinsart des Menschen. Die Bantu sagen vom *muntu*, daß er die *Kraft* zum Erkennen hat: *udi na buninge bwa kuyuka*.

Erkenntnis und Weisheit sind nach ihrer Auffassung auch Lebenskraft. Wahre Erkenntnis, echte Weisheit besteht aber, wie schon gesagt, darin, nur darin, daß man das Wirken anderer Kräfte, die Kräfte oder Seinswesen in ihrer inneren Natur erkennt.

Der muntu kann wachsen oder abnehmen

Auch dieser Punkt ist nur eine Anwendung des zweiten Aspekts des Seinsbegriffs der Bantu. Was darüber zu sagen ist, wurde bereits teilweise in den vorhergehenden Kapiteln gesagt, vor allem im dritten Artikel des zweiten Kapitels, wo dargestellt wurde, wie die Einstellung der Primitiven zum Leben auf einen einzigen Wert angelegentlich konzentriert ist: auf die Lebenskraft. Der *muntu* kann in seinem inneren Sein als lebende Kraft wachsen, größer, stärker werden, kann aber auch innerlich weniger werden, als lebende Kraft abnehmen, bis zur letztlichen Abnahme, die in der vollständigen Lahmlegung der Lebenskraft besteht, so daß man keine lebende Ursache, kein Lebensgrund mehr sein kann. Die endgültige Verminderung ist der Zustand, in dem gewisse Tote sich befinden, die mit der Welt der Lebenden hier auf Erden keine Beziehung mehr haben können, weder zu deren Vorteil, d. h. zur Verstärkung ihrer Lebenskraft, noch zu deren Nachteil, d. h. zur Lebensverminderung oder Lebensvernichtung.

Der lebende *muntu* steht in innerer Seinsverbindung mit

Gott, seinen Ahnen, seinen Clangenossen, Hausgenossen und Kindern, seinem Besitz, seinem Boden mit allem, was darauf gedeiht oder lebt, mit allem, was über oder unter seinem Boden zu finden ist. Jede Erwerbung, jeder Zuwachs in allem, was über und unter dem *muntu* steht, ist nach Auffassung der Bantu eine Lebensverstärkung, ein inneres Wachsen des *muntu* selbst. Jede Beeinträchtigung, Beschädigung, Vernichtung all dessen, was ihm gehört, all dessen, was in innerer Beziehung zu seiner Lebenskraft steht, ist eine Beeinträchtigung, eine Minderung des *muntu* selbst, der lebendigen Kraft, die der Mensch darstellt. Es ist *kufwa*, wie wir schon zeigten. So sprechen die Bantu von einem *muntu mutupu*, einem gewöhnlichen Menschen ohne besondere Kraft; von einem *muntu mukulumpe*, einem großen starken Menschen, der in der Gemeinschaft ein gewichtiges Wort spricht; von einem *mfumu* oder Häuptling („Chef“), von einem *tata* oder Vater; von einem *mufu* oder Toten, genauer gesagt, einem durch Macht- oder Kraftlosigkeit innerlich verminderten Menschen. Das Wort *muntu* schließt schon Vortrefflichkeit und Vollständigkeit in sich. So sagen die Baluba: *ke muntu po*, das heißt: „Das ist kein *muntu*“, von einem Menschen, der sich unwürdig aufführt. Sie werden so auch von einem Neugeborenen sprechen, das außerhalb der normalen ontologischen, moralischen und juristischen Bedingungen des Clanlebens erzeugt wurde.

Wenn die Schwarzen so die Menschen in Kategorien einteilen, wollen sie damit eine Rangordnung aufstellen, die nicht etwa auf reinen Äußerlichkeiten oder Verschiedenheiten der äußeren Erscheinung basiert, sondern sich vielmehr aus der inneren Natur dieser Menschen, aus dem Grade ihrer menschlichen Lebenskraft ergibt. Ein Mitbruder von mir traf den Nagel auf den Kopf, als er zur Charakterisierung dieser Geisteshaltung sagte: „Diese Menschen sprechen nicht so wie wir, sie sprechen *wirklich*.“ Die Primitiven sprechen in der Tat sehr der Wirklichkeit entsprechend. Wenn sie sich in Äußerungen über die Dinge ergehen, kreisen ihre Gedanken um die innere Natur der Dinge. Sie sprechen ontologisch.

Ein gewöhnlicher Mensch wird durch äußere Ernennung oder

Anstellung kein *mfumu*: Durch die Investitur wird und *ist* man *mfumu*, ist man zugleich stärkere Lebenskraft, um alles, was einem untergeben ist, stärker zu machen, und stark zu erhalten. Ältester und Clanvater werden bedeutet nicht nur als Ältester übrigbleiben, wenn ein anderer Ältester gestorben ist, sondern vor allem ein innerliches Wachstum der Lebenskraft, wenn der *muntu* zum kraftvermittelnden Bindeglied zwischen Gott und den Vorfahren einerseits und allem von ihm Abhängigen andererseits wird. Man braucht bei den Bantu nicht lange Umschau zu halten, um die das Tiefste der Seele erfassende, aus allen Fasern des Seins ausstrahlende Veränderung eines Menschen zu beobachten, den man vorher als gewöhnliches Clanmitglied kennen lernte und später als Ältesten oder Clanvater wiedersah. Dem Wachstum an Würde und Recht entspricht eine gänzlich innere Umwandlung, ein Neugeborenensein, ein neues Lebensbewußtsein, das bisweilen zu einer Art von Besessenheit wird. Infolge seiner ganzen Lebensanschauung und Seinserkenntnis ist sich der *muntu* bewußt, daß er ein stärkerer *muntu* als bisher, ein neuer *muntu* geworden ist, daß er eine Kraft gewann, die er in seiner Natur früher nicht besaß. Nun ist er nicht mehr, was er vorher war. Er ist in seinem innersten Sein verändert. Es nimmt denn auch nicht wunder, wenn bei jeder großen Lebensverstärkung der innerlich erneuerte, an Kraft verstärkte *muntu* einen neuen Namen erhält. Es entspricht also der Logik, wenn in einigen Gebieten den Beschnittenen ein neuer Name gegeben wird. Hier wird die tiefere Bedeutung der Beschneidung sichtbar, die bei den Bantu ein Ritus ist. Man könnte von der rituellen Beschneidung auch sagen, daß sie ein magischer Ritus ist, ein lebensverstärkender Ritus, der im Sinne der Bantu-Philosophie eine Lebensverstärkung, eine Verstärkung der Fortpflanzungskraft, eine Seinsverstärkung des *muntu* bewirkt. Ein *mfumu* (Chef) erhält bei seiner Investitur oder seiner Seinserhöhung einen neuen Namen. Sein früherer Name, der Name der noch nicht verstärkten Lebenskraft, darf nicht mehr ausgesprochen werden, denn dies würde gleichsam Lebensschändung, Lebensverletzung bedeuten.

Der muntu ist lebende Ursache, er hat Lebenseinfluß

Wie die Bantu in ihrer Ontologie kein einziges Wesen als in sich bestehendes Wesen betrachten, so können sie sich auch den Menschen nicht als ein Individuum, als eine Kraft vorstellen, die vollständig in sich selbst besteht, also ohne innere Lebensbeziehungen zu anderen Lebenden und zu allem Lebenden und Nichtlebenden, das ihn umgibt.

Der Schwarze kann kein Einzelgänger, kein sozial Vereinsamter sein. Es genügt nicht zu sagen, daß er sich als ein gesellschaftliches Wesen empfindet. Er ist sich klar darüber, daß er eine Lebenskraft ist, die aktuell und innerlich dauernd in tätiger Lebensverbindung mit anderen Kräften steht, die sich über und unter ihm befinden. Er weiß, daß er eine Lebenskraft ist, die aktuell Lebenseinfluß erhält und ausübt. Die Bantu können sich den Menschen als ein außerhalb der ontologischen Kräftehierarchie stehendes und außerhalb des Systems der Kraftbeeinflussung befindliches Wesen nicht vorstellen. Über den menschlichen Einfluß haben wir uns im Kapitel „Bantu-Ontologie“ hinlänglich ausgesprochen. Dort wurden die Gesetze der Seinseinwirkungen, besser gesagt der Ursächlichkeit oder Kausalität, dargestellt. Man pflegt dies bis heute noch Magie zu nennen.

Die Bantu kennen den freien Willen, die Fähigkeit des *muntu*, über sich selbst zu bestimmen, frei zu wählen zwischen einem höheren oder minderen Gut, zwischen Gut und Böse, frei die Lebensgabe zu schenken oder zurückzuhalten. Sie denken, daß der Mensch einen lebensfördernden oder einen lebensvernichtenden, bösen Willen haben kann. Der Mensch kann das Geordnete wollen, kann die Rangordnung der Lebenskräfte wollen, wie Gott sie gewollt hat, also das Leben ehrfurchtsvoll achten, jede einzelne Lebenskraft auf dem ihr zugeordneten Platz in der Rangordnung der Kräfte belassen. So wird der Älteste, der Clanvater, der Häuptling, der *manga*-Mann ein echter Verstärker, Bewahrer und Beschirmer der Lebenskraft sein, wie er

es sein soll. Der Mensch kann auch Vernichtungswillen, bösen Willen haben. Der böse Wille (Haß, Neid, Mißgunst) hat eine tiefe Rückwirkung auf die Lebenskraft Schwächerer, deren Lebensverminderung man beabsichtigt. Die Baluba nennen diesen verderblichen, aus der Kraft des menschlichen Willens entstandenen Lebenseinfluß *kulowa* oder *bufwisi*.

Nachdem wir uns mit dem Menschen im allgemeinen beschäftigt haben, müssen wir fragen, was die Bantu über den konkreten Menschen, das bestimmte Individuum, über den *dijina*, denken.

Die allgemeinen Begriffe über das menschliche Sein sind philosophisches Allgemeingut aller Glieder der Bantu-Gesellschaft, wahrscheinlich sind diese Begriffe sogar allen primitiven oder noch unzivilisierten Völkern bekannt. Anders sieht die Sache aus, wenn man zum Konkreten hinabsteigt. Denn hier wird das Wissen mehr zu einem tastenden Vermuten, einem mehr oder weniger sicheren Schließen aus allgemein anerkannten Kriterien. *Munda mwa mukwenu kemwelwa kuboko, nansya ulele nandi butanda bumo*: Man kann seinen Arm nicht in das Innerste eines Kameraden stecken, selbst, wenn man mit ihm das Lager teilt. Das Innere des Menschen bleibt für jeden Außenstehenden ein Geheimnis. Dein bester Kamerad ist für dich ein Geheimnis.

Welchen Charakter hat diese oder jene Lebenskraft, mit der man zusammenlebt? Wie stark ist diese Lebenskraft? Welchen Lebenseinfluß hat sie in bestimmten Fällen auf bestimmte Personen? Man kann das nicht mit den Händen betasten oder mit den Augen sehen. Dafür gibt es, wie die Bantu sagen, keine ‚Zeugen‘ im europäischen Sinne des Wortes. Wir sagten bereits, daß die Bantu beim Menschen den Menschen selbst und dann seine äußere Erscheinung: Leib, Schatten, Atem usw. unterscheiden. Die direkte Erkenntnis dieses Menschen in sich, also dessen, was der Mitmensch innerlich ist, ist nicht jedem gegeben. Dafür braucht man Hellsichtigkeit, divinatorisches Schauen. Doch darüber später.

Es gibt jedoch einige allgemeine Kriterien für die Erkennt-

nis des Individuums. Das erste dieser Kriterien ist der Name. Der Name bringt die dem betreffenden Wesen eigene Individualität zum Ausdruck. Er ist nicht bloß äußeres Aushängeschild, vielmehr die Wirklichkeit dieser Person. Ein typisches Beispiel wird die Verschiedenartigkeit der Auffassung von Weißen und Schwarzen auf diesem Gebiete sofort ersichtlich machen. Fragt man einen Europäer, über dessen Namen man im Zweifel ist: „Du heißt gewiß Hans, oder nicht?“, so wird er mit Ja oder Nein antworten. Stellt man aber einem *muntu* die gleiche Frage: „Du heißt doch Ilunga, nicht wahr?“ so wird die Antwort lauten: „*Tata*“ (Vater) oder „*bwana*“ (Herr), oder „Ich hier bin es.“ Er wird nicht „*eyo*“ oder „*ndio*“ (ja) antworten. Noch typischer ist der folgende Fall. Ich hatte einen kleinen Schwarzen getauft und ließ die Eltern zwecks Eintragung in das Taufbuch zu mir kommen. Auf die Frage: „Der Geburtsname des Kindes ist Ngoi, nicht wahr?“ antworteten sie: „Er selbst ist es.“ — „Und sein Taufname ist doch Josef?“ Antwort: „Ja.“ Der einheimische Name sagt also, wer der Kleine ist, der europäische, wie er genannt wird. Der erste Name ist eine Seinspezifizierung, der zweite eine rein äußerliche Etikettierung. Warum der *muntu* „*tata*“ oder „*bwana*“ antwortet, wollen wir später erklären, wenn wir über das ‚Benennen‘ der Lebenden zu handeln haben. Die Antworten werden immer mit Achtung vor dem Lebensrang und der Lebensbeziehung des Ansprechenden gegeben.

Ein *muntu* kann mindestens drei Namen haben:

- a) Den *dijina dya munda*, wie die Bantu sagen, den inneren Namen, den Lebens- oder Seinsnamen, der nicht verloren geht.
- b) Den Namen, der als besondere Lebensverstärkung bei der Beschneidung, bei der Überwältigung durch einen Geist gegeben wird, oder der verliehen wird, wenn jemand *manga*-Mensch oder Häuptling eines Clans, eines Dorfes, eines Gebietes, einer Volksgruppe usw. wird.
- c) Den Namen, den man sich selbst gibt, einen *dijina dya kwiniika bitu*, einen reinen Nenn-Namen, der keine tiefere Beziehung zur Person oder dem Individuum selbst hat. Dieser Name kann willkürlich abgelegt und nach Laune und Gutdün-

ken von einem anderen angenommen werden. Hierher gehören die *majina a kizungu*, die unter europäischem Einfluß angenommenen Namen, wie *Mashine* (Maschine) *Motokar* (Kraftwagen) usw. Soll der Schwarze, der sich *muntu wa Bazungu* (*muntu* der Weißen) nennt und unter dem Lebenseinfluß der stärkeren Weißen zu stehen wähnt, etwa keinen weißen Namen haben? Wir haben hier wiederum eine Spielerei, die die Wirklichkeit durchaus in Rechnung setzt und die Kräftephilosophie zum Hintergrund hat.

Bei dieser Gelegenheit müssen wir uns noch etwas ausführlicher mit dem ersten, dem bleibenden Lebensnamen, dem Seinsnamen der ontologischen Individualitätsbestimmung befassen.

Die Bantu können sich ja den Menschen nicht als ein unabhängiges, für sich selbst bestehendes Wesen vorstellen. Jeder Mensch, jedes Individuum ist gleichsam Glied einer Kette von Lebenskräften, und zwar ein lebendiges, beeinflussendes und beeinflusstes Glied, das die Verbindung mit den vorhergehenden Geschlechtern und den unter ihm stehenden Kräften herstellt. Das Individuum ist notwendig ein dem Clan verhaftetes Individuum. Wir haben hier nicht eine bloß rechtliche oder durch Blutsverwandtschaft bestimmte Zugehörigkeit im Auge, wir meinen vielmehr ontologische Seinseinwirkung. Man könnte sagen, daß der innere Name die Clan-Individualität bezeichnet.

Was ist der Clan? Man hat darunter eine Gesamtheit spezifizierter Menschen oder Individuen zu verstehen, also eine Gesamtheit ‚innerer Namen‘ oder Individualisationen, die den Clan ausmachen. Bei der Geburt eines Kindes sagen die Schwarzen zu seiner Mutter: „Du hast unseren Großvater, deine verstorbene Tante, Mutter, usw. geboren.“ Sie erklären auch, dieser oder jener Geist oder Verstorbene sei geboren. Im allgemeinen schließen die Europäer aus diesen Wendungen, daß die Bantu an eine wirkliche Wiedergeburt glauben. Dieser Punkt muß geklärt werden. Denn die Bantu können sich keinen Menschen vorstellen, ohne zugleich an dieses Etwas zu denken, das man so leichthin ‚Wiedergeburt‘ nennt.

Zunächst einige Tatsachen, die man überall finden kann.

Ein Ahne kann in verschiedenen Gliedern des Clans ‚neugeboren‘ werden oder ‚zurückkehren‘. Es können sich unter den lebenden Gliedern eines und desselben Clans vier, fünf Ilunga oder Ngoi befinden, und von allen wird man sagen, daß der Vorvater Ilunga oder Ngoi in ihnen ‚neugeboren‘ ist. Wir haben hier also eine Wiedergeburt, die keine in unserem Sinne ist. Denn ein einziger Ilunga kann sich doch nicht zu fünf Ilunga vervielfältigen. Der kleine Ngoi, der zur Welt kam, ist nach Behauptung der Schwarzen der wiedergekehrte Ngoi, und doch werden sie auch sagen, daß der kleine Ngoi nicht der verstorbene Ngoi ist. Denn wenn der kleine Ngoi zur Welt kommt, hört nach den Schwarzen der verstorbene Ngoi nicht auf, als Verstorbener zu existieren. Der Verstorbene wird zum *ngudi* (im Wiluba) oder *mbozwa* (im Kilemba) des Neugeborenen, mit dem er *majina*, Namensvetter ist. Man wird diesen *ngudi* für das Kind anzurufen haben, und wenn das Kind zu Verstand kommt, wird es dies selbst tun. Der *ngudi* bleibt der persönliche Beschützer seines Namensvetters, der mit seinem Sein unlösbar verbunden ist. Die Schwarzen sprechen also von ‚Zurückkommen‘ und ‚Neugeborenwerden‘, obwohl von echter Wiedergeburt keine Rede ist. Wovon ist denn nun die Rede? Gibt es eine Hypothese, die hier eine befriedigende Erklärung geben kann? Diese Erklärung ist meiner Meinung nach in der Seinsanschauung der Bantu, in der Kräftephilosophie zu finden. Die Empfängnis eines neuen Menschenlebens wird ausdrücklich und ausschließlich Gott zugeschrieben. Er ist der Kraft- und Lebenserwecker. Ist die Frucht im Mutterschoß so weit entwickelt, daß die Mutter Leben empfindet, dann sagen die Schwarzen, daß bereits ein Mensch da ist, der zur Welt kommen wird. Aber sie stellen sich die Frage, ‚wer‘ geboren werden soll. Mensch ist er schon, aber er ist noch nicht als Individuum spezifiziert. Sind Schwierigkeiten bei der Geburt zu befürchten, dann geht man zum Wahrsager, um zu wissen, was da zu machen ist. In manchen Fällen wird dieser sagen: Es sind Schwierigkeiten vorhanden, weil dieser oder jener Geist und dieser oder jener Tote

miteinander kämpfen, um in dem (neuen) Menschen neugeboren zu werden. Der Wahrsager wird dann auch sagen, wessen Aussichten am besten stehen. So wissen die Schwarzen, ob Ilunga, Ngoi oder ein anderer zur Neugeburt kommen wird. Eine schwangere Frau kennt bisweilen aus ihren Träumen die Individualität des Menschen, der zur Welt kommen wird. Eine einheimische Christin sagte mir einmal auf die Frage, wieso sie gewußt habe, daß ihr Kind Monga war: „Ich habe, als ich schwanger war, verschiedentlich von unserem verstorbenen Monga geträumt, der mir im Traume zurief: Trag mich! Trag mich! (*unsele! unsele!*). Dieser Tote folgte mir (*kulonda*), um geboren zu werden.“

Der Ahne oder Verstorbene oder sogar ein Geist bewirkt nicht die Empfängnis. Er wird auch nicht geboren, aber der Mensch, der bereits im Schoße seiner Mutter lebt, steht unter dem Lebens einfluß eines bestimmten Ahnen, eines Geistes, manchmal auch eines Verstorbenen, der, ohne zum Clan zu gehören, dennoch mit den Eltern in besonderer, inniger Lebensverbindung stand. Sind die Ahnen nicht in Abhängigkeit von Gott und nach Gott Lebensverstärker, Kraftmehrer? Wird der Sprößling nicht durch den innigen Lebens einfluß, den der Verstorbene auf ihn ausübt, individualisiert, clanisch individualisiert, so daß er Glied des Clans und *muntu* werde? Der Sprößling wird seitens des Verstorbenen mit einem der ‚Namen‘ (ontologischen Individualitäten) beschenkt, die den Clan ausmachen.

Man wird also sagen können, daß nicht ein bestimmter Mensch aus der Ahnenreihe zurückkommt, daß vielmehr seine Individualität durch den Einfluß, den dieser Verstorbene auf den Neugeborenen oder auf die Frucht im Schoße seiner Mutter ausübt, im Clan seine Neugeburt erlebt. Dieser Lebens einfluß dauert dann das ganze Leben an, weil er im Sein des neuen Menschen selbst verankert ist.

Ein anderes Kriterium zur Bestimmung der konkreten Lebenskraft ist die äußere Erscheinung des Menschen. Wir sagten bereits, daß die Bantu beim Menschen den Menschen selbst (die

bestimmte Lebenskraft, das Unsichtbare) und seine Erscheinung, das Äußere (Leib, Schatten, Atem usw.) unterscheiden.

Die Lebenskraft kann besonders stark in einigen Teilen oder Modalitäten (Verhaltensweisen) der äußeren Erscheinung zum Ausdruck kommen, die man Lebenszentren, bzw. Elemente einer Hochspannung des Lebens nennen könnte. Das Auge, das gesprochene Wort, die Gebärde, eine symbolische Handlung, der Trance-Zustand, die seelische Überwältigung oder Besessenheit sind Kriterien, aus denen die Bantu das Vorhandensein einer bestimmten Lebenskraft, eines bestimmten Lebenseinflusses bei bestimmten Umständen ableiten zu können glauben. Das sind die altherwürdigen, gewohnheitsrechtlichen ‚Zeugen‘ für das Bestehen von Lebenseinfluß. Die Baluba beginnen heute wie europäische Richter von ‚Zeugen‘ in unserem Sinne, von Ohren- und Augenzeugen zu reden. Sie nennen die Menschen „batémoin“. Es ist für jedermann klar, daß sie früher die ontologische Kausalität auf andere Weise feststellten, nämlich durch Ausdeutung der Kriterien für Lebenseinfluß. Ein Mensch bedenkt einen anderen mit einem bösen Wort oder einer Verwünschung. Wird nun danach der Andere krank oder stößt ihm ein Unglück zu, dann wird das böswillige Wort für den Kranken ein einwandfreies Zeichen sein, daß der schlechte Einfluß, der sein Leben gemindert hat, von dem ausging, der die Verwünschung aussprach.

Ausdrücklich muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß das Auge, das Wort, die Gebärde usw. nicht Wirkursache des Lebenseinflusses sind. Es gibt keine „magique symbolique“, „magie du désir exprimé“, „magie de similitude“ usw. Nach den Schwarzen existiert als Wirkursache immer das Sein, das Lebenskraft ist, wachsen kann und direkten Lebenseinfluß auf ein anderes Wesen auszuüben vermag.

Das ist primitive Philosophie oder Weltanschauung. Daneben aber gibt es eine Reihe von Kriterien, eine Reihe äußerer Kennzeichen, aus denen man auf das Vorhandensein und den bestimmenden Einfluß der Lebenskraft und des Lebenseinflusses in konkreten Fällen schließen kann.

Kapitel IV

OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE ETHIK

Die Normen von Gut und Böse oder die objektive Ethik

Der Mensch ist nicht die letzte Norm seiner eigenen Taten. In sich selbst findet er nicht die letzte Rechtfertigung seines Tuns und Lassens. Über der Entscheidung des freien Willens des Menschen steht noch eine höhere Macht, die weiß, wertet und urteilt. Gegen Entscheidungen und Handlungen der höchsten menschlichen Macht ist stets eine Berufung bei jener höheren Macht möglich, von der der Mensch die Freiheit der Entscheidung zugleich mit der Pflicht erhielt, davon Rechenschaft zu geben.

Wenn ein Ältester oder ein Clanhäuptling oder ein nach dem Gewohnheitsrecht amtierender Gemeindevorsteher über eine Sache entscheidet, werden die Bantu mit den Baluba sagen: *I aye mwine*, er selbst will es so und er weiß, warum er es so will. Es ist seine Sache und sein Recht, nicht unsere Sache, dagegen kann man nichts tun. Die Bantu werden sich also gefügig zeigen, selbst wenn sie von ihrem guten Recht und dem Unrecht überzeugt sind, das eine höhere menschliche Macht ihnen angetan hat. Aber sie werden doch in aller Form beim Schöpfer, dem Herrn aller Menschen, Berufung einlegen und dem Richter sagen: Tue mir, was du willst, du tötest mich zu Unrecht. Ich bin jedoch *muntu* Gottes (*ne muntu wa Vidye*). Er soll über uns beide zu Gericht sitzen. Es ist dir, Mächtiger, nicht erlaubt, über einen Menschen nach Willkür Recht zu sprechen, der in letzter Instanz nicht von dir, sondern von Gott ist. Du bist nicht die höchste Rechtsnorm, vielmehr nur ein Vertreter, ein Beauftragter Gottes. Die Bantu greifen wie alle Primitiven oder Semi-

Primitiven bei Feststellung der Normen von Gut und Böse auf ihre Ontologie und Philosophie einschließlich der Theodicee zurück. Hier entnehmen sie ihre sittlichen Normen.

Haben die Bantu den Begriff von Gut und Böse? Es wird so leichtin behauptet, die Schwarzen kennen keinen Unterschied zwischen Gut und Böse, oder sie hätten darüber Begriffe, die schnurstracks unseren sittlichen Anschauungen entgegenständen. Für viele von uns ist es eine ausgemachte Sache, daß der Schöpfer für die Bantu eine recht verschwommene Realität ist oder ein höheres Wesen, mit dem die gewöhnlichen Geschöpfe nichts zu schaffen haben, weil er sich selbst so unendlich fern von den Menschen hält und sich sozusagen in das Alltagsleben der Menschen nicht einmischet. Wir haben dennoch geglaubt, die Bantu selbst befragen zu sollen, ob es für sie belanglos ist, ob Gott erkannt oder nicht erkannt wird.

Im Diebstahl, so sagt man oft, kann der Schwarze durchaus nichts Böses finden. Es kommt für ihn nur darauf an, sich nicht erwischen zu lassen. Lügen und betrügen sollen für ihn nichts Böses, vielmehr nur ein Zeichen von Pfiffigkeit sein. Ehebruch wäre für den Schwarzen an sich kein sittliches Übel. Wenn er dabei ertappt wird, muß er eben nur bereit sein, die Entschädigung für den Ehebruch zu bezahlen.

Manche Europäer geben freilich zu, daß man bei den Bantu die Sorge feststellen könnte, die gesellschaftliche Ordnung oder den Clanfrieden aufrechtzuerhalten; aber diese Sorge sei frei von sittlichen Begriffen und allgemein angenommenen ethischen Normen fremd. Diese Autoren sprechen zweifellos unter dem Einfluß moderner westlicher Theorien, nach denen die soziale Ordnung nur die Übereinstimmung mit dem generalisierten Lebensstil ist. Eine solche Moral und ein solches Recht sind offenbar leer an festen Vorstellungen oder unveränderlichen grundsätzlichen Überzeugungen. In der Ethnologie sind wir kaum mit einem Bündel von Moralregeln weitergekommen, die von unseren eigenen ethischen Konzeptionen durchdrungen sind. Wir haben es lediglich als ethnische Tatsache hinzunehmen, wenn die Schwarzen uns unveränderliche und transzendente Prinzipien

anzeigen, nach denen sie bestimmen, daß ein Akt gut oder schlecht, der Lebensordnung der Dinge entsprechend oder nicht entsprechend ist.

Man meint freilich bisweilen, daß die soziale Ordnung, der Frieden in der Gemeinschaft, bei den Schwarzen die einzige Norm für Gut- und Bösessein der menschlichen Handlungen sei. Diese soziale Ordnung hat aber nach gewissen modernen Zivilisierten mit sittlichen Normen nichts zu tun. Wir kommen indes nicht weiter, wenn wir die Bantu- bzw. Primitivenmoral nach unseren Auffassungen konstruieren, mögen sie richtig oder falsch sein. Es kommt vielmehr darauf an, ihre Moral — vorausgesetzt, daß sie eine solche besitzen — von ihrem Standpunkt aus zu behandeln. Wir dürfen auch nicht die Mißbräuche als Gebräuche gelten lassen oder das Gehaben der Menschen für Rechtsregeln halten oder von Selbstsucht diktierte Sophistereien und Entschuldigungen als orthodoxe Sittenlehre betrachten.

Hundert Male habe ich die Bantu über einen sagen hören: *I bibi*, er ist schlecht oder böse, und es hat mich lange redlich in Erstaunen gesetzt, mit welcher tiefer Überzeugung und welchem klarem Bewußtsein diese zwei Wörter ausgesprochen wurden. Es ist, als ob die Schwarzen die Schlechtigkeit einer Sache gleichsam fühlten. So hört man die Bantu mit der ganzen Kraft ihrer unverwüstlichen Lebensweisheit den lebenvernichtenden Einfluß des *muloji* (hier im Sinne von Werfer der Schicksalslose zu verstehen) grundsätzlich verurteilen. Ebenfalls werden Lüge und Betrug, Diebstahl und jede Form von Ehebruch wegen ihrer inneren Schlechtigkeit gerügt. Die Bantu verurteilen auch — immer von ihrem Standpunkt aus — die Vielweiberei und viele sexuelle Mißbräuche, die Verheiratung geschlechtlich unreifer Mädchen usw. Sie kennen die zehn Gebote, die ja nur die Formulierungen des Naturgesetzes sind, und erkennen sie an. Sagt nicht jeder Schwarze, wenn er vor Gericht seine Sache verteidigen muß: „Ich bin ein Mensch, der die Wahrheit spricht, meine Worte folgen den Begebenheiten auf dem Fuß, wie sie entstanden und sich entwickelten, denn ich bin ein *muntu mukulumpe*, ein großer Mensch?“ Rühmen sie sich nicht, daß sie die

Person und den Besitz anderer achten? Sagen sie nicht, vor allem die Älteren, daß alle ihre guten alten Grundsätze vor die Hunde gehen? Die Bantu haben ganz gewiß Begriffe für Gut und Böse, Begriffe, die, wie wir sehen werden, nicht in der Luft schweben.

Woher kommt aber das Bewußtsein, daß etwas gut oder böse ist? Es wurzelt in ihrer Philosophie. Die Bantu sind noch primitiv genug, um innere Beziehungen zwischen Rechtsregeln, Moral, Naturrecht oder Naturordnung und Philosophie zu sehen. Die moderne positive Wissenschaft zeigt, daß die ganze materielle Welt, die ganze Physik, die gesamte Mechanik und die gesamte Astronomie sich auf *eine* Idee zurückführen lassen. Man hat die strenge Einheit entdeckt, die in der scheinbaren Kompliziertheit der materiellen Welt steckt. Für die Primitiven ist es höchste Weisheit, die Einheit des Weltalls (von der sie nicht mit einer törichten Unbedachtheit und a priori die geistige Welt ausschließen) als eine geordnete Einheit zu betrachten. Ihre ganze Ontologie, die systematisch um den Grundbegriff Lebenskraft mit den dazu gehörenden Begriffen Lebenswachstum und Lebensverband, Lebensbeeinflussung und Lebensrang gruppiert werden kann, stellt die Welt als eine geordnete, innig zusammenhängende Mannigfaltigkeit von Kräften dar. Diese Ordnung ist die wesentliche Bedingung für die Unversehrtheit der Seinswesen. Und die Bantu sagen ausdrücklich, daß die Ordnung von einem Schöpfer kommt und respektiert werden muß.

Gott ist der Herr des Lebens, Lebenserwecker, Lebensverstärker und Lebenserhalter, seine große, heilige, den Menschen geschenkte Gabe ist das Leben. Die anderen Geschöpfe, die von den Bantu als höhere oder niedere Lebenskräfte aufgefaßt werden, sind nach Gottes Weltplan nur da, um das Leben im *muntu* zu bewahren oder zu verstärken. Nach Gottes Plan und Willen kann, darf und muß alles Leben im *muntu* geachtet, erhalten und verstärkt werden. Übereinstimmend mit Gottes Willen und demnach sittlich gut ist also jede menschliche Handlung, die die Lebenskraft, das Lebenswachstum, den Lebensrang des *muntu* achtet, erhält und verstärkt.

Es ist schwierig zu bestimmen, was im einzelnen von der Ur-

offenbarung, von den ausdrücklich seitens Gottes geoffenbarten sittlichen Gesetzen bei den Primitiven übrig geblieben ist. Aber der Wille Gottes findet nach den Schwarzen Ausdruck in der Weltordnung, in der Ordnung der Kräfte, die sich mit ihrem natürlichen Verstand, durch ihre gewöhnliche und menschliche Weisheit, durch ihre philosophische Einsicht in die Natur und die gegenseitigen Beziehungen der Seinswesen erkennen. Die objektive Moral ist für die Schwarzen immanent, seinsinnerlich (scholastisch: *intrinsic*), ontologisch. Die Bantu-Moral haftet an der Natur des Seins, baut auf der Ontologie auf. Die Erkenntnis der naturnotwendigen Ordnung der Kräfte ist ein Teilgebiet der Weisheit der Primitiven.

Wir müssen also sagen, daß für die Bantu eine bestimmte Handlung, eine Gewohnheit zuerst ontologisch gut ist, danach und darum moralisch gut und schließlich aus denselben Gründen rechtlich gut. Die Spitzfindigkeit, die unsere Juristen dazu führte, das bürgerliche positive Recht außerhalb der Philosophie oder der inneren Ordnung der Natur zu stellen, ist bei den Bantu bis jetzt nicht zu entdecken.

Die Normen für das Böse sind natürlich dieselben wie die für das Gute. Jede menschliche Handlung, jede menschliche Situation, jede menschliche Gewohnheit, die der Lebenskraft, dem Lebenswachstum, dem Lebensrang des *muntu* Abbruch tut, diese stört oder vermindert, ist schlecht.

Lebensvernichtung ist Störung des Planes Gottes. Der *muntu* weiß ja, daß diese Lebensvernichtung ein Attentat gegen die Heiligkeit der ontologischen Ordnung darstellt. Alle Lebenszerstörung ist also an erster Stelle ontologisch verkehrt, deshalb und danach moralisch unerlaubt und schließlich, an dritter Stelle, rechtlich verkehrt und böse.

Das menschliche positive Recht der Bantu ordnet sich in den Rahmen ihrer ontologischen Moral ein. Wie für die Bantu nach Gottes Willen der lebende *muntu* die Norm des ontologischen oder Naturrechts ist, so ist der lebende *muntu* auch die Norm für das positive, menschliche Recht. Mit gleichem Recht könnten wir auch sagen, daß er die Norm für seine Sprache, Grammatik,

Erdkunde, für sein ganzes Leben und alles ist, was zum *untu* in Beziehung steht. Wenn auch Eigentumsrecht, Grundrecht, Erbrecht, die positive Clanorganisation, die Organisation der zwischenclanischen Beziehungen und die aus jüngerer Zeit stammende politische Organisation, kurz gesagt die ganze positive, mehr auf Übereinkommen beruhende sogenannte konventionelle bürgerliche Gesetzgebung nicht aus den primären ontologischen Definitionen und Prinzipien als deren eigene Prämissen in unmittelbarer Folgerung sich ergeben, so bleibt es doch sicher, daß jedes primitive Gewohnheitsrecht, wie sehr es auch spezifiziert oder scheinbar konventionell sein mag, sich dennoch in den Rahmen der Bantu-Philosophie und Bantu-Moral einfügt. Bantu-Recht ist Lebens-Recht.

Alles Gewohnheitsrecht, das diesen Namen verdient, also echtes Gewohnheitsrecht und nicht Mißbrauch dieses Rechtes darstellt, ist vom Bantu-Standpunkt aus gesehen inspiriert und besetzt von der Bantu-Philosophie, der Philosophie der Lebenskraft, des Lebenswachstums und des Lebensranges. Jedes Gewohnheitsrecht gewinnt Stütze und Kraft aus dieser Philosophie. Die Moral (die Wertung der menschlichen Handlungen als gut oder böse in Hinsicht auf Gottes Willen oder auf die Naturordnung als Ausdruck göttlichen Willens) und das menschliche Recht (die Wertung der menschlichen Wandlungen in Hinsicht auf Mitmenschen, Individuum, Clan oder politische Gemeinschaft) basieren auf denselben Prinzipien und stellen ein geschlossenes Ganzes dar. (Possoz, *Eléments de droit coutumier nègre*, S. 30.) Denn auch die menschliche, clanmäßig oder politisch organisierte Gemeinschaft ist untergeordnet nach den Begriffen (und Wirklichkeiten) Lebenskraft, Lebenswachstum, Lebensbeeinflussung und vor allem Lebensrang. Die gesellschaftliche Ordnung hat ihre Grundlegung in der ontologischen Ordnung. Die Bantu werden die gesellschaftliche Ordnung nie als Ordnung betrachten, wenn sie mit der ontologischen und der moralischen Ordnung in Widerstreit steht oder ihr fremd ist. Man denke an die unüberwindlichen Schwierigkeiten, den nicht zu brechenden Widerstand, den einheimische Gemeinschaften da leisteten, wo

europäische Kolonialbehörden in der besten Absicht, aber in vollständiger Verkennung der Bantu-Moral und des Bantu-Rechtes eine politische Organisation aufdrängen wollten, die die ontologische Ordnung verletzte. Die Hartnäckigkeit in der Verteidigung seines Rechtes schöpft der *untu* aus seiner tiefen Weisheit oder philosophischen Überzeugung.

So weit also die Philosophie der Bantu reicht, erstreckt sich auch ihre Moral. Höhere Rechte lassen sie noch gelten, höherer Rechte sind sie sich noch bewußt, soweit sie noch einen klaren Begriff von der Welt in ontologischem Sinne haben. Wir Weißen werden oft nervös und regen uns über die ewigen Palaver der Schwarzen auf. Wie sollten aber die Schwarzen sich anders aufführen? Je höher die Idee, desto stärker die Argumente für das Recht; je tiefer die Philosophie, um so solider die Rechtsgrundlage; je ontologischer die Lebensweisheit und die Lebens Einstellung, desto trotziger und härter der Mut in der Verteidigung des Rechtes. Gerade in der Verteidigung seines Rechtes offenbart sich der unzivilisierte Mensch am meisten als Persönlichkeit, weil sich sein Recht, wie übrigens auch seine Religion, auf die tiefsten Tiefen seines menschlichen Seins, seiner Weltanschauung, seiner Philosophie stützt. Seine Philosophie preisgeben heißt Recht und Moral preisgeben. Höhere, aus festen Prinzipien und allgemein menschlichen Wirklichkeiten erwachsene Verpflichtungen gehen zusammen mit höheren unverletzlichen Rechten und einem tiefen Rechtsbewußtsein. Wer sich bloß mit wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und bürgerlichen Pflichten begnügt, kann auch nur wirtschaftliche, gesellschaftliche und bürgerliche Rechte geltend machen. Der unzivilisierte Mensch ist sich seines Menschenrechtes noch außerordentlich bewußt. Das stolze unbeugsame Bestehen des Schwarzen auf seinem Menschenrecht wird im Lichte eines tieferen Eindringens in seine Geisteshaltung zu einer menschlich schönen Eigenschaft, vor der man alle Achtung haben muß. Wir würden fehlgehen, wollten wir darin törichte Dickköpfigkeit und Engstirnigkeit sehen.

Der gute und der schlechte Mensch oder die subjektive Ethik

Nachdem wir bei den Bantu die objektiven Normen des ontologisch, sittlich und juridisch Guten und Bösen untersucht haben, müssen wir uns fragen, wie — vom Bantustandpunkt aus gesehen — der *muntu* sich wohl als Einzelpersonlichkeit, Clanmitglied oder Bürger gegenüber den Sittenregeln verhalten wird. Wir müssen zu klaren Vorstellungen über die Bantu-Begriffe von Pflicht, Gewissen, Schuld, Verantwortlichkeit und Verfehlung kommen. Wann und warum hat der Bantu das Bewußtsein, gut oder schlecht zu sein? Wann und warum hält der Clan oder die politische Gemeinschaft eines seiner bzw. ihrer Mitglieder für gut oder schlecht? Welche Grade von Gut- oder Bösesein kann man beim Menschen unterscheiden? Welche Umstände sind in den Augen der Gemeinschaft erschwerend oder mildernd?

1. *Der entartete Mensch, der Lebensvernichter (muloji, mfisi, ndoki).* — Es versteckt sich nach den Bantu in gewissen Menschen eine Bosheit, für die man überhaupt keine mildernden Umstände finden kann. Es ist dies die Bosheit im vollen Sinne des Wortes, die Schlechtigkeit im höchsten Grade. Vor dieser Bosheit hat der *muntu* in allen Bantu-Familien, haben die Primitiven in der ganzen Welt den tiefsten und heftigsten Ekel, wie sie auch einen höllischen Schrecken davor haben. Die Schwarzen bezeichnen diese Bosheit mit dem Wort *buloji*. Sie bedeutet für den *muntu* so viel wie Verwesung seines tiefsten Seins, eine Verwesung, die auch die Umgebung ansteckt. Die schlimmste Schandtät, die zynischste Naturverletzung ist in den Augen der Bantu die bewußte, freiwillige, böswillige Lebensvernichtung oder ‚Zauberei‘. Aus den ontologischen Gesetzen wissen wir bereits, daß dazu nicht notwendigerweise ‚Zaubermittel‘ oder andere äußere Mittel notwendig sind. Die verdorbene todwollende Lebenskraft des Lebenden genügt dazu.

Ein solches böswilliges Verbrechen gegen die Heiligkeit des Lebens, die Gabe Gottes, nennen die Baluba *nsikani*, bösen Wil-

len. Es kann überhaupt keine Gründe geben, um diese wider-natürliche Krafteinwirkung als gut umzudeuteln. Neid, Haß, Eifersucht, üble Nachrede, selbst übertrieben unaufrichtiges Loben und Preisen werden von den Schwarzen grundsätzlich schärfstens verurteilt. Sie sehen darin ebensoviele Formen verderbenden, vernichtenden Lebenseinflusses. Wer seinen Neid und seine Mißgunst sichtbar werden läßt, erhält die Zurechtweisung: Du willst mich töten. In deinem Herzen ist *bufwisi*, Vernichtungswillen. Jeder auf Lebensvernichtung eines anderen gerichtete vorsätzliche böse Wille wird als *nsikani* bezeichnet. Der echte böse Wille, der echte *nsikani*, ist ja der böse Wille, der es auf die Lebenskraft anderer abgesehen hat. Er ist dann Synonym von *buloji*. In den Augen der Schwarzen ist ein *muloji* in höchstem Maße mit Schuld beladen. Er ist schuldig gegenüber Gott, der Leben und Lebenswillen gab, gegenüber der Ordnung in der Natur, also gegenüber dem Naturrecht, und gegenüber dem positiven Recht. Die Gemeinschaft hat ein Recht darauf, sich gegen einen solchen bösartigen Willen, der Tod und Vernichtung verbreitet, zur Wehr zu setzen.

2. *Der provozierte oder durch Aufhetzung entstandene böse Wille.* — Die Bantu kennen einige mildernde Umstände für eine böse Tat. Sie geben zu, daß ein Mensch durch andere so gequält und aufgehetzt werden kann, daß sein guter Lebenswille zum Vernichtungswillen umschlägt. Man kann soviel Unrecht erleiden, daß man gleichsam gegen seinen Willen dazu getrieben wird, Verwünschungen auszusprechen und die Lebensverminderung eines anderen zu wollen. In solchen Fällen, so sagen die Schwarzen, sieht man vor Aufregung nicht mehr klar, hat man kein klares Auge mehr. Es wird dem Gekränkten dunkel vor Augen, *mu meso mufita fututu*. Man hört auch schon das Wort *nakwatwa nsungu*, ich werde von Wut gepackt, oder: *bulobo bwamukwata*, die Aufgehetztheit riß ihn hin.

Aufgehetztheit, Wut, Verdunkelung des Auges oder des ruhigen Urteils sind keine Fehler, nicht sittlich oder juridisch böse. Die Zustände des menschlichen Gemüts sind an und für sich noch kein schlechter Lebenseinfluß, obwohl sie gewiß dazu führen

können. Sie hängen von äußeren Umständen ab: Mißgeschick, Unglück, bösem Willen, Unrecht, das einem andere antaten. Mag nun auch der Mensch durch Umstände, die er selbst nicht suchte, in solche Zustände hineingeraten sein, so ist doch diese (unfreiwillige) Wut, wenn sie sich gegen Menschen richtet, vollkommen ausreichend, um verderblichen Lebensinfluß auszuüben. Der Mensch ist dann vor allem nicht mehr einer ehrfürchtigen Haltung gegenüber dem Leben fähig.

Der Zustand, in dem sich seine Lebenskraft befindet, ist anomal und widernatürlich. Er ist ja gegen die Lebenskraft gerichtet, und der anomale Zustand genügt zusammen mit dem unüberlegten und unfreiwilligen oder nicht böswilligen Vernichtungswillen, um störend auf die Lebenskräfte zu wirken, die mit diesem Menschen in Seinsverbindung stehen, oder auf alle schwächeren Leben, gegen die sich sein böser, aufgehetzter Lebenswille richtet.

Gleichwohl besteht aber ein Unterschied zwischen dem bösen Willen des ‚Zauberers‘ und dem schlechten Willen eines aufgehetzten Menschen, mögen die Folgen auch die gleichen sein. Von einem ‚Zauberer‘, einem Lebensausrotter, wird man nicht sagen, daß der böse Wille ihn packte, wohl aber, daß er, der Lebensvertilger, schlecht ist, daß er lebensvernichtenden Willen hat. Von einem Aufgehetzten dagegen wird man sagen, daß er durch die Umstände aufgejagt ist, von Wut ‚gepackt‘ ist. Solange ein Mensch unter dem Einfluß, dem Würgegriff der Wut steht, solange es ihm schwarz vor den Augen bleibt, spricht man nicht von Schuld oder Fehler. Es handelt sich hier natürlich um die vorübergehende Wut, nicht um die zornmütige Natur gewisser Menschen. Habituelle Zornmütigkeit ist dagegen als böswilliger Vertilgungswille zu betrachten.

Ist aber der aufgehetzte Mensch wieder zur Ruhe gekommen, hat die Wut ihn verlassen und gibt er sich dann Rechenschaft von dem, was er in seiner Wut gesagt hat, dann ist er verpflichtet, von seinem unfreiwilligen Vertilgungswillen zu dem normalen Willen der Lebens Ehrfurcht und Lebensverstärkung zurückzukehren. Und da ein von außen entfachter Wutanfall sei-

ner Natur nach jedesmal nach außen in Erscheinung tritt, ist er auch jedesmal verpflichtet, seinen vorübergehenden Vernichtungswillen nach außen zu widerrufen. Er muß die eventuell ausgesprochenen Verwünschungen und Verfluchungen zurücknehmen und muß nunmehr, nachdem es ihm wieder vor den Augen klar geworden ist, öffentlich seinen guten Willen bekunden. Bleibt er, nachdem er vom Zwang der Wut befreit ist, starrköpfig, dann hat er Schuld, dann liegt bei ihm von innen kommender böser Wille vor, der somit nicht mehr durch die Umstände ein guter Wille genannt werden kann¹.

Der äußere Beweis, daß man frei von bewußt schlechtem Lebenswillen ist, besteht nach erfolgter mündlicher Bekundung im *kupela mata*, dem Auswerfen von Speichel. Das geschieht, wenn zwei Freunde sich nach einem Streit versöhnen; wenn jener, der einem anderen Unrecht tat, ihm Schadenersatz leistet und die Freundschaftsbande wieder anknüpfen will; bei der sogenannten ‚confessio parturientis‘ oder dem Bekenntnis der Frau, die unmittelbar vor der Niederkunft steht; beim Abschied zwischen Vater und Kind, wenn sich der Vater zuerst dem Weggang des Kindes widersetzt hat usw. Über die genannten Fälle später mehr.

¹ Unnötig zu sagen, daß viele Schwarzen noch durch die Zornausbrüche der Weißen beeindruckt werden. Da hatten die Leute eines Dorfes es trotz der vom Chef erlassenen Anordnung unterlassen, die Herberge vorzubereiten, wo ich nachts schlafen sollte. Die Folge waren zornige Worte, Schimpfen und Verwünschungen meinerseits. Weit davon entfernt, sich meinen Schimpfereien anzuschließen, bat mich der Chef, meine unbedachten und übelgesinnten Worte zurückzunehmen: *Ko kilsokosyanya Tata!* damit das Dorf nicht nach meiner Abreise darunter leide. In einem anderen Dorf, wo ich mich durch Zorn hatte hinreißen lassen, sagten sich die Leute: Nein, er selbst ist nicht böse...! Die einzige Lösung war, sich nach dem, was der Vater sagte, zu richten. Nach Revolten sagten die Aufständischen und andere: Das war die einfache und schlichte Wahrheit, insofern nämlich, als der Kolonisator sie nur ausbeutet, indem er systematisch den ‚menschlichen‘ Wert und die Gründe dieser Menschen unbeachtet läßt. Der spezifisch bantu-eigene Ausdruck ist nur über ihre Begriffswelt verständlich.

3. *Der unbewußte schlechte Lebenseinfluß.* — Jeder, der unter den Bantu gelebt hat, kennt Fälle, wo Menschen wegen schlechten Lebenseinflusses angeklagt und als schuldig an Krankheit oder Tod anderer zum Tode verurteilt wurden, ohne sich irgendeiner Schuld bewußt zu sein. Es kommt vor, daß bei solchen Prozessen keine äußeren Beweisstücke vorhanden sind. Für den der Verhandlung beiwohnenden Weißen ist der Schwindel sonnenklar. Und doch unterwirft sich der Beschuldigte, nachdem er schwache Versuche gemacht hat, seine Unschuld zu verteidigen, den Angaben und Entscheidungen der Wahrsager, dem angeordneten Gottesurteil und dem Urteil der Ältesten und Weisen. Gelassen nimmt er seine Strafe auf sich. Solche Vorkommnisse sind für den Weißen jedesmal ein Mysterium. Nur in jener Gedankenwelt, die ich als Bantu-Philosophie betrachte, finde ich eine befriedigende Erklärung für die Haltung dieser Angeklagten.

Die Lebenskräfte sind keine quantitativen, mathematischen Größen, auch keine qualitativen, die man in tote Termini einer statischen Philosophie festlegen kann, vielmehr Kräfte, tätige Kräfte, und zwar Kräfte, deren lebendiges Wirken nicht auf sich selbst beschränkt bleibt. Kurz gesagt, Kräfte, die je nach der mehr oder weniger innigen Lebensverbindung das ganze Weltall mit ihrer Wirkung durchfluten. In einem Baluba-Dorf sah ich einst ein gänzlich mißgestaltetes Zicklein dahertrotten. Man sagte mir, der Eigentümer dieser Ziege täte besser daran, das Tier totzuschlagen, denn es wird über alle unsere Ziegen im Dorf Unheil bringen. Sehr viele Autoren haben berichtet, daß bei den Bantu früher Eltern ihre mißgestalteten Säuglinge in den Fluß warfen. Es ist bekannt, daß Kranke aus dem Dorf weggetragen und in der Grassteppe oder im Busch gepflegt wurden, bis sie genesen waren. Ich hörte von einem Schwarzen aus der Nähe von Stanleyville, der Selbstmord verübte, weil er seine Mutter geschlagen hatte. Eine gleichfalls wohlbekannte Tatsache sind die Reaktionen, die bei gewissen Stämmen die Geburt von Zwillingen hervorruft. Dieses Ereignis wird, wenn nicht als anomal, dann doch wenigstens als außergewöhnlich

betrachtet und verlangt besondere Riten. Im Gebiete von Mwilambwe im Norden von Kamina in Katanga wurde vor zwei Jahren eine Antilope mit fünf Pfoten geschossen. Kein Schwarzer durfte von dem Tier essen, und es wurde unversehrt zur dortigen protestantischen Mission gebracht. Aus solchen Vorfällen erhellt, daß die Schwarzen das Vorhandensein von Seinsinflüssen annehmen, die kein Bewußtsein davon voraussetzen. Jede außergewöhnliche Naturerscheinung, jeder unerhört glückliche oder ausnehmend unglückliche Vorfall, jedes anomale Wesen wird von der Baluba als eine Störung der Natur, als eine anomale Kraft betrachtet. Sie bezeichnen solche Unterbrechung der Naturordnung, solche anomale Kraft mit dem Wort *bya malwa*.

Da nun alle Kräfte miteinander durch Lebensstufen-Ordnung und Lebenseinfluß verbunden sind, bedarf es nur eines Schrittes, um zu dem Schluß zu kommen, daß eine in sich selbst anomale Kraft mit Leichtigkeit, wenn nicht gar mit Notwendigkeit, anomal auf die Kräfte einwirken wird, die mit ihr in Verbindung stehen. Eine Seinsstörung steht, wie jede Kraft, nicht isoliert in der Welt, kann demnach auch störend auf andere Kräfte einwirken. Die Bantu scheinen also in manchen Fällen einen gewissen Automatismus in den Einwirkungen der Lebenskräfte aufeinander anzunehmen, etwa so, wie wir auf dem Gebiete der Mechanik sehen, daß die bestgeordnete Maschine in Unordnung gerät, wenn ein einziges Zahnradchen sich in seiner Stellung verschoben hat.

Was die Bantu für das Pflanzen- und Tierreich annehmen, gilt für sie auch hinsichtlich der Handlungen des *mntu* und der Lebensumstände, in denen er sich bewegt. Nach meiner Auffassung sind sie überzeugt, daß ein Mensch, mag er von der besten Gesinnung erfüllt sein und eine noch so gute Lebensrichtung haben, bisweilen doch schlechten, verderblichen Lebenseinfluß haben kann. Wer kennt die ontologische Ordnung in ihren letzten Einzelheiten? Die allgemeinen Gesetze der ontologischen Kausalität sind jedem *mntu* bekannt, desgleichen die allgemeinen Gesetze der Bantu-Naturwissenschaft, nämlich ge-

wisse allgemeine Kriterien zur Erkenntnis der Arten von Lebenskräften. Aber die Erkenntnis des Konkreten ist das Gebiet der Unsicherheit, der Vermutungen, der Annahmen. Nur Hellseher (Wahrsager) haben außergewöhnliches Wissen, um das Konkrete zu erkennen. Aber wie oft kommt es nicht vor, daß ein Wahrsager ‚daneben haut‘? *Lubuko lutupile* sagen die Baluba, der Versuch des Wahrsagers mißglückte, er schoß daneben, wie auch ein guter Jäger sein Ziel verfehlen kann, selbst, wenn sich das Wild ganz in seiner Nähe befindet. Wenn der Wahrsager daneben trifft, ist dies für den Bantu nicht, wie etwa für uns, Beweis, daß die Wahrsagerei dummes Zeug ist. Für ihn ist dieses Danebenhauen begreiflich. Es folgt aus der Natur der Seinswesen und des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die Bantu nehmen an — und sie sind tief davon überzeugt —, daß ein Mensch durch die eine oder andere Handlung, durch eine bestimmte Seelenverfassung, deren er sich nicht mehr bewußt ist, die verwickelte ontologische Ordnung verletzt haben mag. Eine solche Verletzung führt zu Störungen, und das rächt sich.

(Man denkt hier unwillkürlich an die Juden, die sich als ‚unrein‘ betrachten, wenn sie z. B. über die Stelle gegangen waren, wo ein Mensch begraben lag. Auch bei ihnen folgte das ‚Unrein-Sein‘ selbst aus unbewußt verkehrten Handlungen. Christus hat verschiedene solcher falschen Schlußfolgerungen der allgemein-menschlichen Philosophie der Primitiven bei den Juden bekämpft.)

Nur in dieser philosophischen Überzeugung der Bantu liegt für mich die Erklärung der Tatsache, daß der *muntu* die Beschuldigung, schlechten Lebenseinfluß ausgeübt zu haben, gelassen hinnimmt, obwohl er dennoch in seiner innersten Seele weiß, daß er keine bewußten lebensvernichtenden Absichten gehabt hat. Er muß sich beinahe wie jemand vorkommen, der Autofahren lernt und trotz perfekter theoretischer Kenntnisse und der besten Absichten einen falschen Handgriff tut, mit dem Erfolg, daß der Wagen in Trümmer geht. Jedermann ist fest davon überzeugt, daß die Bantu-Gemeinschaft das Recht hat, sich gegen solch einen schlechten Einfluß zu sichern. Niemand

hat das Recht, lebenszerstörend auf die Gemeinschaft einzuwirken. Das ‚Nicht-Leben‘, die todbringende Kraft, kann kein Recht haben. Sie ist anti-ontologisch.

4. *Gewissen, Verpflichtung, Fehler und Schuld.* — Die Bantu haben ein *Gewissen*. Ihr Gewissen, ihr Bewußtsein, selbst gut oder schlecht zu sein, bzw. das Wissen um den guten oder schlechten Charakter ihrer Taten folgt aus ihrer Seinsauffassung. Alle Bantu haben einen klaren Begriff von der Weltordnung, von der Ordnung der Kräfte, vom Leben und Lebensrang. Sie wissen und sagen ausdrücklich, daß diese Ordnung gottgewollt ist. Und sie sind sich bewußt, daß die Ordnung der Kräfte, der Mechanismus der Lebensinflüsse in Ehrfurcht geachtet werden muß. Sie wissen, daß die Kräfte und ihre Wirkungen immanenten Gesetzen gehorchen, daß man mit den Kräften nicht spielen darf und daß man die Seinsinflüsse nicht nach Willkür reguliert oder gebraucht. Sie kennen den Unterschied zwischen Gebrauch und Mißbrauch. Sie kennen das, was wir eine immanente Gerechtigkeit nennen würden. Das bedeutet nach ihrer Auffassung, daß Natur-schändung sich selbst rächt und Unheil bringt. Nur zu gut ist ihnen bekannt, daß jemand, der die ontologischen Gesetze nicht aufrechterhält, *wa malwa* wird, wie die Baluba sagen, d. h. ein Mensch, an dessen tiefstem Sein Unheil haftet, so daß seine Lebenskraft dadurch wie verdorben wird und auch auf andere verderblich einwirkt.

Dieses tiefe Bewußtsein ist bei den Bantu zugleich ein philosophisches, ein sittliches, ein juridisches Gewissen.

Der Einzelmensch weiß, welche sittlichen und juridischen *Verpflichtungen* er hat. Er weiß, daß er sie achten muß, wenn er lebenskräftig bleiben, in seinem tiefsten Sein wachsen und zum vollen Leben kommen will. Der *muntu* weiß als Clanangehöriger, daß er entsprechend seinem Lebensrang in der Clangemeinschaft normalen guten Einfluß ausüben kann und ausüben muß, um seinen Clan zu erhalten und wachsen zu lassen. Er kennt seine Verpflichtungen gegenüber dem Clan. Aber er kennt auch seine Verpflichtungen gegenüber fremden Clanen. Die Clane mögen in der Wirklichkeit des sozialen Lebens noch

so feindlich einander gegenüberstehen: Dennoch wissen sie und sagen, daß es nicht gestattet ist, Clanfremde ohne Grund zu töten. Auch die Fremden sind Menschen Gottes, auch ihr Leben und ihre Lebenskraft müssen respektiert werden. Die böswillige Verminderung und Austilgung fremden Lebens ist gleichfalls eine Störung der ontologischen Ordnung, eine Störung, die sich leicht an dem Schuldigen rächen kann.

Die Verpflichtungen des *mntu* wachsen, je höher er im Lebensrang steht. Die Ältesten, der Häuptling, der König oder Kaiser haben sich noch um etwas mehr zu sorgen, als um ihre eigene Lebenskraft. Sie, die Häupter ihres Volkes, und alle ihre Untertanen wissen nur zu gut, daß die Handlungen des Ältesten oder des Häuptlings auf die ganze Gemeinschaft zurückwirken. Daher rührt die außergewöhnliche Sorge bei primitiven Völkern, durch mannigfaltige und bis ins einzelste gehende Vorschriften, Lebensregeln und Enthaltungsweisen das geistige Haupt der Gemeinschaft, den Lebensverstärker, gegen Lebensverminderung zu sichern und ihn in ontologischer Unversehrtheit und Lebensstärke zu erhalten.

Die Verpflichtungen der Bantu erfließen aus natürlichen Lebensnotwendigkeiten. *Verfehlung* und *Schuld* sind größer oder kleiner, je nachdem eine Handlung mit größerem oder geringerem bösen Willen das Leben angreift oder vermindert.

In diesem Kapitel wurde klar genug gezeigt, in welchem Maße die Bantu die böswillige Lebensvernichtung oder *buloji*, den aufgetzten oder von außen erregten bösen Willen und den unbewußten schlechten Lebenseinfluß schließlich als Schuld und Verfehlung betrachten. Ein erneutes Eingehen auf diese Fragen ist unnötig.

Kapitel V

LEBENSWIEDERHERSTELLUNG

Bis jetzt sahen wir, wie nach der Auffassung der Bantu die Seinswesen (Kräfte) in sich selbst sind, wie sie untereinander in Verbindung stehen, wie sie geordnet sind, und wie sie ordnungsgemäß oder störend, stärkend oder schwächend aufeinander einwirken können. Wir sahen auch, wie der Mensch, die höhere lebende Kraft notwendigen, normalen, verstärkenden oder anomalen, störenden, lebensvernichtenden Einfluß auf seine Umgebung ausübt. Schließlich sahen wir in der *mntu*-Lehre, wie jeder *mntu* durch Gott, die Naturordnung, die Moral, das menschliche Recht, verpflichtet ist, normalen, verstärkenden Lebenseinfluß auszuüben; wie jedweder *mntu* die Lebenskraft Fremder beobachten muß und wie er keine einzige Lebenskraft antasten oder vermindern darf; dies würde ontologisch, moralisch und juridisch schlecht sein.

Dies alles ist jedoch idealer Lebensablauf, ideale Weltordnung. Es zeigt an, wie alles sein *sollte*. In der Praxis sehen sich die Dinge völlig anders an. Es existiert viel Böses, viel Störung, viel böser Wille und *buloji*.

Will dies nun besagen, daß kein Widerstreit zwischen den für das Leben geschaffenen Lebenskräften und dem vielen wirklich bestehenden Bösen besteht, das nichts anderes als Vernichtung von Leben ist? Ist die Welt praktisch nichts anderes als *buloji*, Vernichtungswille, Unrecht? Besteht denn ungeachtet des vorhandenen Bösen keine praktische Ordnung? Sind Lebensstärke, Ordnung, Recht nur eine Hypothese, vielleicht gar eine Utopie? Ist die ganze Welt, die wirkliche Welt nur Sinnlosigkeit? Wir stehen hier vor dem ewigen Problem des Guten und

Bösen, das vielleicht mehr den zivilisierten Menschen als den Primitiven quält. Recht! Gibt es ein Recht? Gott! Wie kann es einen Gott geben? Könnte er soviel Unrecht und die Greuel-taten unserer Zeit zulassen?

Die Bantu sind noch überzeugt, daß das Leben stärker ist als der Tod, das Recht stärker als das Unrecht, der Wille zum Leben stärker als der Wille zur Lebensvernichtung, am Ende denn doch infolge des Eingreifen Gottes. Gott hat sein Recht (die Fülle des Rechts), und er übt es aus, ungeachtet jener, die es zu verletzen trachten, und auch gegen diese Attentäter auf seine Rechte. Er kann sogar in dieses Leben durch Verhängung von Unheil und Widerwärtigkeiten eingreifen, um seine Rechte einzufordern. In Fabeln und Sprichwörtern finden wir die Auffassungen der Schwarzen oft ausgedrückt. Er sorgte in der ontologischen Kräfteordnung für eine automatische Verteidigungskraft gegen böswilligen Vertilgungswillen. Älteste, sowohl verstorbene als noch lebende, erhalten zur Verteidigung von Lebenskraft und Lebensordnung seitens Gottes fürchterliche Waffen: Verfluchung und Entziehung ‚bevaternen‘ Lebenseinflusses (d. h. eines in väterlichem Verantwortungsbewußtsein gegebenen väterlichen Lebenseinflusses).

Jeder Mensch erhält mit seiner Lebenskraft das Recht auf sein Leben und die Mittel, sein Recht zu fordern und notfalls wiederherzustellen. Gott gab keine innerlich wertlose Lebenskraft, sondern eine solche, die stark ist in ihrem Wesen und tötendem bösem Willen Widerstand leisten kann. Selbst gute *manga*, die verstärkenden, beschützenden Naturkräfte (die magischen Mittel) haben stets virtuell die Kraft, nachteiligen Einfluß auf jene auszuüben, die sie nicht gebrauchen, wie es sich gehört, oder gegen jene, die sich mit schlechten Absichten an ihren Besitzer oder Benutzer wenden. Die Bantu sind davon überzeugt, daß nicht allein eine ideale, hypothetische Ordnung und ein entsprechendes Recht bestehen, sondern daß auch, trotz vielem Bösen, eine praktische Ordnung, eine wirkliche Lebenskraft existiert, die in sich selbst die Mittel zur Wiederherstellung der gestörten Lebens- und Rechtsordnung findet. Die Lebenskraft

ist gegen Lebensvertilgung praktisch gewappnet, und das Recht hat Waffen gegen Unrecht.

Um gut zu verstehen, worin nach Auffassung der Bantu der Kampf des Guten gegen das Böse, des Lebens gegen den Tod, des Rechtes gegen das Unrecht besteht, müssen wir fragen: worin Recht und Unrecht bestehen; welches Böse und welches Unrecht Wiedergutmachung verlangen; wie das Böse und das Unrecht wiedergutmacht werden können.

Worin bestehen in erster Linie Recht und Unrecht?

Wir müssen auf diese Frage noch einmal zurückkommen, damit es uns klar wird, *was* der Bantu vor allem wiederhergestellt wissen will, wenn Böses oder Unrecht geschah.

Es wurde hinlänglich klargestellt, worin das Böse bzw. das Unrecht gegenüber Gott und gegenüber den Naturkräften oder der Naturordnung (dem Ausdruck göttlichen Willens) besteht. Gegenüber den in der Geburtenordnung Höherstehenden besteht das Recht oder das Unrecht darin, daß man ihren Lebensrang vermindert oder zunichte macht, indem man unbefugterweise Alleinrecht für sich in Anspruch nimmt, selbstherrlich über Boden oder Claneigentum verfügt, eigenmächtig mit Fremden Vereinbarungen abschließt, bei Fremden sein Recht einzufordern unternimmt. Gegenüber Außenstehenden gleichen Rechtes ist Unrecht nicht an erster Stelle ‚ein Unrecht‘, vielmehr — wie die böse Tat gegenüber Gott, der Rangordnung der Naturkräfte und der Lebensrang-Ordnung des Clan — vor allem Lebensverminderung, ontologisches Übel, Seinsstörung, und erst in zweiter Linie und eben deshalb ‚Unrecht‘. Mehr als einmal legten wir dar, daß das Leben des *muntu* nicht auf seine eigene Person beschränkt ist, sondern sich auf alles erstreckt, was mit seiner Lebenskraft in Seinsbeziehung steht: die Vorfäter als voranstehend im Rang der Vaterkraft vermittelnden Wesen, die Kinder, Grund und Boden, Besitzungen, Haustiere und alle beweglichen Güter als durch ihn beeinflusste Lebensabhängigkeiten.

Wie alles Gute, das man jemanden tut, wie jede Hilfe und jeder Beistand in erster Linie als ein Gut, eine Hilfe für das Leben, als eine Lebensverstärkung und Lebensrettung betrachtet werden und ihren Wert aus dem Wert des verstärkten Lebens herleiten, so ist auch alles Unrecht, mag es noch so klein sein oder sich auf materielle Güter beziehen, an erster Stelle ein Attentat auf das ‚Leben‘ selbst. Jedes Unrecht ist in erster Linie eine Schwämmerung von Lebenskraft und leitet seine Bösartigkeit von dem großen Wert des menschlichen Lebens, der Gabe Gottes her. In diesem Sinne ist jedes Unrecht, jedes Antasten eines Menschenlebens ein unendlich Böses, ein Unrecht, so groß, wie das Leben selbst groß ist, und in jedem Fall viel größer als wirtschaftlicher oder finanziell in die Waagschale fallender materieller Schaden. Nie wird der materielle Schaden die Norm für die Wiedergutmachung oder Vergeltung ein, vielmehr der Umfang, der Grad der Lebensverletzung.

Welches Böse oder Unrecht muß wiedergutmacht werden?

Da in den Augen der Bantu das schlimmste Übel, das wahre Übel bei allem Unrecht im Anschlag auf die Lebenskraft besteht, müßte es Verwunderung erregen, wenn die erste Sorge der Bantu, ihr erster Zweck bei Forderung einer Genugtuung die Durchführung des Grundsatzes ‚Auge um Auge‘, die restlose Rückgabe des Geraubten, die haargenaue Abschätzung des Schadensersatzes sein sollte. Ist es denkbar, daß sie eine Tarifliste der Entschädigungen aufgestellt hätten, die als Maßstab der Schadenvergütung nicht den Menschen nähme, der doch nach ihrer Ansicht der Mittelpunkt der ganzen Welt ist? Kann man sich vorstellen, daß sie das Böse mit Dingen messen, die außerhalb des Menschen liegen, und daß sie das in ihren Augen Wichtigste vernachlässigen, die Wiederherstellung der ontologischen Ordnung der angegriffenen Lebenskraft? Natürlich nicht! Auch die materiellen Entschädigungen werden von diesem Standpunkt aus betrachtet und nur als ein Teil der Lebens-

wiederherstellung oder sogar als eine Art von Lebenswiederaufrichtung aufgefaßt.

Man kann und muß das Gewohnheitsrecht der Clanvölker nach dessen eigenen Normen studieren. Nur auf diese Weise kann man durch Vergleichen und durch Herauslösung des Gemeinschaftlichen das allgemeine Gerüst von Clanrecht oder primitivem Recht bestimmen und zu einem System ordnen. Dieses System wird dann als ein geschlossenes Ganzes, als ein wohlgeordneter Gedankenbau vor uns stehen. Aber den Sinn dieses Gewohnheitsrechtes, seinen Geist, seine bindenden Grundsätze und seine tiefste Rechtsgrundlage findet man nur in der Philosophie, im Naturrecht und der Ontologie der Primitiven. E. Possoz hat in seinem Werk „Elements de droit coutumier nègre“ diese Wahrheit gut erkannt: ein Jurist kann das Recht der Primitiven systematisieren, aber allein die Philosophie der Primitiven bietet den Schlüssel zu seinem Verständnis. Primitives Recht ist Menschenrecht, kein Sachenrecht. Es ist das Recht der Lebenskraft, des Lebens, nicht Güter- oder Besitzrecht.

Nur die Philosophie der Lebenskräfte kann uns die Vernunftgemäßheit — vom Bantu-Standpunkt aus gesehen — gewisser Rechtsregeln des Gewohnheitsrechtes zum Verständnis bringen, die sonst für unsere ökonomisch-materiell orientierte Geisteshaltung unverständlich bleiben würden. Hierzu einige Erläuterungen. Wenn ein Muluba einem Mann, der zu einem anderen Clan gehört, aus der Not helfen will und ihm deshalb 30 bis 40 Francs leiht, damit er seine Staatssteuer bezahlen oder sich von einer Gefängnisstrafe loskaufen kann, weiß dieser Muluba, und mit ihm jeder andere Schwarze, daß er den Mann ‚gerettet, erlöst‘ hat. Er denkt hier nicht im geringsten an einen Vorschuß oder ein Darlehen. Besser gesagt, es handelt sich wohl um ein Darlehen. Aber der Sinn dieses Darlehens ist *kukula*, wie die Bantu sagen, ‚retten, erlösen‘, einen Menschen retten und erlösen. Ich habe beständig bei den Baluba erlebt, daß für die ‚Rettung‘ eines ‚Menschen‘ — wir würden sagen: für ein Darlehen von so- und soviel Francs — ein Gewehr, eine teure Perlenkette (*lukanga lwa nsamba*) oder eine zehnfache Summe zurück-

gefordert und gegeben wird. Kommt die Sache vor die Richter, so lautet die Entscheidung: Erkenne an, daß er dein Retter ist! Wie oft habe ich sehr rechtlich gesinnte Richter, kluge und ältere Männer, über diese Dinge befragt, und wie oft habe ich mich abgemüht, zu beweisen, daß solche Praktiken niederträchtige Gaunerei und Gelderpressung seien. Die ruhige Antwort der Bantu-Weisen lautete unveränderlich: Hat er ihn nicht gerettet? Das kommt sehr oft bei uns vor. Und sie führten Fälle an, wo sie selbst bezahlen mußten. Im Februar 1945 erzählte mir der Dorfvorsteher von Kapundwe folgende Geschichte: Ein Freund von ihm aus dem Nachbardorf Busangu hatte ihm ein junges Schaf anvertraut. Eines Tages nun überraschte man den Hund von Kapundwe dabei, wie er das Schäflein verspeiste. Aller Wahrscheinlichkeit nach war das Tier von selbst gestorben, also nicht vom Hund totgebissen worden. Es laufen so viele Schafe im Dorf herum, und noch nie sah man, daß der Hund ein Schaf totbiß. Auf jeden Fall hatte niemand gesehen, daß der Hund das Schaf packte. Und doch gab Kapundwe seinem Freund zum Ersatz ein Schaf, dann noch eines, schließlich ein drittes, und zum guten Schluß noch hundert Franc. Es ist nur zu natürlich, daß Kapundwe dies alles sehr verdrießlich fand und es ist vielleicht nicht so verwunderlich, daß der Mann aus Busangu ziemlich anspruchsvoll im Fordern war. Es wundert uns nur, daß Kapundwe, wenn auch mit saurer Miene, bezahlte, dazu noch, ohne daß man den Richter in Anspruch genommen hatte. Das Schaf war bei Kapundwe, lebte also unter dessen Lebenseinfluß. Alles, was diesem Schaf zustößt, sei es Gutes oder Schlechtes, kann — nach Auffassung der Bantu — nur dem bewußten oder unbewußten Lebenseinfluß von Kapundwe zugeschrieben werden. Der Mann aus Busangu sagte — man hört solche Ausdrucksweisen des öfteren bei Rechtsstreitigkeiten —: *binsana*, der Verlust meines Schafes ‚schmerzt‘ mich, bereitet mir Leid, und nur mit 3 Schafen und 100 Francs kann ich meinen Schmerz loswerden und vergessen, kann ich mich wieder als lebenden, frohen Menschen fühlen. Neben wirtschaftlichem Schaden, ja mehr als ein solcher, zählt bei den Baluba der

Schmerz, *bisanso*, die innere Verletzung des Menschen. Die Lebensverwunderung muß wiedergutmacht werden. Es gilt, den verletzten Menschen in seiner Lebensruhe, seiner Lebensfreude, seiner Unversehrtheit, seinem vollen Leben wiederherzustellen. Lebenswiederherstellung ist auch der Sinn der materiellen Entschädigungen.

Welche Aufgaben haben denn nun die Richter? Etwa die der Abmessung und richtigen Bestimmung der Schuld und Festsetzung der Geldbuße? Die Richter stellen entsprechend dem alten Gewohnheitsrecht nur fest, wer ‚weiß‘ und wer ‚schwarz‘ ist, wer stark dasteht und wer schwach ist oder fällt. Bei den Parteien kommt es vor allem darauf an, als ‚weiß‘ erklärt und mit weißer Farberde (*mpemba*), an deren Stelle zur Not auch weiße Asche aufgetragen werden kann, bestrichen zu werden. So soll sichtbar werden, daß man innerlich ‚weiß‘ ist, also frei von schlechtem Lebenseinfluß, frei von Vernichtungswillen. Der Schuldige wird für ‚schwarz‘, ontologisch faul, innerlich schlecht erklärt, weil er es auf das ‚Leben‘ seines Mitmenschen abgesehen hatte. Mit der Weiß- und Schwarzklärung ist der Rechtspruch gefällt. Der ‚Weiße‘ oder Starke wird nun die Wiederherstellung seiner Lebensganzheit fordern: materielle wirtschaftliche Vergütung, Zurückerstattung usw. Das alles geht dann in Ordnung und kann in einer geordneten Gesellschaft unter Aufsicht der Verantwortlichen stattfinden. Aber die Festsetzung dessen, was gegeben oder bezahlt werden muß, ist keine eigentliche Rechtsprechung mehr. Der in seiner Lebenskraft geminderte, verletzte Mensch sagt selbst, wie die Ganzheit seines Lebens wiederhergestellt werden kann, und sehr oft werden die Richter die vom Starken gestellten Forderungen bekräftigen.

Andere konkrete Anwendungen oder Erläuterungen der Grundsätze werden folgen. An dieser Stelle soll nur gezeigt werden, daß Rechtswiederherstellung nach Auffassung der Schwarzen an erster Stelle Lebenswiederherstellung ist. Das Böse und das Unrecht sind nur deshalb böse und unrecht, weil sie die Lebenskraft antasten.

Wie werden Böses und Unrecht wiedergutmacht?

Die Vergehen gegenüber den höheren Lebenskräften (Gott, den Stammeltern, den verstorbenen und lebenden Älteren) können nicht als Antastung oder Verminderung stärkerer Kräfte betrachtet werden. Nach der Seinsauffassung der Bantu ist es metaphysisch unmöglich, daß an Kraft schwächeres Leben kraftstärkendes Leben mindern kann.

Aber das schwächere Leben kann höheres Leben verkennen und gering achten. Der Nachgeborene kann sich gegen einen früher Geborenen erheben. Der Mutwillige, der dies wagt, tut, als ob er das höhere Leben antasten oder mindern wollte, als ob er sich an den Platz stellen wollte, den sein Vorgeborener in der Lebensordnung einnimmt. Sein Verhalten, das dem höheren Lebensrang Gottes, der Stammväter, der Ahnen bzw. lebender Ahnen oder ‚Väter‘ nicht Rechnung trägt, kommt praktisch auf eine bewußte Leugnung höheren Lebensranges hinaus. Solches Verhalten kann zwar die höhere Lebenskraft nicht mindern, ist aber nicht nur, in unserem Sinne gesprochen, Hochmut, Mangel an Ehrerbietung, Beleidigung, Unrecht, vielmehr nach Auffassung der Bantu auch und vor allem ontologische Störung, Schändung der Lebensordnung. Die Wiedergutmacht solch böser Tat wird denn auch nicht als eigentliche Wiederherstellung des Lebens, als Wiederherstellung verminderter Lebenskraft betrachtet, vielmehr als Anerkennung des Lebensranges und Lebensrechtes, und die Wiedergutmacht geschieht durch Versöhnungsoffer und ontologische Reinigungen des Dorfes und seiner Bewohner, die man unkorrekt als ‚magische‘ oder ‚rituelle‘ Reinigungen bezeichnet hat. Die Baluba sprechen von *koyija kibundi*, einem ‚Waschen‘ des Dorfes.

Wenn das ganze Dorf durch ansteckende Krankheiten heimgesucht wird, wenn die anderen Menschen einer nach dem anderen sterben, dann spricht man nicht mehr von *lubuko* (Wahrsagerei), von *manga* (magischen Kraftmitteln), von *kulowa* (Anzauberung bösen Schicksals). Man sagt dann vielmehr, daß

die höheren Kräfte (Gott, die Stammeltern, die Toten im allgemeinen, d. h. die ganze Ahnenwelt) durcheinandergebracht sind. Die Baluba würden es sich etwas kosten lassen, wenn der Pater bereit wäre, in solchem Falle das Dorf mit seinem starken Weihwasser zu ‚waschen‘. Denn sie sind sich bewußt, daß ihre Gemeinschaft vor dem Aussterben steht: solches Unheil muß von höherer Hand kommen.

Böses Tun gegenüber Höheren ist also eigentlich eine Störung und Minderung eigener Lebenskraft, und die Wiedergutmacht dieses Bösen ist eine Wiederherstellung eigener Lebenskraft in ontologischer Reinheit und Ordnung.

Hier ist der Ort, um ein Wort über die Stellung zu sagen, in denen sich die Bantu gegenüber den höheren oder vor ihnen geborenen Kräften aus der unsichtbaren Welt (Gott, den Stammväter und Ahnen) fühlen, sowie über die Rechtslage des lebenden *muntu* gegenüber seiner ansteigenden Lebenslinie mit Einschluß Gottes. Ich glaube nicht, daß sich die Bantu gegenüber einer erstgeborenen Kraft als Rechtspartner gegenüber Rechtspartnern betrachten. Ihre Beziehungen zu höherem Leben, zu erstgeborenen Kräften, ihr sogenannter Gottes- oder Ahnenkult hat meiner Meinung nach überhaupt keinen auf beiderseitigen Rechten beruhenden Vertragscharakter. Gott ist der Spender des Lebens. Das Leben ist eine freie Gabe. Der Spender kann nicht gegenüber dem Beschenkten verpflichtet sein. Die Juden waren sich eines Vertrages zwischen Jehova und dem Judentum bewußt. Die Christen sprechen unter Berufung auf die Offenbarung von einem „Neuen Bund“ (Testamentum) zwischen Gott und der Menschheit. Die Bantu aber wissen nichts von einem Kontrakt oder Bund zwischen ihnen und Gott bzw. zwischen ihnen und den Voreltern. Ihre wirklichen Beziehungen zu Gott und den Voreltern zeigen auch nicht etwas, was einem Vertragscharakter ähnlich sein könnte. Zahlreiche Bantu-Sprichwörter besagen, bzw. bringen in Erinnerung, daß Gott seine Gaben und auch die Widerwärtigkeiten ausschließlich nach eigenem Gutdünken austeilt. Sie sagen, daß dem *muntu* nichts anderes übrigbleibt, als sich damit abzufinden, daß man

mit Gott keinen Rechtshandel beginnen kann. So hören wir die Baluba oft in ihren Sprichwörtern wiederholen: *Vidyé kamonwa meso; unga naimuka kyaswa*. Gott können wir nicht mit unseren Augen sehen. Wäre er ein sichtbares (gewöhnliches) Wesen, dann würde ich von ihm Rechenschaft fordern über alles, was mir auf der Seele liegt (hinsichtlich Krankheit oder Tod). Wenn man die Schwarzen fragt: Macht ihr es nicht bisweilen euren Stammvätern und Ahnen zum Vorwurf, daß sie euch nicht gut beschützen?, antworten sie: Wie sollten wir ihnen Vorwürfe machen, sie beschimpfen oder es unterlassen können, sie zu verehren? Sind sie nicht die Großen, die bereits lebten, als wir geboren wurden? Waren sie nicht vor uns da? Vor allem die Stammväter stehen soviel Stufen oder Generationen vor den Lebenden. Sie sind so nahe bei Gott selbst, daß viele Bantu den Stifter ihres Stammes fast mit Gott identifizieren. Stellen sie nicht das letzte menschliche Glied in der Lebenskette zwischen dem Stamm und Gott, die ersten Vertreter und Bevollmächtigten Gottes gegenüber allen nachfolgenden Geschlechtern dar? Der oberste unmittelbare Überträger des Lebenseinflusses einer höheren Macht wird seitens der Baluba als die Verpersönlichung der höheren Macht betrachtet und oft mit Namen genannt.

Man glaube nur nicht, daß die Bantu die Stammväter mit Gott in-eins-setzten. Einen offiziellen Abgesandten des Chefs (Häuptlings) empfängt man auch wie den Chef selbst. Er ist bei Abwesenheit des Chefs gleichsam sein Bildnis, die sichtbare Erscheinung seines Herrn, und sein Wort ist kein anderes, als das Wort dessen, der ihn sandte. So nannten die Schwarzen mich *Syakapanga* (ein Name für Gott). War ich nicht vor den Menschen Vertreter Gottes?

Man könnte sich vorstellen, daß die Kinder oder Nachgeborenen gegenüber ihren Eltern und Ahnen wenigstens das Recht auf eigene Lebenserhaltung und Lebensverstärkung haben. Aber nach der Auffassung der Bantu haben die Kinder keine von ihren Eltern unabhängige Existenz. Sie haben auch keine Kraft außerhalb der Verbindung mit ihren Eltern und von sich aus keine Rechte. Wenn Ahnen oder Erstgeborene die Pflicht der Lebens-

verstärkung haben, so ist diese Pflicht eine ontologische Pflicht gegenüber dem Leben des Clans. Eine Pflicht, die sie in der ontologischen Kräfteordnung mehr von oben bindet, wenn sie sich auch freilich mit ihren eigenen Lebensnotwendigkeiten und den vitalen Interessen der eigenen Lebenserhaltung trifft. Der Erstgeborene ist es, der sich in einer zahlreichen Nachkommenschaft selbst verstärkt und seinem Leben Fortdauer sichert. Sie können also den Untergang der Nachkommenschaft nicht wünschen. Ihr Einfluß auf die Nachfahren kann nicht schlecht sein. Sie können also von der Nachkommenschaft nie verdächtigt werden, lebensvertilgenden Einfluß auszuüben. Die Vorfahren werden deshalb gleichsam als heilig gesprochen betrachtet. Nur die lebenden Erstgeborenen, die Clanältesten können durch ihre älteren Mitglieder des Clans, die ihnen ‚beinahe‘ im Lebensrang gleichstehen, zurechtgewiesen, gemahnt werden und Ratschläge empfangen, wenn sie durch ihr Verhalten die Lebenskraft des Clans zu unterwühlen drohen. Es kommt nicht vor, daß ein Kind einen Vertrag mit seinem Vater schließt, noch viel weniger, daß ein Lebender eine solche Bindung gegenüber den Stammesältesten eingeht. Zwischen ihm und den Ältesten besteht hinsichtlich des Lebensranges ein zu großer Unterschied. Es kann auch deshalb hier nie von einem Vertragsschluß oder Vertragsbruch die Rede sein, weil dies ja einer Unabhängigkeitserklärung gleichkäme. Hieße das nicht sein eigenes Todesurteil aussprechen? Die Lebenskraft erfließt aus dem engen Anschluß an die Vorfahren und die Erstgeborenen, und die etwaigen Fehler der Nachkommenschaft können nur gutgemacht werden (und sie müssen gutgemacht werden, um Unheil vorzubeugen) durch reuevolle Sühneopfer und durch die erneute Anerkennung des höheren Lebensranges der Ahnen.

In dem soeben angegebenen Sinne kann der Ältere — ich spreche hier nur von den lebenden Älteren — den nach ihm Geborenen Böses tun. Er kann ihnen seinen Vatoreinfluß entziehen und sie so in einen herabgeminderten, geschwächten Lebenszustand versetzen, er kann sie verfluchen und verwünschen. Dies alles führt zur Minderung von Lebenskraft, was hinwieder-

um fremdem, lebensvernichtendem Einfluß Gelegenheit gibt, gleichfalls auf die geschwächte Nachkommenschaft einzuwirken. Ist solche Kraftverminderung auch kein Vertragsbruch, keine Verletzung von Rechten, die die Kinder außerhalb der Beziehung zum Erstgeborenen und unabhängig von ihm haben, so bleibt sie doch eine Sünde gegen die Natur, Sünde gegen das Leben. So handeln, heißt für den Erstgeborenen gegen Gottes Willen handeln. Es ist eine Sünde gegen sein eigenes Leben, das auch das Leben seiner Nachkommen umfaßt, eine Sünde gegen die Clangemeinschaft und deren Ahnen, aus deren Kraft heraus und durch deren Vermittlung er Lebensverstärker des nachfolgenden Geschlechtes ist und sein soll. Eine solche Verfehlung kann nur dadurch wiedergutmacht werden, daß der Betreffende sich wieder in die rechte Lebensordnung gegenüber den Nachfahren zurückversetzt.

Es gibt ein ‚Verwünschen und Verfluchen‘, bei den Baluba *kufinga* genannt, aber auch eine Wiedergutmachung, eine Widerrufung der Verwünschung, was bei den Baluba mit *kufingulula* bezeichnet wird. Es gibt Sünden gegen die Lebenseinheit Verheirateter, Sünden, die, wie etwa außereheliche Beziehungen, von der Mutter schlechten Einfluß auf ihr der Geburt entgegengehendes Kind ausgehen lassen, aber es gibt auch eine Wiederherstellung des guten Einflusses durch die *confessio parturientis*, das Bekenntnis ihrer Verfehlungen. Es gibt einen Widerstand des Vaters gegen seinen Jungen, der von Hause weggehen will, um bei den Weißen in die Lehre zu gehen oder bei ihnen zu arbeiten. Besteht dieser Junge aber auf seinem Vorhaben, gibt es auch eine Zurücknahme des Verbots, oder besser gesagt eine Zustimmung, die mit einer Art von ‚Segen‘ gegeben wird. Dieser Segen (*kupela mata*) besteht im Auswerfen von Speichel oder in der Mitgabe von etwas Speichel in einem Blatt. Es soll dies ein Zeichen sein, daß der Junge nicht mit dem Fluch und gegen den unheilbringenden Willen des Vaters weggeht. Ein Mann kann seine Frau beschuldigen, durch ihren schlechten Lebenseinfluß schuld an der Krankheit ihres Kindes zu sein und er kann sie auffordern, laut und vernehmlich zu wehklagen,

damit so der möglicherweise vorhandene schlechte Einfluß von ihr weiche oder damit sie den Beweis liefert, daß sie frei von diesem Einfluß ist.

Die Wiedergutmachung des Bösen, das in der Lebensminderung der Nachfahren besteht, ist die Wiederherstellung des guten ‚bevaternden‘ Einflusses. Sie wird immer durch äußere Zeichen sichtbar gemacht und bewiesen.

Die Vergehen gegenüber Gleichen

Bei den Bantu besteht ein klarer, wesenhafter Unterschied zwischen den Voreltern und den vielen Verstorbenen, vor allem denen aus jüngerer Vergangenheit. Letztere gehören eigentlich nicht direkt zur aufsteigenden Abstammungs- oder Vaterlinie, zu der Hierarchie, über die der Lebenseinfluß der Väter zur lebenden Nachkommenschaft herabsteigt. Die Stifter der Clane, die Stammväter, stehen in der Hierarchie der Lebensstufen so hoch über den lebenden Bantu und so nahe beim Schöpfer, daß sie sogar nicht mehr *bafu*, Tote oder Verstorbene, sondern bei den Baluba *ba-vidye* oder vergeistigte Wesen genannt werden. Sie stellen — wenigstens für die eigenen Nachkommen — gleichsam eine geschaffene Personifikation Gottes dar. Sind sie doch die ersten Lebensverstärker unter und nach Gott selbst und für jeden Clan die Personifikation des Schöpfers.

Es besteht auch ein ausgesprochener Unterschied zwischen den *ba-tata* oder *ba-nko mbo*, der ansteigenden Reihe der Clanväter, die bis zum Clanstifter hinaufsteigt, und den *bafu*, den gewöhnlichen verstorbenen Gliedern des Clans, die nie Clanvater waren und demnach auch als Verstorbene es nicht sind.

Wie wir schon früher hinsichtlich der ontologischen oder Seinsbeziehungen und der Rechtsverhältnisse zwischen den Stammesältesten oder Vorvätern und der lebenden Clangemeinschaft feststellten, stehen die Lebenden gleichsam als neugeborene unmündige Kinder ihren Stammeltern gegenüber, die der Ursprung von Leben, Weisheit und Recht sind. Diese Lebensstufen stehen

rangmäßig weiter auseinander als die eines Säuglings und eines alten, weisen, noch lebenden Mannes. Stammeltern und Ahnen rangieren vor dem Clan als Clan und vor jedem Clanglied als Clanglied. Von ihnen kommt die Lebenskraft für den ganzen Clan. Auch die Beziehung der Lebenden zu ihren Vorf Vätern und Clantiftern sind wesentlich clanischer Natur, sie sind gemeinschaftsgebunden und hierarchisch. Die Verehrung, die Aussprechung von Bitten, die Darbietung von ‚Opfern‘ und Gaben an die Clanältesten ist Sache aller Clanglieder, geschieht aber durch die Mittelperson des lebenden Ältesten oder Clantvaters.

Hier kann von einem Vertrag oder einem Bund, wie er nur zwischen Rechtspersonen und Gleichberechtigten möglich ist, keine Rede sein. Hier gibt es nur eines: in Verpflichtung treu anhängen, ehrerbietig bitten, oder wehklagen (*kutompola*), seine Not klagen, in Lebensverbindung bleiben. Man darf also niemals schimpfen oder Beleidigungen ausstoßen, man darf nie Vorwürfe machen oder tadeln, man darf nie die Ahnen von sich stoßen, nie mit Abbruch der Beziehungen oder des Vertrages drohen. Das würde für den Lebenden nichts anderes als den Tod bedeuten. Bei allgemeinem Unglück ist keine Rede von Pflichtverletzung oder Verfehlung der Stammeltern, vielmehr einzig und allein von reumütig erneuerter Lebensanhänglichkeit, um dadurch wieder den guten Lebenseinfluß der Vorfäter zu erlangen.

Das Verhalten gegenüber den gewöhnlichen *bafu* oder Toten zeigt ein ganz anderes Bild. Viele Verstorbene aus früheren Zeiten sind vergessen, sind für immer ‚weggegangen‘. Die gewöhnlichen Verstorbene aus jüngerer Zeit kennt man noch, manche von ihnen hat man noch lebend gekannt. Sie werden mehr oder weniger als Gleichgestellte, als gewöhnliche verstorbene Clan- oder Familienmitglieder betrachtet. Zwischen den Toten und den noch Lebenden sind die Beziehungen bald clanischer, bald individueller, bald naturrechtlicher Natur, bald haben sie den Charakter freier Bindungen. Diese Beziehungen, die natürlich — immer im Sinne der Bantu-Ontologie — Einwirkungen

von Lebensinflüssen darstellen, können jedoch sowohl von seiten der gewöhnlichen Verstorbenen als auch der Lebenden geordnet oder störend, gut oder schlecht, dem Recht entsprechend oder ihm widersprechend sein. Die Wiederherstellung des Lebens wird dann bei clanischen Beziehungen ein erneutes formelles Bekenntnis der Lebensabhängigkeit sein; bei ausschließlich individuellen Beziehungen stellt man sein Lebensrecht durch Abbruch von Beziehungen wieder her.

Wir geben ein paar Beispiele: Einige Zeit nach dem Tode eines *muntu* werden sich die Lebenden darüber klar, ob sie es mit einem guten oder einem bösen Toten zu tun haben. Der Wahrsager stellt fest, ob eine Krankheit oder ein Unglück, die kurz nach dem Sterbefall eingetreten sind, dem Lebenseinfluß des Verstorbenen zugeschrieben werden müssen. Ein Toter, der das Leben von Angehörigen des Clans angreift oder das Leben Fremder vermindert oder auslöscht und dadurch die rechtliche Stellung seines Clans schwächt, der in bleibender Lebenssolidarität für ihn verantwortlich war und bleibt, wird bei den Baluba ein *mufu wa kuzwa*, ein schlechter Toter, ein grollender Toter, ein bösartiger Toter (*wa nsikani*) genannt. Die für diesen Toten verantwortlichen Menschen werden dann, wenn nötig, die bei Trauerfeierlichkeiten oder bei der Totenbetreuung oder Totenverehrung möglicherweise unterlaufenen Nachlässigkeiten und Fehler wiedergutmachen. Ist aber der Verstoß wieder in Ordnung gebracht oder kann dem Lebenden offensichtlich kein Fehler zur Last gelegt werden, wird, falls der schlechte Einfluß nicht aufhört, die Schuld auf den Toten geschoben. Der Tote hat kein Recht, den Clan direkt oder indirekt zu schwächen. Hier hat man dann mit einem Fall von *buloji* seitens eines Toten zu tun. Die Wiederherstellung des Lebens, die Wiedergutmachung des Bösen kann nur in dem Kampf der lebenden Clanmitglieder gegen das verdorbene Clanmitglied bestehen. Das Leben verteidigt sich gegen die Kräfte der Lebensvernichtung. Man macht dem Toten Vorwürfe und beschimpft ihn, man trachtet danach, ihn wegzujagen, im äußersten Falle unter Anwendung von *manga* oder ‚Naturkräften‘. Hilft auch das noch nicht, so ruft man den

manga-Mann zu Hilfe, um dem Toten seine letzte Kraft zu nehmen, sie lahmzulegen, damit er keine Beziehungen zu den Lebenden mehr aufnehmen, ja sogar nicht mehr ‚wiedergeboren‘ werden kann. Das stellt dann die äußerste Form der Lebensschwächung dar. Die Leiche wird ausgegraben und verbrannt, die Asche verstreut. Die Baluba sagen dann von dem Toten, daß er zum Ort von *kalunga ka musono* oder *kalunga ka masika* vertrieben ist, dem Ort des Unheils, von dem niemand zurückkehrt und von wo man keinen Lebenseinfluß mehr ausüben kann. Der Tote ist dann gänzlich ‚tot‘, gänzlich geschieden von den Lebenden.

Hier stehen wir vor der Lebenswiederherstellung, dem Sieg des geordneten Lebens, des im Besitz des Rechtes befindlichen Lebens über das verdorbene, störende und zerstörende Leben. Es ist dies die Reinigung des Clans im ontologischen Sinne.

Geben wir noch ein Beispiel für clanische Beziehungen: Ein gewöhnlicher Verstorbener kann einer Frau folgen (im Kiluba *kulonda*), um in ihrer Leibesfrucht wiedergeboren zu werden und damit seinen Namen im Clan neu aufleben zu lassen. Dies ist guter Einfluß, Clanverstärkung, der nicht in Wirksamkeit tritt ohne oder außerhalb des Lebenseinflusses der *ba-tata* oder Vorfäter, von denen der gewöhnliche Verstorbene ja auch seinen Namen hatte. Dieser Einfluß darf nicht abgelehnt werden und wird es auch nicht. Es wäre Unrecht seitens der Lebenden, wenn sie dem zu erwartenden Kind nicht den Namen des der Frau ‚folgenden‘ oder ‚wiederkehrenden‘ Verstörbenen geben wollten und das Kind damit außerhalb des Lebenseinflusses seines Beschirmers und Lebensverstärkers, ja außerhalb der Clangemeinschaft geboren werden ließen.

Aber es gibt auch Tote, die jemanden in mehr persönlichen Angelegenheiten folgen können, z. B. bei der Jagd. Dies ‚Folgen‘ wird sichtbar durch einen ungewöhnlichen Vorfall, eine Krankheit, einen Traum, ein Vorzeichen usw. Von einem solchen Ereignis kann nur der Seher (Wahrsager) mit Sicherheit sagen, daß es eine Kundgabe dieses oder eines Toten oder Geistes ist. So sprechen die Baluba von Jagdgeistern (*bakisi ba*

luvula.) die dem Winde gleichen, keinen Leib haben, nie Mensch gewesen sind, keinen Menschnamen tragen und auch nicht unter den Menschen ‚geboren‘ sind. Sie ‚folgen‘, damit ein Jäger mit ihnen jage, sie ehre und ihnen Opfer bringe. Er wird dann ihren Schutz genießen, Glück bei der Jagd und ein ‚starkes‘ Gewehr haben. Der Jäger ist davon natürlich begeistert und errichtet seinem Geist ein Gebets- und Opferplätzchen. Er ruft diesen Toten oder Geist mit Worten wie ‚mein‘ Toter, ‚mein‘ Geist, hilf mir!‘ an. Wenn ihn aber der Tote oder Geist nicht tatkräftig beschirmt, ruft sein Verehrer aus: Was! Du folgst mir, damit ich mit dir jage und dir Opfer gebe. Ich tue alles was an mir liegt, du aber vernachlässigst deine Pflicht. Ich tue für dich auch nichts mehr. Und er verläßt seinen Betplatz oder stößt mit den Füßen das Toten- oder Geisterhäuschen um. Offensichtlich haben wir es in einem solchen Fall mit individuellen und vertraglichen Abmachungen zu tun, bei denen beide Teile Rechte und Pflichten haben. Das Unrecht wird hier durch Vertragsbruch und Vorwürfe wiedergutmacht. Der Lauf der Dinge bei den Baluba wie bei vielen anderen Bantu-Völkern und wahrscheinlich allen primitiven Völkern war der folgende: Die Entwicklung ihrer einfachen und schlichten Philosophie führte infolge falscher Schlußfolgerungen aus dem Prinzip des Seinseinflusses und der Seinsstärkung zu immer verwickelteren Anwendungen, die das einfache Gemeinschaftsleben der Clanordnung und die Ahnenverehrung im Clan überwuchsen und erstickten. An deren Stelle traten hundertfältige individuelle ‚magische‘ Praktiken oder Praktiken der Lebensverstärkung außerhalb der Clanhierarchie und losgelöst von ihr. Wir stehen nun bei vielen Bantu-Völkern vor mißbräuchlichen Abweichungen vom ursprünglichen Begriff der Lebensverstärkung und der Lebenseinflüsse. Durch das Studium dessen, was heute tatsächlich am meisten besteht, sind wahrscheinlich manche Ethnologen zu der Auffassung gekommen, daß die Totenverehrung bei den Bantu Vertragscharakter habe. Mir scheint, daß man der Wahrheit näher kommt, wenn man sagt, daß im Laufe der Entwicklung oder der ‚Entartung‘, des Verfalls, das Individuell-Will-

kürliche und die Vertragsideologie das alte clanrechtliche, naturrechtliche Element verdrängt haben. Viele Alte, besonders bei den starrköpfigen, konservativen, philosophiegesättigten Baluba *ba Kasongo a Nyembo*, leben noch in ihrer alten Philosophie und ihrem Clanrecht, ungeachtet der Mißbräuche auf dem Gebiete des Lebenseinflusses.

Auch unter Lebenden gleichen Rechtes können ontologische oder Seinsstörung, Seinsverminderung und juristisch Böses wiedergutmacht, kann das Leben wiederhergestellt werden. Auch hier findet also Lebenswiederherstellung statt.

Buloji oder durch und durch schlechter Wille aber kann nicht gutgemacht werden. Es gibt in diesem Falle nur einen Ausweg: die Ausrottung des in sich Schlechten durch das sein Recht wahrende Leben. Wer böse ist, wer Lebensvernichter ist, dessen Kraft muß man lahmlegen, nötigenfalls, indem man ihn dem Tode überliefert und einäschert. Die ganze Gemeinschaft, in der der *muloji* lebte, soll und muß dabei mitwirken, denn der *muloji* ist der Erzfeind seiner Umgebung. Er kennt keine Gesetze mehr, weder ontologische noch juristische, kennt weder Clanrecht noch Fremdenrecht. Wie wir früher sagten, gibt es auch eine provozierte, durch Aufhetzung entstandene Böswilligkeit, die das Böse nicht um des Bösen willen will, aber doch schmälernden Lebenseinfluß auf die Mitmenschen ausübt. Bei einem Aufgehetzten wartet man, bis der innere Grimm ihn verläßt, und fordert dann von ihm über seine schlechten Reden und Taten Rechenschaft, es sei denn, daß er selbst spontan Aufklärung über sein Verhalten gibt und wiedergutmacht, was wiedergutzumachen ist. Alle Wiedergutmachung von Unrecht zwischen Personen gleichen Rechts, alle Versöhnung, selbst wenn materieller Schadenersatz dabei in Betracht kommt, hat im tiefsten Grunde die Bedeutung der Lebenswiederherstellung oder der Wiederherstellung der ontologischen Ordnung. Wurden Verwünschungen geäußert (*kufinga*), dann werden diese widerrufen (*kufingulula*). Wurde versucht, ein böses Schicksal loszuwerden (*kulowa*), dann muß der möglicherweise eingetretene schlechte Einfluß neutralisiert werden (*kulobolola*). Wurde über die Gegen-

partei Unglück gebracht, dann ist mit der Versöhnung die Wegnahme des Unheils (*kusubula*) verbunden. Die geschwächte Partei wird in ihrer alten Stärke wiederhergestellt. Zum Zeichen dessen werden die Gelenke mit ‚starkem‘ Eisen, dem Symbol der Stärke, berührt. Die eventuellen schlechten Einflüsse auf die gemeinsame Jagd werden durch die Beichte des Verfluchers (*kutula mwifyaku*) neutralisiert. Wer früher die Jagd verflucht hat, ruft in dieser Beichte die Gründe seiner früheren Verfluchung aus und nimmt dann seine Verfluchung zurück. Bei all diesen Arten von Lebenswiederaufrichtung wird der äußere Beweis dafür, daß das Schlechte ausgetrieben ist, durch das *kupela mata*, das Auswerfen von Speichel geliefert.

Verharrt derjenige, der durch provozierten bösen Willen jemanden Böses gewünscht oder angetan hat, nach der Selbstbesinnung in Groll, will er das geschmälernte Leben der Gegenpartei nicht gutwillig wiederherstellen, dann kann man ihn mit Gewalt und Freiheitsentzug zur Lebenswiederherstellung zwingen, und zwar mit oder ohne richterliches Urteil.

Geschieht Böses zwischen Gleichen innerhalb des Clans, verfügt der Clanvater über Mittel, um den Störenfried, der die Ordnung verletzt, den Lebensschänder, zu bewegen, das Böse wiedergutzumachen. Er kann ihn tadeln, ihm etwas androhen, ihn verwünschen, ihn im Lebensrang jenem nachstellen, den er um die diesem zustehende Stellung in der Lebensordnung gebracht hat, oder, und das ist noch schlimmer, er kann ihm die Anerkennung als Kind entziehen, d. h. ihn dadurch, daß er in den Rechtsangelegenheiten des verstorbenen Clangliedes nicht mehr als rechtsprechende Autorität und Ältester auftritt, völlig rechtlos machen. Die Entziehung aller Rechte ist der Beginn und der Sinn der Austreibung aus dem Clan.

Wir haben drittens noch bei den Bantu den unbewußt schlechten Willen. Wie die Juden unbewußt und schuldlos unrein werden konnten, wenn sie beispielsweise über ein altes, nicht mehr sichtbares Grab liefen, so können die Bantu die ontologische Ordnung, die Ordnung der Kräfte, stören, ohne es bewußt zu wollen. Auch die Unordnung muß wieder ausgeglichen werden,

da sonst daraus Unglück entspringt. Die Lebenswiederherstellung besteht für jede Bantu-Gemeinschaft darin, daß man das Böse, das zugleich Ursache von Bösem ist, aus der Gemeinschaft entfernt. Das Leben der Gemeinschaft muß gereinigt werden. In diesem Sinne muß der Bantu-Gebrauch gedeutet werden, mißgestaltete Kinder sogleich nach der Geburt verschwinden zu lassen, indem man sie beispielsweise in die Flüsse wirft oder in der Wildnis aussetzt. Jede Abnormität, Gebrechlichkeit, physische Abweichung, Krankheit ist eine Art von *buloji* und kann als Störung der Ordnung Übel hervorrufen. Für alles dies gibt es Reinigungspraktiken, neutralisierende Riten, Verbotsbestimmungen, Unterwerfungsfeierlichkeiten mit Geschenken für die Voreltern und mit ‚rituellen‘ Waschungen des ganzen Dorfes usw. Haben wir nicht alle dafür bei den Bantu vielmals Beispiele erlebt?

So glaube ich, wenn auch nur in allgemeinen Zügen, gezeigt zu haben, wie der Kampf zwischen Leben und Tod, zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht bei den Bantu nur durch Lebenswiederherstellung sein Ende findet. Gott verlangt Anerkennung seines Lebensranges, nötigenfalls unter Androhung einer Sanktion, die in Verhängung von *bipupo*, allgemeinem Unheil, besteht, und er sorgt für die Wiederherstellung seines alles überragenden Lebensranges wenn nötig durch Gewalt und Erweisung seiner ‚Kraft‘ in der Hölle (dem *Kalunga ka musono*). Stammeltern und Verstorbene handeln in gleichem Sinne, doch in der Abhängigkeit von Gott, entsprechend Gottes Anordnung, und in minderm Maße als er. Für Menschen niederen Lebensranges gibt es nur einen Weg zu leben: Gutsein und Recht. Er besteht in der Anerkennung höherer Lebenskraft und höheren Lebensranges, er verlangt, daß man sich selbst auf dem eigenen Lebensrang hält oder sich in die Abhängigkeit von der Lebensordnung und in die Treue zu ihm zurückbegibt.

Gegenüber den vielen Naturkräften ist nach Gottes Anordnung nur eine sichere Haltung möglich: der ordnungsgemäße, ehrfürchtige, umsichtige Gebrauch der Naturkräfte. Jeder widernatürliche Gebrauch, jeder ontologische Frevel muß wieder-

gutgemacht werden. Die Ordnung muß wiederhergestellt werden, das infizierte Leben gereinigt und geheiligt werden. Lebenswiederherstellung, Sanktion in diesem Sinne aufgefaßt, ontologische Reinigung, sind Bantu-Begriffe. Strafe, Buße und Vergeltung dagegen sind europäische Begriffe, es sei denn, daß man sie im Sinne von Lebenswiederherstellung versteht.

Kapitel VI

DIE BANTU-PHILOSOPHIE UND WIR ZIVILISATOREN

Wenn wir nach Darlegung der Bantu-Philosophie der Auffassung sind, zu den tiefsten Geheimnissen des Seelenlebens der Unzivilisierten durchgedrungen zu sein, stehen wir unter dem Eindruck recht gemischter Gefühle. Sollte unsere Hypothese die Wirklichkeit wiedergeben, dann wären wir verpflichtet, unsere Ansichten von den Unzivilisierten zu überprüfen und unsere Haltung ihnen gegenüber zu ändern. Die Entdeckung der Philosophie der Primitiven ist gleichsam eine Offenbarung, die unmittelbar die Frage auslöst, ob man nicht einer Sinnestäuschung zum Opfer gefallen ist.

Schen wir doch das alte Bild des ‚primitiven‘ Menschen, des ‚Wilden‘, des ‚Tier-Menschen‘, der noch nicht das Stadium voller Verstandesentwicklung erreicht hat, unwiderrüflich verschwinden, und vor unseren Augen beginnt sich, erst unscharf, dann aber immer klarer, eine Vision zu entfalten, die jener der Bibel gleicht, wo die verdorrten Gebeine Tausender von Toten in Bewegung gerieten, sich zusammenfügten, Gestalt annahmen und als ein unübersehbares Heer lebender Menschen auferstanden. Es ist uns, als ob wir die primitive Menschenrasse, die ausgestorbenen Rassen der Urzeiten, die zahllosen Völker, die die ganze Welt erfüllt haben, und die Millionen, die noch einen großen Teil der Welt bevölkern, vor unseren Augen sich aus dem Nichts erheben sähen. Es ist, als ob wir in diesen Millionen von Menschenwesen, in diesen verachteten ‚tierischen‘ Wildengesichtern den Tiercharakter verschwinden, als ob wir in diesen Augen mit einem Male Weisheit und Verstand aufleuchten sähen. Die tierischen Gesichter werden zu Menschenantlit-

zen. Es ist, als ob die unübersehbare Masse von Wilden sich aus ihrer vergeblichen Bedeutungslosigkeit erhebe und mit ihrer eigenen Weisheit und Weltanschauung in vollem Bewußtsein ihres eigenen Wertes auf uns zivilisierte, aber eingebilddete Okzidentalern herabsähe.

Hier steht eine Weisheit einer anderen gegenüber, eine Weltanschauung einer anderen, ein Lebensideal einem anderen. Die Götter sind nun entthront, und die Enterbten stehen uns gegenüber als unseresgleichen. Die Verfechter der Entwicklungslehre sprachen von „constatations troublantes“, von beunruhigenden Feststellungen, als entdeckt wurde, daß ausgerechnet die Primitiven, die noch unentwickelten Völker die reinsten und erhabensten geistigen Vorstellungen über einen Gott haben. Steht man bei der Entdeckung der Philosophie der Primitiven nicht ebenso vor beunruhigenden Feststellungen? Es ist ja sicher, daß die falschen Folgerungen, die unrichtigen Anwendungen der Primitiven-Philosophie jüngeren Datums sind, und daß das Alte besser und reiner war als das, was später daraus gemacht wurde.

Noch ein anderes Gefühl beschleicht uns bei der Entdeckung der Bantu-Philosophie, ein verwirrendes, unbehagliches Gefühl. Wir glaubten den Eingeborenen wie ‚Alles‘ gegenüber dem ‚Nichts‘ zu stehen. Wir vermeinten, unser Erziehungs- und Zivilisationswerk auf unbebautem Grund aufrichten zu können. Wir glaubten bei Erziehung der Bantu den vielen ‚törichten‘ Gebräuchen, die weder Sinn noch Verstand für uns hatten, keine Beachtung schenken zu brauchen. Wir glaubten, es mit der Erziehung großer Kinder zu tun zu haben, was ziemlich bequem für uns gewesen wäre. Aber auf einmal wurde uns klar, daß wir es mit einem voll entwickelten Menschentum zu tun haben, mit selbstbewußten Lebensphilosophen, die ganz und gar erfüllt sind von einer eigenen, das ganze All umspannenden Weisheitslehre. Wir glaubten, auf festem Grund zu stehen, und fühlen ihn nun unter unseren eigenen Füßen wanken. Wir kommen aus dem Geleise und stellen uns die Frage: Wie sollen wir nun mit den Schwarzen weitermachen? Es ist ja selbstverständlich ein ganz anderes Beginnen, geistig schon gestaltete oder wieder ver-

unstaltete Menschen zu erziehen oder höher zu führen, als sich an die Erziehung unmündiger Kinder zu machen.

Wenn wir auch die Bantu-Philosophie noch nicht gänzlich durchdacht haben und es uns noch nicht vollkommen klar geworden ist, wie tief ihr Einfluß im ganzen Leben der *muntu* sich auswirkt, so sahen wir doch, wie gewaltig die alles durchdringende Wirklichkeit des philosophischen Denkens der Primitiven ist. Wir sind verpflichtet, ihr Rechnung zu tragen. Eine solche Wirklichkeit kann man aber nicht mit leichter Geste wegdisputieren, ausschalten oder in Abrede stellen. Wenigstens können das pflichtbewußte Volkserzieher nicht. Die Frage aber bleibt bestehen: Wie und inwieweit kann und muß man dieser Wirklichkeit Rechnung tragen?

Fern von Bedauern, nun ihre früheren Anschauungen über die Bantu aufgeben zu müssen, werden zweifellos viele Bantu-Erzieher, sobald die ersten verwirrenden Eindrücke sich abgeklärt haben, eine aufrichtige Freude darüber empfinden, daß sie vor neuen, hoffnungsvollen Aussichten stehen. Vielleicht wird uns klar werden, daß wir bis jetzt auf Sand bauten. Vielleicht entdecken wir jetzt auch einen der schwerwiegenden Gründe, warum unser Erziehungswerk ohne wirklich tiefen Einfluß blieb. Es mag sein, daß uns Bedauern erfaßt, soviel Zeit und Mühe vergeudet zu haben, aber wir werden uns über die Aussicht freuen, jetzt den endgültigen Ansatzpunkt für die zukünftige Arbeit zu finden. Wir werden wissen, was den Bantu zum ‚Menschen‘ macht, und bei dem Versuch, ihn geistig höher zu führen, nicht länger mehr das einzige Fundament seiner möglichen Entwicklung unterminieren. Wir werden bei unserem Bemühen, aus den Bantu bessere Menschen zu machen, die Gefahr vermeiden, den ‚Menschen‘, der bereits in ihnen bestand, zunächst zu töten. Es kostet ja wirklich nicht viel Mühe, das echte Menschentum und die tiefe Weisheit von Primitiven nicht sehen zu wollen, zu leugnen, wenn nicht gar zu tadeln oder, mit dem besten Willen von der Welt, mutwillig auszurotten.

Viel mühsamer ist es — und das verlangt allerhand Selbstlosigkeit und Interesse für andere —, den Menschen zu lieben, so

wie er ist, den Schüler zu begreifen zu suchen, sich seine Geistesart zu eigen zu machen, sich auf seinen Standpunkt zu stellen. Wenn man diese Mühe scheut, oder ihnen diese menschliche Liebe nicht erzeigen will, wie will man dann den Primitiven erziehen und sein Vertrauen gewinnen? Und wäre das Werk auch mühsam: die Menschen guten Willens sollten glücklich darüber sein, zusammenwirken zu können, um in der Bantu-Philosophie das Gute vom Falschen scheiden zu helfen. Dies Gute kann dann unmittelbar von jenen benutzt werden, die es sich zur Aufgabe gestellt haben, die Bantu mit entsprechenden Mitteln zu erziehen und ihre Gesittung zur Entwicklung zu bringen.

Es wurde wiederholt gesagt, daß allein unser Zivilisationswerk die Besetzung des Gebietes primitiver Völker rechtfertigen kann. In zahllosen Schriften, Vorlesungen, Rundfunksendungen wird dauernd behauptet, es sei unsere Aufgabe, die Schwarzen zu zivilisieren. Für bestimmte Kreise und Personen besteht der ‚Fortschritt‘ in den Verbesserungen der materiellen Lebensbedingungen (Kleidung, Wohnung, Nahrung, Hygiene) und in der Entwicklung des Unterrichtes sowie der handwerklichen oder technischen Geschicklichkeit. Das alles hat natürlich seinen Wert und ist zweifellos nützlich und notwendig. Ist das nun aber eigentlich Zivilisationsarbeit? Bei der Zivilisierung muß vor allem dem Menschen zur Entwicklung verholfen werden.

Alexis Carrel hat in seinem Buche „Der unbekanntete Mensch“ darauf hingewiesen, daß der moderne mechanische, industriell-ökonomische Fortschritt die Menschheit nur wenig weitergebracht hat, daß er im Gegenteil viel dazu beitrug, den modernen Menschen unglücklich zu machen, da dieser selbst bei dem materiellen Fortschritt vernachlässigt, ja, sogar verleugnet wurde. Das Beste, das die Europäer bisher den Primitiven gegeben haben, ist gewiß ihr Vorbild der Arbeitsamkeit. Aber die Industrialisierung, die Einführung europäischer Wirtschaftsformen, das ständige Hinauftreiben des Ertrags erhöhen nicht notwendigerweise die wirkliche Zivilisation, können sie im Gegenteil zu grunderrichten, wenn sie den Faktor Mensch nicht berücksichtigen. Die Zivilisation hat ihren Sitz im Menschen, nicht in all

dem, was um ihn herum und außerhalb seiner besteht. Bedeutet Zivilisation wahre Gesittung, nicht zuerst und vor allem die Fähigkeit besitzen, sich ein eigenes, verstandesmäßig begründetes, geschlossenes Welt- und Lebensbild zu formen und sich von seiner Überzeugung so begeistern zu lassen, daß man bereit ist. Opfer dafür zu bringen und Leiden auf sich zu nehmen?

Welches Zerrbild bietet eine Zivilisation, hinter der und in der keine Lebensweisheit, keine Gesamtschau des Lebens, kein treibender belebender Geist steckt! Wie kann man sich eine wahre Zivilisation ohne Philosophie, ohne Ideal, ohne höhere Inspiration vorstellen? Und welche Erziehung wird man den Menschen geben können, wenn man Philosophie und Ideale, wenn man die tiefsten Sehnsüchte und Strebungen der Menschenseele außer Betracht läßt? Wenn es schon eine erzieherische Sünde ist, einer Menschenrasse eine Erziehung ohne Philosophie, ohne Lebensweisheit und ohne Lebensbeseelung aufzudrängen, wieviel schlimmer ist es dann nicht, Völkern das einzige zu stehlen, wodurch sie uns gegenüber nicht wie Enterbte dastehen, das einzige, das sie zu Menschen gestaltete und als Grundlage für eine eigene, wahre, höhere Zivilisation dienen könnte. Es wäre ein wahrer Frevel an der Menschheit, den die Kolonisatoren auf sich luden, würden sie primitiven Völkern die sittlichen Werte, den Wahrheitskern rauben, der auch in ihrer ehrwürdig alten Philosophie, in ihren uralten Idealen steckt, Werte, mit denen ihr Leben gleichsam verwachsen ist. „Das Christentum ist nicht das Monopol einer besonderen Zivilisationsform. Es paßt sich leicht allen an, reinigt sie alle, gibt ihnen allen die Vollendung ihres eigenen Charakters, indem es sie auf Gott hin orientiert, auf das andere, ewige Leben, und sie eben dadurch alle im Geiste eines wirklichen und gesunden Humanismus vervollkommnet.“ (Pius XII. in einer Ansprache an griechische Journalisten im April 1948.)

Auf uns lastet die schwere Verantwortung, diese Urphilosophie zu ergründen, zu prüfen und zu beurteilen. Wir dürfen nicht eher ruhen, bis wir in der Lebensweisheit der Primitiven den Wahrheitskern entdeckt haben, der in solch einem umfas-

senden System der Weltbetrachtung vorhanden sein muß. Wir müssen mit den Bantu zum Kern dieser Philosophie zurück oder zu der Stelle, von wo aus sie falsche Folgerungen zu ziehen begannen und noch heute beständig zu Mißbräuchen kommen. Und wir müssen den Bantu helfen, auf diesem soliden Boden eine eigene Bantu-Zivilisation aufzubauen. Wir sind uns dabei immer mehr im klaren, daß unsere Zivilisation, unsere Ideen in ihrer westlichen Form, die Bantu wenig oder gar nicht beeindrucken. Ihre Seele bleibt davon unberührt.

Wir sehen, daß sehr viele okzidentalisierte Bantu, die man im Kongo „les evolues“ nennt, sich zu ihrer eigenen Bantu-Weisheit in Gegenwart von Weißen nicht mehr bekennen, nicht mehr zu bekennen wagen und ihre Ahnen verleugnen. Wer lehrte diese mehr oder weniger Entwickelten, nach dem uralten, guten und soliden Wahrheitselement zu suchen, das unter den eingeschlüpften Irrtümern und Mißbräuchen in der Bantu-Weisheit steckt? Wer von jenen, die für ihre Erziehung und Entwicklung verantwortlich sind, baute auf dieser gesunden, echten Bantu-Grundlage auf? Das Ergebnis ist dann auch im allgemeinen jammervoll. Wir sitzen jetzt da mit einer Masse Okzidentalisierten, die mit offener Verachtung auf ihre Rassegenossen herabsehen, aber selbst mit dem Leben nichts mehr anzufangen wissen, weil sie keinen Sinn mehr in ihm entdecken. Die europäischen Gedanken und Aspirationen werden ihnen in einer unverdaulichen Form vorgesetzt. Die Bantu waren nicht imstande, sich unsere Zivilisation anzueignen.

Kann in der Bantu-Weisheit eine gesunde und dauerhafte Grundlage für eine Bantu-Zivilisation gefunden werden?

Das Heimweh der Bantu-Seele, ihre Sehnsucht nach Lebensverstärkung ist vom Wege abgekommen. Gewiß behauptet es, sich der göttlichen Leitung zu unterwerfen und sich auf die Inanspruchnahme der natürlichen Kräfte, so wie wir sie von Gott zur Verfügung gestellt bekommen haben, zu beschränken. Bis in die

magischen Praktiken hinein richtet es seine Anrufungen an Gott, damit diese Mittel wirksam seien. Aber es gleitet durch ein erbittertes Suchen nach der Lebensverstärkung dauernd zu Wirklichkeiten hinab, die nicht das Leben sind, zu angeblich wirksamen (magischen) Verstärkungsmitteln.

Der Mensch verlangt danach, das Unsichtbare zu sehen, für das, was er glaubt, Beweise zu erhalten. Er neigt dazu, das ‚Signum‘ anstelle der unsichtbaren Wirklichkeit zu setzen und mechanische, sowie automatische Mittel zu erfinden, um das menschliche Leben fortschreiten zu lassen. Er setzt sich an die Stelle von Kräften, an die er nicht heranreichen kann, und sogar an Gottes Stelle. Dort wo die berufenen Lebensverstärker zu versagen scheinen, versucht er von sich aus für die Verstärkung seines Lebens Vorsorge zu treffen. Mehr und mehr erfindet er äußere Heilmittel und betrachtet sie mehr und mehr als in sich selbst tätige Zeichen, unabhängig von den inneren Dispositionen des Menschen. Die Bantu haben uns Weiße vom Standpunkt ihrer Philosophie gleich im Anfang kritisch betrachtet und uns in ihr philosophisches System eingeordnet. Sie sehen in uns Wesen mit außergewöhnlich starker Lebenskraft. Wir erweisen uns ja als Meister der von ihnen noch nicht gemeisterten Naturkräfte. Dieser Beweis war vollgültig in den Augen der Schwarzen. Im Grunde wollen die Bantu von uns nichts Anderes als die Möglichkeit, an unserer stärkeren Lebenskraft Anteil zu haben. Gibt es schon viele Enttäuschte, besonders unter den Okzidentalisierten, so hat man auch selbst unter den Stämmen des Inneren solche Gruppen gefunden, die den Mut zum Leben verloren zu haben scheinen. Diese innerliche Hoffnungslosigkeit ist als der Hauptgrund, als die letzte Erklärung für das langsame, aber sichere Dahinsiechen gewisser Kongo-Rassen in Anspruch genommen worden. Aber bei den *basendji*, den sogenannten Wilden, den Menschen aus dem Inneren bewahrt glücklicherweise die große Mehrheit dieses Heimweh nach der Verstärkung des Lebens. Was aber die Massen von uns Weißen mit großer Dankbarkeit und Freude annehmen würden, ist eine mit entsprechenden Mitteln dargereichte Weisheit zur Verstärkung der

Lebenskraft. Und wenn wir Weißen je den Bantu etwas schenken wollen oder können, dann wird dies Geschenk in Bantu-Formen umgegossen und als Mittel zur Lebensverstärkung geboten werden müssen.

Unser Erziehungssystem, unsere Zivilisationsmethoden werden sich an das Lebenskraft-Ideal anzupassen haben. Tun wir dies nicht, dann bleibt uns nichts Anderes übrig, als die Bantu-Philosophie mit Stumpf und Stiel ausrotten. Aber wer fühlt sich dazu imstande?

Wenn wir die Anpassung nicht durchdrücken, wird die Bantu-Weisheit im stillen ihre eigenen Wege gehen, und die Kluft zwischen Weiß und Schwarz wird sich erweitern und vertiefen. Aus den Schwarzen, die sich bereit zeigten, ihre Bantu-Weisheit zu verleugnen, werden wir nur nett gekleidete, gut ernährte, ordentlich wohnende Okzidentalisierte gemacht haben, Menschen mit leerer, unerfüllter Seele, weil ohne wahre Gesittung, die früher oder später eine Quelle von Unordnung, wenn nicht Schlimmerem sein werden.

Es macht uns Weißen, wenn wir den zurückgelegten Weg überschauen oder die Bilanz zu ziehen versuchen, Mühe, das erreichte Ergebnis in seiner nackten Klarheit zu sehen. Es ist uns Kolonialmenschen auch schwer genug, die Psychologie der Europäisierten zu ergründen. Für die ‚Wilden-im-Busch‘-Philosophen dagegen ist die Lage klar, so klar sogar, daß es uns die Sprache verschlägt. Ich hörte in jüngster Zeit die Alten im Innern, auf die moderne Generation der Simili-Okzidentalien hindeutend, immer wieder sagen: Es sind *lupeto*-Menschen, Geldmenschen. Die jungen Männer der *Bazunga* (Europäer) kennen nichts anderes als *lupeto* mehr. Geld ist das einzige, was noch Wert in ihrem Leben besitzt. Sie haben die Bantu-Philosophie, die Bantu-Lebensweisheit, die Ehrfurcht vor dem Leben aufgegeben. Das Geld ist ihr Ideal geworden, die einzige, letzte und höchste Norm ihrer Handlungen. Keine Ehrfurcht mehr vor den alten Einrichtungen, Gebräuchen und Rechtsregeln, die im Grunde doch die praktische Gestaltwerdung der Prinzipien des Naturrechtes sind. Die alte Philosophie, die alten Gebräuche und

Einrichtungen, die alte Lebensweisheit und das alte Gewohnheitsrecht schufen Ordnung. Das alles wird in Stücke geschlagen, wenn der *lupeto* der einzige Wert, die einzige Norm ist. Das ist das Verdikt dieser von uns verachteten Weisen.

Es hat sich mehr als hinlänglich erwiesen, daß unsere ökonomische Zivilisation, unsere Geldphilosophie unfähig ist, die Bantu zu zivilisierten Menschen zu machen. Andererseits ist es nicht bewiesen, weil noch nicht erprobt, daß der gesunde Grundzug der Bantu-Philosophie und der Bantu-Weisheit nicht geeignet wäre, als Fundament für die zivilisatorische Höherführung der Bantu zu dienen.

Muß sich das Christentum als Zivilisationsmittel für die Bantu als bankerott erklären?

In der Provinz Lusambo (Belgisch Kongo) wurde unlängst eine Zusammenkunft anberaumt, zu der alle führenden Kolonialmänner des Gebietes, freilich nicht die Geistlichen, eingeladen wurden. Auf dieser Versammlung wurde über die Evolution der schwarzen Rasse gesprochen. Die versammelten Herren kamen zu dem Schluß, daß das Christentum nach so viel Dezennien sich unfähig erwiesen habe, die Bantu zu zivilisieren. Es wurde dann auch als Zivilisationsmittel für die Bantu als bankerott erklärt. Es ist nicht ersichtlich, daß ein anderes Zivilisationsmittel vorgeschlagen wurde, es sei denn Verbesserung der Landbau-Methoden, die technische Erziehung der künftigen schwarzen Arbeiter, die Erhöhung der Produktion, verstärkter Handel usw. Es besteht kein Zweifel darüber, daß die meisten dieser Herren nur darin den Fortschritt in der Zivilisierung der Bantu sahen.

Wir geben gerne zu, daß nicht nur in Laienkreisen behauptet wurde, daß das Christentum nicht die Ergebnisse gezeitigt habe, die man erwartet hatte. Es wurden indes Ergebnisse erzielt, die wirklich zählen, wenn sie auch nicht unmittelbar in die Augen springen und tatsächlich faßbar sind. Aber wer ist zufrieden

mit dem inneren Wert der Christen, die man bereits unter den Bantu antrifft? Es hapert was, irgendwo muß der Fehler liegen. Liegt er nun im Christentum selbst oder müssen wir ihn in der Evangelisationsmethode bei den Bantu suchen? Oder liegt er vielleicht bei den Bantu? Sollten sie unzivilisierbar sein? Wer etwa dieser letzten Meinung zuneigt, möge nach Europa zurückkehren. Wir glauben nicht, daß es notwendig ist, eine Debatte über den inneren Wert der christlichen Lebensauffassung und Lebenshaltung zu eröffnen. Wir wenden uns an alle Kolonialleute guten Willens. Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Intellektuellen im Kongo sich ihrer Pflicht bewußt werden, die Öffentlichkeit aufzuklären, und daß sie ihr gewaltiges Wort zu sprechen beginnen. Möge man also in aller Aufrichtigkeit urteilen, ob im folgenden gemachte Erwägungen richtig und überzeugend sind:

Die Bantu können erzogen werden, wenn man von ihrem unverwüstlichen Verlangen nach Lebenskraft ausgeht. Tut man dies nicht, dann wird die Masse sich mehr und mehr in die falschen ‚magischen‘ Folgerungen aus dem Grundgedanken ihrer Ontologie verstricken, während andere die Reihen der charakterlosen, haltlosen Nachäffer der Weißen verstärken werden.

Man könnte den Einwurf machen: Gut, wir nehmen die Sehnsucht nach Lebensverstärkung als Ausgangspunkt für alle echte Bantu-Zivilisierung an. Aber zu was kann die Auswertung der Ideenwelt führen? Wie könnte sie als Grundlage für eine wahre Zivilisation dienen? Sie ist doch nur ein Hirngespinnst, das wir Menschen des 20. Jahrhunderts unmöglich als solide, vernunftentsprechende, wissenschaftliche Wirklichkeit ansprechen können. Die Lebenskraft-Idee ist keine Grundlage, sie kann kein Endziel, keine Norm sein. Rein verstandesmäßig gesehen, haben die Verfechter dieser Anschauung recht. Es gibt in unserem 20. Jahrhundert nur ein System, in dem die Lebenskraft noch als Wirklichkeit angenommen wird, nämlich das Christentum. Was in der natürlichen rational-wissenschaftlichen Ordnung eher eine bloße Hypothese, eine nicht bewiesene These bleibt, nämlich die innere, wesenhafte Verstärkungsfähigkeit der Le-

benskraft, das lehrt und bekennt das Christentum auf Grund göttlicher Offenbarung. Das Christentum, auch jenes des 20. Jahrhunderts, hat noch immer ein sehnsuchtsvolles Verlangen nach Lebensverstärkung, Lebenserhöhung und Lebensfülle, nach Teilnahme am Leben Gottes selbst. Es glaubt an die Möglichkeit einer wachsenden Teilnahme an Gottes Leben, in lebendiger Wesensverbindung mit Ihm und dem Mitmenschen, dem Nächsten, an inneres Wachstum in der Vereinigung mit dem Vater des Lebens. Noch heute besagt die geistestiefe katholische Lehre, daß Gott die Menschen aus seinem eigenen Lebensreichtum, aus Güte schuf, um Geschöpfe an seinem göttlichen Leben in göttlicher Seligkeit anteilnehmen zu lassen, und zwar in vielen Graden, in stets wachsendem Maße, d. h. mit der Möglichkeit für die Lebenden auf Erden, daß sie wesensinnerliches Lebenswachstum erlangen können durch Wesensverbindung in Liebe mit Gott und den Nebenmenschen.

Dieses außerordentlich tiefe Christentum mit seinem innigen Verlangen nach Lebensverstärkung in Gnade hat eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit dem natürlichen Denken der Bantu und ihrem heißen Verlangen nach Lebenskraft und Lebensfülle in Lebensvereinigung. Und so stehen wir plötzlich vor der beinahe unglaublichen Folgerung, daß das alte Bantu-Heidentum und die alte Bantu-Lebensweisheit, daß das Tiefste der Bantu-Seele seit Jahrhunderten nach der Seele des Christentums als der höchsten, letzten Befriedigung ihres Heimwehs lechzte und noch lechzt. Viele heidnische Bantu haben gerade das mir oft gesagt. Die Seele unseres Christentums ist die einzig vorhandene Ergänzung für den Bantu-Idealismus, vorausgesetzt, daß das Christentum der Geistesart der Bantu angepaßt und in Bantu-Denkformen als Lebenserhöhung und Lebensverstärkung dargestellt wird. Entweder kommt eine christliche Bantu-Zivilisation in Lebenssolidarität oder wir werden nichts anderes als eine oberflächliche Europäisierung erleben, die das arteigene Bantu-Wesen mordet. Eine andere Lösung gibt es nicht. Das Christentum ist fähig, eine christliche Bantu-Zivilisation zu beseelen, wie es auch die westliche Zivilisation beseelt hat. (Jeder-

mann möge überzeugt sein, daß unsere Hypothese und unsere Stellungnahme zur Primitivenfrage diametral gegenübersteht a) dem Prälogismus von Lévy-Brühl [einer Hypothese, die er selbst am Ende seines Lebens verleugnete]; b) den Segregations-tendenzen jener, die die Primitiven bei ihrer Ideologie und Lebensweise belassen wollen; c) dem starken Feind tiefergehender Evangelisationsarbeit: der Assimilationsmethode, die die Primitiven erst europäisch machen will, bevor man sie zu Christen macht.)

Der letzte mögliche Einwand ist: Das Lebensideal der Bantu, ihre Lebenskraft-Ideologie beschränkt sich auf das Irdische, Materielle. Wäre das Bantu-Ideal rein diesseitig orientiert, könnte es als Grundlage einer höheren Gesittung nicht in Frage kommen. Wie überall sonst in der Welt fassen die Bantu im täglichen Leben das Glück, ihr *bumi* und *bukomo*, ihr Leben und ihre Kraft, ziemlich kleinmütig und materiell auf. Das will gleichwohl nicht besagen, daß ihr Ideal ausschließlich materiell orientiert oder daß das Höhere, Sittliche, Religiöse, Edel-Menschliche bei den Bantu unbekannt und unbegeehrt wäre. Aus vielen Beispielen und aus der Analyse der Bantu-Philosophie geht hervor, daß das höhere menschliche Streben, das Sittliche, Rechtliche, Metaphysische und Religiöse in ihrem Verlangen nach ‚starkem Leben‘ eingebettet sind. Aus den Beispielen können wir schließen, daß die Bantu, ungeachtet des in die Augen springenden kleinmütigen, aufs Irdische gerichteten Zuges in ihrem Alltagsleben, im Grunde ein starkes Verlangen nach einer unbegrenzten, endlosen Lebensverstärkung haben. Alle nur mögliche Lebensverstärkung, auch die höchste, liegt implizite eingeschlossen in dem unbestimmten Heimweh, das die Bantu zweifellos kennen und fühlen. Die Baluba sprechen es klar aus: Du kannst Reichtum, Wohlstand, eine zahlreiche Nachkommenschaft haben, und doch faßt dich eines Tages das Heimweh (*kulanga*) und du sitztest da, *kuboko pa lubanga*, den Kopf auf die Hand gestützt, und du weißt nicht warum.

Das Menschenherz hat eine unstillbare Sehnsucht. Daß ihr *bumi*-Ideal nicht ausschließlich in körperlichem Starksein besteht,

geht klar hervor aus der Wichtigkeit, die sie dem Segen der Eltern beilegen und aus der Ehrfurcht, mit der sie von diesem Segen sprechen, aus der Furcht, die sie vor einer auf sie geschleuderten Verfluchung haben, aus ihrem grundsätzlichen, tief eingewurzelten Abscheu vor dem Bösen und vor aller Lebenszerstörung (zum Beispiel Neid, Eifersucht, selbst übler Nachrede, Lüge und Betrug), mag auch bei ihnen, wie überall in der Welt, ein Zwiespalt zwischen Überzeugung und praktischem Verhalten bestehen.

Daß etwas Höheres in ihrem Streben nach Lebenskraft stecken muß, ergibt sich aus ihrer sehr hohen Auffassung von Recht und sozialer Ordnung, von Gut und Böse, aus der Hartnäckigkeit, mit der die Bantu bei den von uns mit dem Ausdruck „Palaver“ bezeichneten Auseinandersetzungen ihr Recht verteidigen. Der Zweck dieser Palaver ist für sie ja vor allem Wiederherstellung des Lebens nach der von Gott gewollten Lebensordnung.

Selbst Freundschaft hat bei den Bantu spontan einen tieferen Sinn und wird als eine lebendige Wesensverbindung, als eine Lebenseinheit von Wesen zu Wesen aufgefaßt.

Statt zu behaupten, das Höchste im Bantu-Ideal seien doch nur materielle irdische Wirklichkeiten, würde man besser sagen, daß die gewöhnlichen Vorgänge in ihrem Alltagsleben, die allermateriellsten Dinge aus ihrer höheren Schau des Lebens heraus mit einer philosophisch versteiften wirklichen Lebensweisheit betrachtet werden.

Es lohnt sich wirklich zu prüfen, ob unsere Hypothese richtig ist. Die Probe wurde übrigens bereits bei verschiedenen Stämmen gemacht. Das Ergebnis war immer überraschend, allein schon durch die spontane, vielsagende Reaktion der Eingeborenen. Die Bantu selbst werden die Gültigkeit und Tragfähigkeit unserer Hypothese der Lebenskräfte bezeugen.

NACHWORTE

ERNST DAMMANN

Wenn man als Afrikanist, der sich vor allem mit den Sprachen Afrikas befaßt, von einer Philosophie der Bantu hört, wird man zunächst skeptisch sein. Für den Abendländer ist Philosophie mit der Vorstellung von einem abstrakten Denken verbunden. Zu ihr gehören allgemeine Begriffe, unter die dann die einzelnen konkreten Erscheinungen geordnet werden. Wer Philosophie dieser Art unter den Eingeborenen sucht, wird sie schwerlich finden. Dies gilt nicht nur für die Bantu, jene anthropologisch verschieden zusammengesetzten Stämme und Völker, die von Kamerun an nach Süden und Osten den größten Teil Afrikas bewohnen. Es trifft ebenso auf die autochthonen Einwohner Afrikas zu, die anderen Sprachgruppen angehören. In einem Wörterbuch einer Bantusprache findet man daher auch nicht viele Wörter für abstrakte Begriffe. Dieser Mangel macht sich besonders bei der Übersetzung neutestamentlicher Briefe bemerkbar. Es ist nicht leicht, für die Begriffe der beginnenden christlichen Theologie Entsprechungen in den Eingeborenen Sprachen zu finden oder zu bilden. In dieselbe Richtung weist eine Beobachtung, die jeder macht, der als Lehrer mit Afrikanern zu tun hat. Den schwierigsten Unterricht bilden die Fächer, die Zahlen und Rechnen betreffen. Ein abstraktes Zählen, bei dem sich das Zahlwort nicht an ein Substantivum anlehnt, ist zunächst fast unbekannt. In den Bantusprachen gibt es z. B. mindestens für die Zahlen 1 bis 5 Wörter, die obligatorisch mit einem Präfix versehen werden, das sie in eine bestimmte Dingwortklasse einreihet. Man konnte ursprünglich anscheinend nur in Verbindung mit bestimmten Personen oder Sachen zählen. Erst allmählich dürften sich Formen

gebildet haben, die ein Zählen ohne beigefügte oder hinzuzudenkende Substantive ermöglichen. In dieselbe Richtung mag gehören, daß man in Afrika durchweg laut liest. Ein Wort unter Absehen vom Klang in sich aufzunehmen, scheint für den Eingeborenen das Verständnis mindestens zu erschweren. Diese und ähnliche Beobachtungen gestatten den Schluß, daß eine Philosophie im klassischen Sinne den Bantu fern liegt.

Nun versucht Pater Placidus Tempels auch gar nicht, eine solche Philosophie bei den afrikanischen Völkern zu suchen. Er weiß genau, daß ein dem Intellekt entsprossenes und ihm verhaftetes System des Denkens bei den Bantu nicht vorhanden ist. Er entwickelt vielmehr einen Seinsbegriff, der von unseren Vorstellungen verschieden, dafür aber für viele Afrikaner und so auch für die Bantu charakteristisch ist. Lebenskraft, Lebenswachstum, Lebensbeeinflussung und Lebensrang sind nach dem Verfasser die großen Begriffe sowohl für die Ontologie als auch für die Psychologie der Bantu. Denken und praktisches Handeln stehen für den Afrikaner alten Stiles nicht beziehungslos nebeneinander. Sie sind vielmehr organisch und unzertrennlich miteinander verbunden. Die von Tempels angeführten vier Dinge zu besitzen und zu vermehren, ist für den Eingeborenen das Ziel, dem er Denken und Handeln widmet.

Wer von der Geisteshaltung eines individualistischen Zeitalters herkommt, könnte meinen, daß Lebenskraft, Lebensrang und so weiter Eigenschaften sind, die von dem Einzelnen erworben und erhalten werden. Man würde weiter folgern, daß die Ausbildung der Persönlichkeit zum mindesten förderlich, wenn nicht gar notwendig zur Erreichung dieses Zieles sei. Das ist aber in Afrika weithin nicht der Fall. Nicht das Individuum wird als potentieller Träger höchster Leistungen angesehen, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen. In der alten Gesellschaft der Bantu ist der Einzelne durch viele Bande mit Sippe und Clan, mit Lebendigen und Toten verbunden. Darauf beruht seine Stärke. Für einen Linguisten erhebt sich nun die Frage, ob diese Sicht der Verflochtenheit mit dem Ganzen einen sprachlichen Niederschlag in den Bantusprachen findet.

Wer sich mit dieser Sprachgruppe befaßt, weiß, daß ihre Struktur weitgehend von der der indogermanischen oder semitischen Sprachen abweicht. Mit Recht werden die Bantusprachen als Klassensprachen charakterisiert. Im Deutschen werden die Substantive nach dem grammatischen Geschlecht eingeteilt. Ob bei uns ein Dingwort mit oder ohne Artikel gebraucht wird, es hat auf jeden Fall sein grammatisches Geschlecht, das man kennen muß, wenn man z. B. das Personalpronomen „er, sie, es“ in der richtigen Weise anwenden will. Dasselbe gilt für die meisten europäischen wie auch für die semitischen Sprachen. Die Bantu dagegen teilen ihre Substantiva in Klassen ein. Da gibt es Klassen für Menschen, magisch belebte Wesen, zu denen auch die Bäume gehören, für Werkzeuge, Flüssigkeiten, Tiere, Örtlichkeiten, Dinge in der Vereinzelnung, doppelt vorhandene Dinge, Verkleinerungen, Vergrößerungen. Einzelne Sprachen haben darüber hinaus besondere Klassen entwickelt. So gibt es im Venda eine Schmätklasse. In der Regel entspricht jeder Klasse ein Präfix, z. B. im Suaheli *mtu* = „Mensch“, *watu* = „Menschen“, *utu* = „Menschlichkeit“, *kitu* = „Ding“, *vitu* = „Dinge“. Das Präfix findet sich dann in derselben Form oder in einer Entsprechung bei der Bildung der verschiedenen Pronomina wieder.

Es erhebt sich nun die Frage, welches Prinzip dieser obligatorischen Klasseneinteilung des Bantu zugrunde liegt. Die oben angeführte Aufzählung der Klassen zeigt, daß ein übergeordneter abstrakter Einteilungsgrundsatz nicht vorhanden ist. Die Bantu haben vielmehr aus der sie umgebenden Umwelt Einzelnes herausgegriffen, was anscheinend für sie von Bedeutung war, wie Menschen, magische Wesen, Flüssigkeiten, Tiere, Dinge. Daneben sind Bewertungen nach Groß und Klein, Wichtig und Unwichtig in der Einteilung wirksam. Ein besonderes Charakteristikum bilden auch die Ortsvorstellungen. Die meisten Bantusprachen haben drei verschiedene Lokativklassen entwickelt. Der Unterschied zwischen diesen ist primär nicht die Entfernung wie bei uns, sondern die Frage, ob sich etwas in einem andern, neben ihm oder außerhalb von ihm befindet. Man könnte also sagen, daß die mannigfache Umwelt die Bantu zu Beobachtungen ge-

führt hat und daß sich aus diesen ohne erkennbare Systematik das Klassensystem entwickelt hat. Im einzelnen erhält man dabei instruktive Einblicke in das Denken der Eingeborenen. So befinden sich mancherorts die Bezeichnungen für Menschen mit Gebrechen in der Sachklasse, wie im Suaheli *kipofu* = „der Blinde“ zeigt. Im Unterschied dazu werden häufig die Tiere, besonders wenn sie in der Fabel als redend auftreten, nach der Menschenklasse konstruiert. Dagegen befinden sich die Geister, die für unser Empfinden personale Züge aufweisen, nicht in der Menschenklasse, sondern in einer Klasse der magischen Wesen, die Belebtes, aber nicht — mindestens für die Bantu — Personhaftes enthält. Nach dieser Klasse wurde im Suaheli sogar der Name bzw. das Appellativum des ursprünglichen Hochgottes *Muungu* konstruiert.

Ist es nun möglich, aus den verschiedenen Einteilungen der Substantive etwas über Denken und Anschauung der entsprechenden Völker zu erschließen? Bei einer Sprache mit grammatischem Geschlecht spielt das natürliche Geschlecht stets eine gewisse Rolle. Im einzelnen mag diese Komponente aus dem Physischen mehr oder weniger stark sein, sie kann auch von anderen Vorstellungen überlagert werden. Vorhanden ist sie jedoch auf jeden Fall. Dabei dürfte der physische Geschlechtsunterschied beim Menschen der Ausgangspunkt sein. Wo also grammatisches Geschlecht vorhanden ist, erfolgt die Beurteilung der umgebenden Umwelt nach einem Maßstab, der vom Menschen genommen wurde. Kategorien, die in seinem Leben eine Rolle spielen, werden zur Klassifizierung der Gesamtwelt benutzt. Der Mensch ist das Subjekt, das die ihn umgebende Welt als Objekt betrachtet und behandelt. Bei den Bantu scheint der Vorgang der Klassifizierung anders zu verlaufen. Sie beobachten ebenso wie andere Völker die Umwelt. Sie bleiben dann aber bei der Tatsache stehen, daß es die mannigfaltigsten Dinge gibt, die man nach Eigenschaften klassifizieren kann, welche den Dingen selbst innewohnen (groß, klein, einmal oder doppelt vorhanden, Tiere, Flüssigkeiten usw.). Gemäß den religiösen Vorstellungen der Eingeborenen gehört hierher auch die Unterscheidung zwischen

dem Personhaft-Belebten und dem Magisch-Belebten. Die Kriterien für die Einteilung werden nicht von einem der Sache fremden Prinzip übernommen, sondern durch die Umwelt selbst gegeben. Man könnte also sagen, daß die Umwelt das Prius darstellt und als Subjekt auf den Menschen wirkt. Von ihr übernimmt dieser die Möglichkeiten für eine grammatische Aufgliederung der Dingvorstellungen.

Hier könnte man sich überlegen, ob eine solche Bildung der grammatischen Klassen entsprechend den Gegebenheiten der Umwelt zufällig ist oder ob sie mit den oben angeführten Grundbegriffen der Bantu-Ontologie und Bantu-Psychologie zusammenhängt. Wir sahen, daß Lebenskraft und Lebensrang dem in seiner materiellen und geistig-geistlichen Umwelt vergliederten Menschen in besonderem Maße zuteil werden. Ihre Bedeutung könnte sich auch darin zeigen, daß sie den Bantusprachen eine so charakteristische Form für die Einteilung der Nomina gegeben hat.

Auch in verbaler Beziehung gibt es instruktive Beispiele für den Unterschied zwischen den einzelnen Sprachfamilien. Ich hörte selbst einmal, wie in Ostafrika ein Boy, der Geschirr zerbrochen hatte, diesen Schaden mit den Worten meldete: *hasara imeonekana* = „Schaden ist erschienen“. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Redewendung gewählt wurde, um sich der Selbstverantwortlichkeit zu entziehen. Im Gegenteil, sie paßt zu der Tatsache, daß intransitive und passive Bildungen in den Bantusprachen eine große Rolle spielen. Zwar sind Passivformen wahrscheinlich auch im Bantu erst in späterer Zeit entstanden. Sie haben sich heute aber überall durchgesetzt, wenn nicht, wie etwa im Kwangali in Südwestafrika, eine starke Beeinflussung durch Nicht-Bantusprachen ein Passiv nicht hat entstehen lassen. Während im Deutschen Intransitiva und Passiva nahe beieinander liegen und von einfachen Menschen kaum als verschieden empfunden werden (z. B. ich bin geliebt bzw. ich bin geliebt worden), sind beide Formen in Bantusprachen morphologisch deutlich unterschieden (vgl. im Suaheli *ninapendeka* bzw. *nimependwa*). In den Bantusprachen gibt es eine besondere Intransitivendung, die,

wo es der Sinn erlaubt, jedem Verbstamm angefügt werden kann. Während andere Aspekte bzw. Aktionsarten wie etwa das Stative oder das Kontaktive nur beschränkt vorhanden sind, trifft man das Intransitive überall an. Bemerkenswert ist auch, daß bisweilen in Bantusprachen Passivbildungen begegnen, wo wir aktive Entsprechungen haben. So heißt im Kwangali *hokwa* = „etwas gern haben, lieben“, im Ndonga, einem Dialekt der Ovambo, *zimbwa* = „vergessen“, im Nyakyusa in Ostafrika *poondwa* = „etwas vergeblich tun, nicht erreichen“. Alle diese Formen sind für das Bantu, wie die Endung *-wa* zeigt, Passiva. In diesem Zusammenhang könnte man auch unpersönliche Konstruktionen erwähnen wie im Kwangali *taikoronge* = „es schmerzt mich“, was soviel heißt wie „ich bin krank“.

Diese drei verschiedenen Beispiele des Passiven, Intransitiven und der unpersönlichen Konstruktion haben das Eine gemeinsam, daß in ihnen der Mensch als handelnde Persönlichkeit zurücktritt. Beim Intransitivum handelt es sich darum, den Zustand herauszustellen. Durch das Passivum wird das ursprüngliche psychologische Objekt (der Vater schlägt den Knaben) zum grammatischen Subjekt (der Knabe wird geschlagen). Aus dem Handeln wird — im weitesten Sinne des Wortes — ein Erleiden. Bei einer unpersönlichen Konstruktion erscheint die Person von vornherein als Objekt. Der Befund in den Bantusprachen zeigt, daß das Zurücktreten der Person als Agens seinen sprachlichen Niederschlag finden kann. Darüber hinaus weist die Häufigkeit in dem Gebrauch der Intransitiva darauf hin, daß die Schilderung eines Zustandes gegenüber der Darstellung des Handelns einer Person in die Vorstellungswelt der Bantu paßt. Hier könnte man wieder wie bei der Klasseneinteilung die Frage stellen, ob diese Art verbaler Konstruktionen aus der Verflochtenheit des Menschen mit seiner Kraft spendenden Umwelt resultiert.

Manche Indizien in Bantusprachen deuten auf die engen Beziehungen des Einzelnen zu seinem Nächsten. Beim Verbum wäre hier auf den häufigen Gebrauch des sogenannten Appellativum zu verweisen. Wir besitzen entsprechende Formen im Deutschen, die durch die Vorsilbe *be-* kenntlich sind, z. B. bearbeiten, be-

schenken. Im Gegensatz zum Englischen sind diese Bildungen im Deutschen verhältnismäßig häufig. Im Bantu kann man grundsätzlich von jedem Verbum eine applikative Form bilden. Sie wird, wie es landläufig heißt, dann angewandt, wenn eine Handlung oder ein Vorgang im Interesse von einer Person oder einer Sache erfolgt. Dieser Fall ist oft dann gegeben, wenn wir in einem deutschen Satz zwei Objekte haben. Man könnte das Wesen der applikativen Form auch dahingehend bestimmen, daß sie dann angewandt wird, wenn das Prädikat eines Satzes nicht nur ein Objekt regiert, sondern auch mit einer weiteren Satzergänzung in engster Verbindung steht. Diese zweite Ergänzung kann ein Nomen sein, ebenso gut aber auch eine adverbiale Bestimmung. Wenn man z. B. im Suaheli sagen will: „der Boy bringt Fleisch“, gebraucht man das Verbum *leta* in seiner Grundform. Wenn man aber ausdrücken möchte: „der Boy bringt dir Fleisch“, muß man die applikative Form *letea* anwenden. Während die personale Ergänzung im Deutschen im Dativ steht und als entferntes oder indirektes Objekt bezeichnet wird, bildet der personale Bezug im Bantu das eigentliche Objekt. Man könnte den Suahelisatz im Deutschen wörtlich wiedergeben: „der Boy bebringt dich (in Bezug auf) Fleisch“. Entsprechend wird dieses personale Objekt im Passiv zum Subjekt, so daß der Satz lauten würde: „du wirst bebracht Fleisch von dem Boy“. Dieses Beispiel zeigt, wie im Bantu der Wiedergabe der Personalbeziehung anscheinend die größte Bedeutung zukommt.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Applikativum zuweilen auch dann erscheint, wenn Verben, die von sich aus keine Beziehung zu Örtlichkeiten haben, eine lokative Ergänzung aufweisen. Wenn man im Haya, das am Viktoriasee in Ostafrika gesprochen wird, sagen will: „er ist im Hospital gestorben“, muß das Verbum in die applikative Form gesetzt werden. Dadurch wird das enge Verhältnis ausgedrückt, das zwischen dem Prädikat und seiner lokativen Ergänzung besteht.

Aus der so häufigen Anwendung der applikativen Form kann man schließen, wie sehr es den Bantusprachen darauf ankommt,

der Beziehung zur Umwelt einen äußerlich sichtbaren morphologischen Ausdruck zu verleihen.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch für die Nomina machen. Ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen verbindet sich mit possessiven Vorstellungen. Das führt soweit, daß zuweilen etymologisch verschiedene Wörter vorhanden sind, je nachdem, mit welchem Possessivum das Nomen versehen ist. So heißt im Herero „mein Vater“ *tate*, „dein Vater“ *iho*, „sein Vater“ *ihe*; die Entsprechungen für „Mutter“ lauten *mama*, *nyoko* und *ina*. Es gibt also kein Wort für Vater bzw. Mutter an sich, da mit dem Begriff Vater oder Mutter von vornherein eine possessive Vorstellung gegeben ist. Wie weit diese Anschauung geht, zeigt das Duala in Kamerun. Dort gibt es neben den etymologisch nicht verwandten Wörtern für „mein Vater“ bzw. „dein Vater“ ein allgemeines Wort *sango* für „Vater“. Wenn man aber diese Bezeichnung näher betrachtet, enthält sie ein allgemeines Possessivum, so daß sie wörtlich heißt „Vater von irgendjemand“. Also auch hier hat die possessive Anschauung ihren grammatischen Niederschlag gefunden.

Die letzten der hier skizzierten Erscheinungen können als Illustration zu dem dienen, was oben von dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner gesagt wurde. Daß wir es bei ihnen nicht mit Individualisten zu tun haben, zeigen weiter einige Redewendungen. Im Deutschen sagen wir: „ich gehe in meine Wohnung“. Wohl in den meisten Bantusprachen würde man diesen Satz übersetzen müssen, als ob er laute: „ich gehe in unsere Wohnung“. Haus, ebenso wie Grund und Boden, sind Dinge, die nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinschaft zu eigen sind. Eine andere auffällige Redensart findet sich ebenfalls nicht selten im Bantu, wenn es heißt: „wir und mein Sippengenosse“. Gemeint ist damit: „ich und mein Sippengenosse“. Man könnte verschiedene Theorien aufstellen, um diese Formel zu deuten. Ein sogenannter Pluralis majestaticus, an den mancher Europäer zunächst denken mag, scheidet entsprechend der afrikanischen Mentalität aus. Eher müßte man erwägen, ob das „wir“ eine Vorwegnahme darstellt, indem gleichsam die Addition „ich und mein

Sippengenosse“ schon vorher vollzogen wird. Welche Erklärung man auch findet, die Tatsache besteht, daß an Stelle des Singulars der Plural gewählt wird, was wieder als ein Zeichen der Verbundenheit des Einzelnen mit der Gesamtwelt angesehen werden kann.

Wenn die Umwelt nach der Meinung der Eingeborenen Lebenskraft und Lebensrang verleihen kann, kommt es für den Menschen darauf an, diese Umwelt kennenzulernen. Diesem Ziel kommt die Fähigkeit der meisten Afrikaner, gut zu beobachten, entgegen. Der tägliche Kampf um das Dasein erfordert schon in der empirischen Sphäre stete Beobachtung der Umwelt. Dabei erstreckt sich die Tätigkeit oft auf Gegenstände oder Vorgänge, die für uns irrelevant sind. Für den Eingeborenen können sie infolge seiner religiösen oder magischen Weltanschauung bedeutsam werden. Diese Haltung, verbunden mit einem besonderen Naturell, findet einen Niederschlag in der Anschaulichkeit der Sprache. Dafür seien im Folgenden einige Beispiele gegeben. Erst in neuerer Zeit wird in den Grammatiken Gewicht auf die sogenannten Ideophone gelegt. Es sind dies Klangwörter oder onomatopoetische Ausdrücke, die oft ein Geräusch, bisweilen aber auch eine nichtakustische Empfindung wiedergeben, z. B. im Deutschen *plumps*, *pst*. Besonders zahlreich sind sie im Zulu, wo man ein- bis viersilbige Ideophone kennt. Sie werden dort in vielen Fällen angewandt (z. B. beim trägen Liegen, beim Überschreiten eines Flusses, beim Schließen der Augen), wo in unseren Sprachen gar kein weiterer Zusatz erfolgt.

In hohem Maße differenziert sind bei den meisten viehzüchtenden Stämmen die Bezeichnungen, die zur Charakterisierung der Haustiere dienen. Obwohl es im alten Afrika in der Regel nur Benennungen für die drei Grundfarben Schwarz, Weiß und Rot gibt, finden sich bei diesen Völkern fast unübersehbare Bezeichnungen für die einzelnen Farbtönungen, dazu auch für besondere Merkmale der Tiere und die Art ihrer Hornbildung. Doke führt in seinem Wörterbuch über 250 solcher Bezeichnungen bei den Zulu an.

Anschaulichkeit und Differenzierung sind sodann besonders

bei den Pronomina ausgebildet. Im Deutschen haben wir für das Possessivpronomen sieben Formen (mein, dein, sein, ihr, unser, euer, ihr). Das Herero kennt dafür über 200 Formen. Entsprechend den Nominalklassen verändert sich dort das Possessivum vorne, indem es die Abhängigkeit, hinten, indem es den Bezug anzeigt. Daß dadurch eine Präzisierung der Aussage bewirkt wird, liegt auf der Hand. Ähnliches gilt von den Demonstrativpronomina. Im Deutschen haben wir drei Reihen (dieser, der da, jener), ähnlich im Lateinischen *hic, iste, ille*. Es gibt auch Bantusprachen, in denen dies Dreierschema herrscht. Daneben finden wir Sprachen, die vier und noch mehr Reihen besitzen. Das Venda z. B. hat vier Grundreihen, von denen jede wiederum vier Reihen einbegreift. Auf diese Weise gibt es dort sechzehn Reihen hinweisender Fürwörter. In einigen Bantusprachen spielt neben der Entfernung die sogenannte Korrelation eine Rolle. Darunter versteht man die Beziehung der Demonstrativa zu den drei Personalpronomina. Dann wird die eine Reihe für das gebraucht, was dem Redenden bekannt ist, eine andere Reihe für das, was die angeredete Person kennt, die dritte für das, was sich auf eine dritte Person bezieht. Wenn man übersetzen will: „er sprach diese Worte“, wird die Wiedergabe jeweils verschieden lauten, ob „diese Worte“ rückweisend schon bekannte Worte bezeichnen oder sich vorweisend auf noch zu sprechende beziehen. Die angeführten Beispiele mögen genügen, um die Anschaulichkeit der Bantusprachen zu illustrieren. Sie könnten auch aus dem Bereich des Verbum vermehrt werden, wie die Erwähnung der applikativen Verbalformen oben gezeigt hat.

Die Anschaulichkeit ist Charakteristikum und Reichtum vieler Eingeborensprachen. Sie hat aber auch ihre Nachteile. Die Abstraktionsfähigkeit ist geringer als die unserer Sprachen. Zwar gibt es in den Bantusprachen eine Abstraktklasse, die ein eigenes Präfix entwickelt hat (im Suaheli *u-*, z. B. *upendo* „Liebe“). Sprachgeschichtlich dürfte sich diese Klasse aber spät entwickelt haben, vielleicht hat das Präfix ursprünglich sogar eine konkrete Bedeutung gehabt. Auf jeden Fall wird es in Bantusprachen schwerer als in indogermanischen Sprachen sein, Abstrakta zu

entwickeln. Damit hängt wahrscheinlich auch zusammen, daß zuweilen Oberbegriffe fehlen, wo wir sie als selbstverständlich annehmen. So gibt es im Suaheli nicht einmal eine Entsprechung für das deutsche Verbum „bringen“. Dafür besitzt es aber zwei etymologisch verschiedene Verben *leta* = „herbringen“ und *peleka* = „hinbringen“. Ebenso ist in dieser Sprache kein Oberbegriff für „Reis“ vorhanden. Die Reispflanze heißt *mpunga*, das Reiskorn *mchele*, der Reisbrei *wali*. Man sieht, wie die Anschaulichkeit mit der verminderten Fähigkeit, Oberbegriffe zu bilden, korrespondiert.

Die vorstehenden Zeilen sollten etwas von der Eigenständigkeit und der Besonderheit der Bantusprachen zeigen. Man könnte fragen, was die erwähnten philologischen und linguistischen Einzelheiten mit der „Bantu-Philosophie“ zu tun haben, die uns in diesem Buch dargeboten wird. Wenn in ihm an einer Stelle von dem Heimweh der Bantu nach Verstärkung des Lebens gesprochen wird, so mag man fragen, ob auch die Sprache etwas von diesem Heimweh verdeutlicht. In der Struktur und im Stil bietet das Bantu kaum Material, das auf solche besondere Gefühlsbetontheit schließen läßt. Das Streben nach Lebensverstärkung findet auch keinen in die Augen fallenden faßbaren Niederschlag. Um ihn etwa in der Sprache zu fassen, muß man einen Umweg gehen. Ich habe daher versucht, Erscheinungen der Sprache mit den Gegebenheiten der Umwelt zu konfrontieren. Diese ist bestimmend für die Klassifizierung der Dingvorstellung. Nicht weniger stark zeigt sie sich in dem Gebrauch von intransitiven Konstruktionen. Die stete Beziehung zu ihr kommt in der Schilderung der applikativen Verben zum Vorschein, nicht minder aber auch in manchen nominalen Konstruktionen. Auch die große Anschaulichkeit der Eingeborensprachen kann mindestens teilweise aus der Verflochtenheit mit der Umwelt erklärt werden. Mir scheint diese das große Reservoir zu sein, aus der die Lebenskraft strömt. Das Bestreben, ihrer teilhaftig zu werden, findet seinen Niederschlag in der Art, wie die Bantusprachen aufgebaut sind. Sicherlich muß man sich hüten, von dieser einen Blickrichtung aus allein das Bantu zu betrachten und zu verste-

hen. Es ist aber notwendig, einmal auch in dieser Weise Weltanschauung, Denken und Sprache miteinander in Beziehung zu setzen.

Damit hören jedoch die Fragen an den Afrikanisten noch nicht auf. In welcher Beziehung stehen die anderen afrikanischen Sprachen, etwa die Sudansprachen, die z. T. von anthropologisch gleichen oder ähnlichen Menschen gesprochen werden, zu einer „Philosophie“ dieser Völker? Und wird, wenn heute die alte Religion der Bantu abstirbt und an ihre Stelle das Christentum tritt und zur Lebenskraft wird, dieses Neue auch zu einem Niederschlag in der Sprache führen? Dies sind zwar Fragen, die über das Nachwort hinausgehen, die aber durch das Buch von Pater Placidus angeregt werden.

HERMANN FRIEDMANN

Es ist mir schon in meinem Werk „Die Welt der Formen“ (2. Aufl. 1930) aufgegangen, daß die Eignung eines Volkstums zum philosophischen Denken sehr wesentlich vom Typus seines Sprachbaues abhängt und daß in dieser Hinsicht alle Bantu-Idiome eine bevorzugte Stellung einnehmen. Es geht nämlich um die Frage, ob die Gegebenheit deutlich als ein Begriff weiteren Umfanges, als Klasse oder Kategorie, mit Ursprünglichkeit gedacht wird. Das Entscheidende ist durchaus nicht immer erst auf der Höhe des sprachlichen Denkens festzustellen, das wir als das „philosophische“ Denken zu bezeichnen pflegen. Die ursprüngliche Funktion der betreffenden Sprache ist maßgebend. Es geht um die Eigenschaft einer Sprache, nicht so sehr das Individuelle als ein Ausgezeichnetes ursprünglich hervorzuheben, sondern am Individuellen das deutlich erschaute Klassenhafte zu kennzeichnen. In diesem Betracht würde ich nicht etwa die hochgetriebene, spezialisierende Differenzierung des Ausdrucks der Kantischen oder Hegelschen Sprache als ein Signum eingeborener philosophischer Eignung ansprechen (auch nicht — obwohl sie für die

philosophierende Formgebung sehr bedeutsam ist — die „polarisierende“ Neigung des Nietzsche'schen Stils¹⁾, sondern eine viel „primitivere“ Funktion, nämlich daß die Sprache gern die individuelle Erscheinung mit einem Klassenzeichen versieht. In unserem abgeschliffenen Kulturdeutsch ist diese ursprüngliche Funktion der Sprache nur noch in gleichsam fossilen Resten konserviert, wie etwa im Ausdruck „Mannsperson“. Viel deutlicher finden wir diese kategoriale Funktion im Chinesischen, wo der Plural, seiner eigentlichen Bedeutung „Klasse“ nach eingedenk, sich in Ausdrücken wie „Mann-Klasse“, d. h. Männer, „Frau-Kind-Klasse“, d. h. Frauen und Kinder, ausspricht. In allen Bantu-Idiomen vollends regt sich das Denken überhaupt nicht ohne die kategoriale Klassen-Funktion. Das Gespräch bewegt sich unentwegt in Ausdrücken wie „Person-Knabe“, „Personen-Knabe“, d. h. Knaben, „Menge-Gesang“, d. h. Gesänge usw.²⁾.

Wenn diese sprechend-denkende Bildung der Allgemeinbegriffe nicht vorhanden ist, so kann allerdings ein vielleicht sehr reizvolles Äußerungsbild — mit bildhaften Einzelfiguren — daraus sprießen, aber keine echte philosophische Äußerung. Wir dürfen zum Vergleich andere Redebildungen, gerade auch primitiver Völker — etwa die nordamerikanisch-indianische — heranziehen. In seinem berühmten Werk „Mikrokosmos“ bringt der Philosoph Hermann Lotze eine Rede eines nordamerikanischen Indianerhäuptlings. Sie hat gewiß eine große Farbigkeit und figurale Ausdrucksgestaltung, aber an keinem Punkte drängt es zu einer Erzeugung von Allgemeinbegriffen, den Grundlagen allen echten philosophischen Denkens. Die Rede bleibt — um es in der Terminologie der Scholastik zu sagen — „nominalistisch“, sie

¹⁾ „Zarathustra, der erste Psycholog der Guten, ist — folglich — ein Freund der Bösen... Wenn das Herdentier im Glanz der reinsten Tugend strahlt, so muß der Ausnahmensch zum Bösen herabgewertet sein... im Begriff des guten Menschen die Partei genommen gegen den zukunftsverbürgenden Menschen — dieser heißt nunmehr der Böse.“

²⁾ F. N. Finck, Die Haupttypen des Sprachbaues, 1910, S. 21 ff., S. 46 ff.

wird nirgends „realistisch“, wie wir es in der spezifischen Bantu-Begrifflichkeit sofort entdecken.

„Seht ihr denn nicht“, spricht der Indianerhäuptling zu seinem Stamm, „daß die Weißen von Körnern, wir von Fleisch leben? Daß das Fleisch über dreißig Monde zur Reife braucht und oft mangelt? Daß jedes der wunderbaren Körner, die sie in die Erde stecken, ihnen über hundert zurückgibt? Daß das Fleisch, von dem wir leben, vier Beine hat zum Entlaufen, wir nur zwei zum Verfolgen? Daß die Körner da, wohin sie fallen, bleiben und wachsen? Daß der Winter für uns die Zeit mühsamer Jagden, die der Ruhe für die Weißen ist? Darum haben sie so viele Kinder und leben länger als wir. Wahrlich, bevor die Zedern unseres Dorfes vor Alter absterben und die Ahornbäume des Tales aufhören Zucker zu geben, wird das Geschlecht der Kornsäer das Geschlecht der Fleischesser vertilgt haben, wofern diese Jäger sich nicht entschließen auch zu säen.“

Niemand wird an dieser Rede Plastizität und Farbigkeit des Ausdrucks sowie Reichtum der Bilder vermissen. Ja, in der Gegenüberstellung der „Kornsäer“ und der „Fleischesser“ bricht sich doch ein Ansatz zu kategorialem Klassen-Denken, also zu wirklicher philosophischer Ordnung, Bahn. Aber im ganzen bleibt doch die Formung der Rede sozusagen im (keineswegs weniger anziehenden) Literarischen, sie reinigt und vereinfacht sich nicht zum Philosophischen. Man versteht, was ich meine, vielleicht noch besser, wenn man eine andere Rede eines Indianerhäuptlings an seinen weißen Gast ins Auge faßt. Hier bietet sich ein indirektes Gegenstück zur klassischen philosophischen Gedankenformung, etwa der chinesischen, dar. Lao Tse setzt bekanntlich der Geschäftigkeit des Abendländers (beiläufig bemerkt, auch dem praktischen Staatsdenken seines großen Gegenspielers Konfuzius) sein berühmtes philosophisches Gebot des „Nichttuns“ gegenüber. Mit diesem Gebot verwirft er das täppische Eingreifen des über-eifrigen Menschen in die weltgesetzliche Ordnung der Dinge, anstatt die gesammelte Einsicht des Wesens von selbst wirken zu lassen. Unser unphilosophischer Indianerhäuptling nähert sich dieser Einsicht, bleibt aber auf halbem Wege stehen, und so wird

denn aus der philosophischen Idee des „Nichttuns“ eine quietistische Empfehlung des „Nichtstuns“: „Ach, mein Bruder, du wirst nie das Glück kennen, nichts zu denken und nichts zu tun; dies ist nächst dem Schlaf das Allerentzückendste. So waren wir vor unserer Geburt, so werden wir nach dem Tode sein. Wer gab deinen Leuten den steten Wunsch, besser gekleidet und gespeist zu sein und ihren Kindern Schätze zu hinterlassen? Fürchten sie denn, Sonne und Mond möchten diesen nicht mehr leuchten, der Tau der Wolken und Flüsse vertrocknen, wenn sie selbst dahin sein werden? Gleich dem Felsquell ruhen sie nie; haben sie ein Feld geerntet, so graben sie ein anderes; und als reichte der Tag nicht, sah ich ihrer, die im Mondschein arbeiteten. Was ist doch ihr Leben gegen das unsere, daß es ihnen nichts gilt? Die Blinden, sie lassen es vergehen! Wir aber leben in der Gegenwart. Die Vergangenheit, sagen wir, ist nichts wie der Rauch, den der Wind verweht. Die Zukunft, wo ist sie? Laßt uns also den heutigen Tag genießen, morgen wird er schon weit von uns sein!“

Es ist unerlässlich, eine Betrachtung dieser Art vorauszuschicken und sich in sie zu versenken, will man das rechte Verständnis dafür gewinnen, in welchen zwei Dingen sich das philosophische Denken der Bantu bekundet: in der Schaffung eines *philosophischen Zentralbegriffes* und in dem *Dynamismus* dieses Begriffes, der gleichsam sowohl die „theoretische“ als auch die „praktische“ Vernunft der Bantu in eine Nähe zum philosophischen abendländischen Denken rückt, die zu durchschauen sowohl dem Kulturforscher als auch dem Politiker, als auch dem „Missionar“ ansteht und überaus wertvoll sein dürfte. Ich zögere nicht zu erklären, daß der höchste Begriff des Bantu-Geistes, die „*Lebenskraft*“, der „*muntu*“, Geist vom Geiste der Aristotelischen „*Entelechie*“ ist!

Allerdings macht der Verfasser schon im 1. Kapitel, wo er die „Terminologie und Methode“ der Bantu-Philosophie behandelt, die „Grundbegriffe und erste Prinzipien“, die „Seinslehre“ der Bantu, einen gewissen vorsichtigen Vorbehalt: Da es sich um philosophische Begriffe handele, sei er gezwungen, sich philosophischer Termini zu bedienen, die für Europäer verständlich sind.

Das scheint meine soeben behauptete Begriffsverwandtschaft mit dem abendländischen, sogar „aristotelischen“ Denksystem einzuschränken. Ja, der Verfasser bekennt ausdrücklich: „Da die Bantu heute eine andere Philosophie als die unsrige haben — wir wollen sie vorerst ‚magische‘ Philosophie nennen —, werden sich unsere Termini nicht immer mit den Begriffen der Bantu-Philosophie decken.“ Später wird jedoch das Wort „Magie“ treffend dahin erläutert, daß es sich „um die Einflüsse von Sein auf Sein“ handelt — und das scheint mir sich nicht nur von unserem Gebrauch des Wortes nicht zu entfernen, sondern auch sehr gut dem Bantu-Standpunkt zu entsprechen. Wäre die von uns behauptete Nähe zwischen den beiden — wenn auch ethnologisch so verschiedenen — Ausgangspunkten nicht vorhanden, so würden sich die thesenhaften Überschriften des Verfassers gar nicht so eng im Anschluß an unsere Vorstellungen haben durchführen lassen: „Jedes Sein kann stärker oder schwächer werden“, „Kraft kann auf Kraft einwirken“. (Ob die „Kräfte“ nebenbei „Seinswesen“ genannt werden, spielt wirklich keine Rolle, ist doch sogar im echten physikalischen Kraftbegriff kein gar so kleiner „Erdenrest“ von Mythologie enthalten.) Eine These wie die: „Mittelpunkt der Schöpfung ist der lebende Mensch“, ist weder vom Standpunkt unseres sattem bekannten „Anthropozentrismus“, noch auch von der immer bestimmter hervortretenden Erkenntnis her, daß der Mensch (der „Beobachter“) neben den drei Koordinaten des Raumes und der (vierten) Zeitkoordinate gleichsam die „fünfte Koordinate“ der Naturerkenntnis ist, zu beanstanden. Und unsere Metaphysik würde uns kaum hindern, einen Satz zu tolerieren wie den, daß „der hier auf Erden lebende Mensch das Zentrum der gesamten Menschheit, der lebenden und toten“, sei. Das ist auch mit unserer Idee der Generationenfolge durchaus nicht unverträglich.

Ebensowenig können wir uns an einem „allgemeinen Gesetz des Lebenseinflusses“ stoßen, hat doch kein geringerer als Ranke den Begriff des die Geschichte wirkenden „historischen Lebens“ geprägt. Und können wir den Bantu auch im Bereiche der Naturwissenschaften „erkenntnistheoretische“ Ansätze absprechen,

wenn es feststeht, daß „auch für die Bantu ein Unterschied zwischen Philosophie und Naturwissenschaften besteht“?

Die Metaphysik des „muntu“, die zugleich eine Psychologie ist, der ausgesprochene und „ethische“ Bezug dieser Ontologie, schließlich die regenerative Idee der „Lebenswiederherstellung“ — wo immer wir unsere Kriterien für die „kulturelle Brauchbarkeit“ der Bantu-Philosophie ansetzen mögen: immer ist das Ergebnis positiv. Der Verfasser hat offenbar seine überaus gründliche Studie aus der engeren Absicht heraus begonnen, sichere Kriterien für den Missionserfolg zu gewinnen. Was er erzielt hat, ist — von uns aus gesehen — wohl noch anderes und gewiß nicht geringeres.

ALEXANDER RÜSTOW

Die in Punkt IV des Truman-Programms geforderte Entwicklungshilfe der freien Welt für unterentwickelte Völker kann grundsätzlich, als Ausdruck gesamt menschlicher Solidaritätspflicht, natürlich nur bejaht werden. Und auch angesichts der konkreten Weltlage stehen wir auf die Dauer tatsächlich vor der Wahl, diese Hilfe entweder unsererseits zu leisten oder sie dem Bolschewismus zu überlassen. Aber leider ist man sich viel zu wenig der schweren Implikationen eines solchen Vorhabens bewußt.

So lange Staaten der westlichen Welt sich noch verzweifelt bemühen, die letzten Reste ihres längst zum Untergang verurteilten unseligen Kolonialimperialismus aufrechtzuerhalten, und so lange die Amerikaner, unter heilloser Diskreditierung ihres doch ehrlich gemeinten Antikolonialismus, ihnen dabei Hilfestellung leisten, wie kann man da die unterentwickelten Völker von der Uneigennützigkeit und Ehrlichkeit solcher Hilfsangebote überzeugen?

So lange diejenigen Regierungen unterentwickelter Völker, die bisher noch auf westlicher Seite stehen, sich im Inneren auf einen

korrupten Agrarfeudalismus stützen, und auch unsere technische Hilfe in erster Linie diesem Agrarfeudalismus zugutekommt — wie will man da verhindern, daß diese Regierungen mitsamt der ihnen von uns gewährten Hilfe eines Tages so weggefegt werden, wie es in China geschehen ist?

So lange die Frage kaum ernstlich gestellt, geschweige denn befriedigend beantwortet ist, wie man Völker, die in ihrer Entwicklung Tausende, ja Zehntausende und Hunderttausende von Jahren zurück sind, mit abendländischer Zivilisation vertraut macht, ohne dabei ihre traditionelle gesellschaftliche, geistige, religiöse Struktur völlig zu zerstören und solches Trümmerfeld zum bereiten Saatbeet bolschewistischer Haßpropaganda zu machen — woher will man da den Mut nehmen zu noch so wohlgemeinten Schritten in dieser Richtung?

Zu diesem letzten, noch viel zu wenig ins Auge gefaßten, Problemkomplex bildet die nunmehr auch in deutscher Übersetzung vorliegende Schrift von Pater Tempels einen wichtigen und interessanten Beitrag.

Dieser belgische Franziskanerpater, der sein Leben in den Dienst der Missionierung der bantusprechenden Baluba des Kongostaates gestellt hat, ist im Laufe dieser seiner Lebensarbeit zu der Überzeugung gelangt, daß der traditionellen Weltanschauung dieser „Primitiven“ eine immanente Philosophie, Ontologie, Metaphysik und Ethik zugrunde liegt, die durchaus ernst genommen zu werden verdient, auch und gerade da, wo sie von dem uns Abendländern Vertrauten abweicht. Er bemüht sich in seiner Schrift, diese immanente Philosophie zu explizieren, und er fordert in eindringlichen Worten Respekt vor diesen ehrwürdigen Anschauungen. „Es wäre ein wahrer Frevel an der Menschheit“, so schreibt er, „den die Kolonisatoren auf sich lüden, würden sie primitiven Völkern die sittlichen Werte, den Wahrheitskern rauben, der auch in ihrer ehrwürdigen alten Philosophie, in ihren uralten Idealen steckt, Werte, mit denen ihr Leben gleichsam verwachsen ist“ (S. 112). „Seine Philosophie preisgeben heißt (für den Bantu) Recht und Moral preisgeben. Höhere, aus festen Prinzipien und allgemein menschlichen Wirklichkeiten erwach-

sene Verpflichtungen gehen zusammen mit höheren unverletzlichen Rechten und einem tiefen Rechtsbewußtsein“. — „Der unzivilisierte Mensch ist sich seines Menschenrechtes noch außerordentlich bewußt. Das stolze, unbeugsame Bestehen des Schwarzen auf seinem Menschenrecht wird im Lichte eines tieferen Eindringens in seine Geisteshaltung zu einer menschlich schönen Eigenschaft, vor der man alle Achtung haben muß“ (S. 77).

Selbstverständlich haben die Bantu keine ausgebildete Philosophie, keine Ontologie, keine Metaphysik im Sinne unserer abendländischen Hochkultur. Aber ebenso selbstverständlich besitzen sie unentwickelte, vorwissenschaftliche, latente Ansätze zu alle dem, wie sich denn ja auch unsere eigene Philosophie aus solchen vorwissenschaftlichen Ansätzen heraus, durch deren allmähliche Weiterbildung, Systematisierung und Verwissenschaftlichung, im Laufe der Zeit entwickelt hat.

Diese embryonale, vorgeburtliche Bantu-Philosophie wird nun von P. Tempels in derjenigen Gestalt dargestellt, die sie ausgewachsen, bewußtgeworden und systematisiert annehmen würde und logischerweise annehmen müßte. Natürlich geht das nur in Anlehnung an eine schon entwickelte und systematisierte Philosophie, in Projektion auf deren Koordinatensystem. Und wenn Pater Tempels hierzu naheliegender Weise den ihm vertrauten thomistischen Aristotelismus der Scholastik wählt, so gibt es sicherlich unter den verfügbaren abendländischen Systemen keines, das für diesen Zweck geeigneter gewesen wäre. Nicht ohne Schauern kann man sich vorstellen, wie etwa die Zugrundelegung des Kantianismus in einer seiner Spielarten in solcher Funktion gewirkt haben würde.

Dabei verwendet zwar Pater Tempels den ihm beruflich allzu geläufigen Gottesbegriff vielleicht mit einer Unbekümmertheit, die auch dem bedenklich erscheinen könnte, der den sogenannten Urmonotheismus (der Pygmäen und Pygmoiden nämlich) für eine im wesentlichen zutreffende ethnologische Erkenntnis hält. Wie sehr er sich aber im übrigen vor vorschnellen Gleichsetzungen und Angleichungen hütet, das zeigt gleich sein systematischer Zentralpunkt, nämlich die Feststellung, daß, während für uns nur das

Seiende wirkend, für den Bantu nur das Wirkende, nur die Kraft, seiend ist. Und zwar nicht so, daß etwa umgekehrt wie bei uns das Sein zum Wirkenden als Akzidens hinzuträte, sondern so, daß unter völliger Aufhebung solcher Spaltung das Wirken einheitlich und selbstgenügsam an die Stelle des Seins tritt. Da ja aber im übrigen auch für uns das Seiende nur in Erscheinung tritt, insofern es auf uns wirkt, so hat die monodynamistische Bantu-Ontologie sogar den Vorteil größerer Einfachheit und Einheitlichkeit. Jedenfalls wäre für den Bantu wohl kein abendländischer Philosoph unverständlicher als Parmenides, dessen ON nur ist und gar nicht wirkt (sintemalen bei ihm ja auch gar nichts da ist, worauf es wirken könnte), und auch Heideggers Seyn würde im afrikanischen Urwald wohl kaum auf fruchtbaren Boden fallen. Dagegen wären manche Gedanken der modernsten Atomtheorie für den Bantu vielleicht näherliegend als für uns. —

Zur politischen Lage stellt der Verfasser fest, „daß man in verantwortlichen Kreisen bis jetzt keine Lösung sieht für das Problem der Bantu-Frage, daß heute weniger denn je eine ziel-sichere Bantu-Politik getrieben wird, daß noch keine klaren zuverlässigen Richtlinien in Hinsicht auf die Entwicklung und Zivilisierung der Bantu gegeben werden“ (S. 11), und das, obwohl wir uns hier auf dem Boden des Kongostaates befinden, dessen Regierung sich mehr als irgend eine andere in Afrika der vollen Schwere ihrer Verantwortung bewußt zu sein scheint. Dabei verdient die möglichste Fernhaltung weißer Siedler und der durch sie entstehenden unlösbaren und heillosen Konflikte uneingeschränkte Bejahung, während in der Entwicklungspolitik das Fahren mit angezogenen Bremsen zwar bis auf weiteres das kleinste Übel, aber natürlich nicht die endgültige Lösung sein kann: Bevormundung, und sei sie noch so wohlwollend und umsichtig, muß einmal aufhören.

„Mit dem Vorhaben, ‚zivilisieren‘ zu wollen, läuft man Gefahr, den ‚Menschen‘ zu töten, die Zahl der Entwurzelten zu erhöhen“ (S. 11). „Das Ergebnis ist dann auch im allgemeinen jammervoll. Wir sitzen jetzt da mit einer Masse Okzidentalisierten, die mit offener Verachtung auf ihre Rassegenossen herabsehen, aber

selbst mit dem Leben nichts mehr anzufangen wissen, weil sie keinen Sinn mehr darin entdecken“ (S. 113).

Genau die gleiche höchst verhängnisvolle Erscheinung läßt sich heute auch in alten Hochkulturen des Orients beim Eindringen abendländischer Kultur beobachten; sie ist also offenbar eine typisch pathologische Reaktion auf diese Form der Okzidentalisation überhaupt. Dadurch ist uns aber der bequeme und bisher allgemein beschrittene Weg versperrt — oder sollte es wenigstens sein —, begabte und lerneifrige Angehörige der betreffenden Völker auf abendländischen Schulen und Hochschulen erfolgreich auszubilden, und uns dem holden Wahn hinzugeben, alles weitere könnte man dann getrost diesen wohlgraduierten Spitzenkandidaten und ihrem von uns vorausgesetzten aktivistischen Einfluß auf ihre Stammesgenossen überlassen. In Wirklichkeit haben wir oft nur einige besonders begabte Angehörige dieser Völker entwurzelt, und deshalb besonders anfällig für die Rauschgifte revolutionärer Heilslehren gemacht, wie wir das etwa von unseren Stehkragenproletariern ja zur Genüge kennen.

Pater Tempels fährt fort: „Gibt es schon viele Enttäuschte, besonders unter den Okzidentalisierten, so hat man auch selbst unter den Stämmen des Inneren solche Gruppen gefunden, die den Mut zum Leben verloren zu haben scheinen“ (S. 114). „Wenn wir Weißen je den Bantu etwas schenken wollen oder können, dann wird dies Geschenk in Bantu-Formen umgegossen und als Mittel zur Lebensverstärkung (im Sinne der Bantu-Philosophie) geboten werden müssen. Unser Erziehungssystem, unsere Zivilisationsmethode werden sich an das Lebenskraft-Ideal (der Bantu) anzupassen haben“ (S. 115). „Und wir müssen den Bantu helfen, auf diesem soliden Boden eine eigene Bantu-Zivilisation aufzubauen. Wir sind uns dabei immer mehr im klaren, daß unsere Zivilisation, unsere Ideen in unserer westlichen Form die Bantu wenig oder gar nicht beeindruckt. Ihre Seele bleibt davon unberührt“ (S. 113). „Es hat sich mehr als hinlänglich erwiesen, daß unsere ökonomische Zivilisation . . . unfähig ist, die Bantu zu zivilisierten Menschen zu machen. Andererseits ist es nicht bewiesen, weil noch nicht erprobt, ob der gesunde Grundzug der

Bantu-Philosophie und der Bantu-Weisheit nicht geeignet wäre, als Fundament für die zivilisatorische Höherführung der Bantu zu dienen“ (S. 116). Pater Tempels denkt an eine Synthese zwischen Bantu-Philosophie und Christentum, wie er sie in seiner eigenen Missionstätigkeit verfolgt, und man erinnert sich dabei des ähnlich gerichteten großen Akkomodationsversuchs der Jesuiten-Missionare im China der Barockzeit, der tragischer Weise damals von Rom aus unterbunden wurde.

Aber selbst wenn man der vom Verfasser mit Entrüstung angeführten Meinung jener Konferenz belgischer Kolonialbeamter zustimmen sollte, „daß das Christentum nach so viel Dezennien sich unfähig erwiesen habe, die Bantu zu zivilisieren“ (S. 116), so wird dadurch das hohe Verdienst des Verfassers in keiner Weise vermindert, die hier liegende denkbar schwere und schicksalshafte weltgeschichtliche Problematik an der konkreten Stelle seiner missionarischen Lebensarbeit wirklich ernst genommen und unter Einsatz seiner Person mit ihr gerungen zu haben. Ergreifendes und exemplarisches Zeugnis dieses Ringens ist die vorliegende Schrift.

Afrika ist — von der Apartheidspolitik der Südafrikanischen Union bis zu den französischen Kolonialkämpfen in Nordafrika — sozial und politisch der unglücklichste und heilloseste aller Erdteile; der Kongostaat ist in gewisser Weise nur die windstille Mitte dieses ungeheueren sich rings zusammenbrauenden Zyklons. So lange diese sozialen und politischen Verhältnisse andauern, und weit und breit keine wirkliche Lösung, kein irgendwie befriedigender und gangbarer Ausweg aus ihnen zu sehen ist, wäre es völlig sinnlos, ja widersinnig, sich an technischen Projekten zur Nutzbarmachung der ungeheueren natürlichen Möglichkeiten aller Art zu berauschen, die tatsächlich in Afrika mehr als in allen anderen Erdteilen vorhanden sind. Denn Großinvestitionen in diesen Hexenkessel hinein wären entweder verloren, oder, noch schlimmer, sie würden zuletzt nur der Macht zugute kommen, die es verstünde, chaotische Kräfte in den Dienst ihrer Weltrevolution zu stellen.

Das blutbefleckte Zeitalter des abendländischen Kolonialimpe-

rialismus geht unaufhaltsam seinem Ende zu. Es war die weltgeschichtliche Leistung der englischen Labour-Regierung, so negativ man auch ihre Wirtschaftspolitik im eigenen Lande beurteilen möge, dies Zeichen der Zeit verstanden und daraus als good loser mit historischer Größe die Folgerung gezogen zu haben. Auch die Vereinigten Staaten haben gegenüber den Philippinen bewiesen, daß es ihnen mit ihrem Antikolonialismus ernst ist. Nur die Überlegenheit weltpolitischer Strategie kann über die Agonie verzweifelter Taktik hinausführen.

Wir Deutschen gehören glücklicher Weise zu den wenigen westlichen Völkern, die von dem Vorwurf des Kolonialimperialismus nicht mehr getroffen werden, ganz gleich, ob der Verzicht auf unsere Kolonien freiwillig oder unfreiwillig erfolgt war. Aber die restlichen und in voller Auflösung begriffenen Kolonialimperialismen mit uns verbündeter Regierungen hindern daran, den erst noch im Aufstieg begriffenen frischen und denkbar brutalen Kolonialimperialismus Sowjetrußlands, der sich noch dazu gegen alte europäische Kulturvölker richtet, gebührend anzuprangern, und den ungeheuer zukunftswichtigen Ansatz der Konferenz von Bandung in dieser Richtung glaubwürdig und mit dem nötigen Nachdruck weiter zu verfolgen. Wie glanzvoll wäre die moralische Position des Westens vor der ganzen Welt, wenn wir, selbst frei von Kolonialimperialismus, oder doch wenigstens im Begriff, seine letzten Reste ehrlich zu liquidieren, mit gutem Gewissen den Spieß umdrehen, als legitime Ankläger des bolschewistischen Imperialismus auftreten und vor aller Welt die Freiheit der von ihm geknechteten Völker fordern könnten!

JANHEINZ JAHN

Pater Tempels kam 1933 als Missionar an den Meru-See zu den Babemba, dann zu den Baluba. Er war ein Missionar wie andere, ein Mann guten Willens, der einen Schwarzen als seinen kleinen, noch unreifen Bruder betrachtete, den er christlich er-

ziehen und zu einem vollwertigen Menschen machen wollte. Mit dieser Gesinnung hätte er angesichts seiner Landsleute, die den Afrikaner noch immer als ein Ausbeutungsobjekt betrachten, ein gutes Gewissen haben dürfen. Er hatte es nicht. Nach zehn Jahren Missionstätigkeit sah er ein, daß sein Verhalten falsch war. Er durfte nicht sich als den älteren Bruder betrachten, die Bantu hatten ihm ältere Brüder zu sein, von denen er lernen sollte. Was er von ihnen lernte, war die Bantu-Philosophie, die er in diesem Buch dargestellt hat. „Ich habe die Bibel begriffen durch die Schwarzen“, sagt er. Und: „Die heidnischen Bantu sind näher am Christentum als das christliche Europa. Sie wollen in Liebe vereint sein mit allem Leben.“

Pater Tempels stellt die Bantu-Philosophie als ein in sich logisches System dar, das uns Bewunderung abnötigt. Er erklärt, daß *Kraft* kein Attribut ist, daß ein Wesen nicht *Kraft hat*, sondern *Kraft ist*. Nur der oberste Begriff des Systems, der Begriff Gott, bleibt dem christlichen transzendenten Gottesbegriff recht nahe. „Der überragende Weise ist also Gott, der alle Seinswesen kennt, d. h. die Art und Natur ihrer Kräfte im Tiefsten ergründet. Er, *die Kraft selbst*, der die Kraft aus sich selbst *hat* und alle anderen bestehenden Kräfte *gemacht hat* . . ., kennt die Ursachen alles Geschehens . . . Gott *gab* dem Menschen die Kraft zu erkennen . . .“ (S. 41). Obwohl Tempels anfangs feststellt, daß Gott die Kraft selbst *ist*, behandelt er die Kraft gleich darauf als ein Attribut, das Gott *hat*, weitergeben kann, usw. Andererseits leiten die Voreltern ihre *Abstammung* von Gott her, er hat sie also *gezeugt*.

Muß es nicht der Bantu-Philosophie widersprechen, wenn Gott die Kräfte „angefertigt“ hätte wie der christliche Gott die Welt? Für *uns* ist der Schöpfungsakt ein Planen-Bauen, ein Entwerfen-Modellieren. Unser Gott knetete den Menschen aus Lehm. Der Gott der Bantu aber kann logischerweise die Lebenskraft des Menschen nicht geknetet haben, es widerspräche der Definition der Begriffe *Kraft* und *Leben*. Als Ahnherr der Ahnen hat er sie *gezeugt*. Auf diesen wesentlichen Unterschied afrikanischer und europäischer, bäuerlich-vegetativer und handwerk-

lich-konstruktiver Grundanschauungen ist Sartre ausführlich eingegangen¹⁾. Tempels sagt an anderer Stelle: „Gott ist der große *muntu*, die große Lebenskraft“ (S. 29). Müssen wir nicht logisch folgern, daß, da bei den Bantu Gott *Kraft ist*, der All-Erzeuger die Zeugungskraft selbst *ist*? Viele Gebräuche, die im Leben der Schwarzen eine große Rolle spielen, ließen sich unmittelbar aus der Bantu-Philosophie erklären: die Bedeutung der Beschneidung (S. 63), das Phallus-Symbol vor der Wohnung des Familienvaters¹⁾, die sexuelle Symbolik der Tänze, in deren Ekstase ein ontologisch höheres Wesen sich im Menschen verkörpert.

Ich habe Pater Tempels diese Einwände vorgetragen. Er hat mir widersprochen und auf die Antworten hingewiesen, die ihm die Schwarzen auf die Frage nach dem Wesen Gottes gegeben haben. Die Baluba: *Wa lubunda ku kanwa* = Er, der immer schmiedet mit seinem Mund. Was aber nicht bedeute, daß Gott einen Mund habe, sondern daß das Schöpfen etwas Geistiges sei, daß das *Wort* Kraft sei. Oder: *Vidye muine bukomo bwandi* = der größte Geist Besitzer eigener Kraft, d. h., der Kraft aus sich selbst hat. Und: *Vidye muine bumi bwandi* = der größte Geist Besitzer eigenen Lebens, d. h., Gott lebt durch sich selbst. Pater Tempels zitiert einen Vers der Kasai: *Mikombe kaleu / kaenda mujifuke* = Mikombe (Gott) von alten Zeiten, er geht sich erschaffend, d. h., er besteht, indem er sich selbst erschafft. Pater Tempels betont, daß die Bantu zwischen Schöpfen und Zeugen deutlich unterscheiden. Redewendungen, die auf das Zeugen hindeuten, seien meist nur bildlich gemeint, wie die Anrede „Du bist mein Vater und meine Mutter“ kein echtes Verwandtschaftsverhältnis bezeichne, sondern bedeute: „Du bist die Quelle meines Lebens.“ Am Meru-See habe man ihm auf die Frage „Kennst du Gott?“ die Antwort gegeben: „*Te waba fye* = Ist es nicht der, der vollkommen ist?“

Ich kann diesen Zitaten von Pater Tempels keine Gegenäuße-

¹⁾ J. P. Sartre: *Situationen*, Rowohlt-Verlag 1956, Seite 117 ff.

²⁾ René Maran: *Batuala*, Rhein-Verlag, Zürich 1938, S. 131.

rungen der Baluba oder Kasai entgegenhalten. Möglicherweise unterliegt das Denken der Baluba in diesem Punkt einem christlichen oder islamischen Einfluß. Vielleicht hätte eine andere Fragestellung zu anderen Antworten geführt. Aber wer will es einem christlichen Missionar verübeln, wenn er nicht anders fragt und nicht anders fragen kann, weil der Begriff Gott für ihn im biblischen Sinne unerschütterlich festgelegt ist?

Über die Bantu schreibt Tempels: „Ihre Philosophie ist Richtschnur ihres ganzen Tuns und Lassens. Jede echte menschliche Handlung empfängt an der Seinserkenntnis Orientierung“ (S. 55).

Wer könnte von uns sagen, daß wir ähnlich handelten? Wer könnte von unserer Philosophie, selbst der christlichen, behaupten, daß sie vorgelebt wird, Richtschnur unseres ganzen Tuns und Lassens wäre? Wir wissen, daß die Weißen sich weder nach Christus noch nach ihren Philosophen richten, schon gar nicht auf afrikanischem Boden. In Afrika wird selbst die Reue Europas zum Hochmut, die Wohltätigkeit zur Arroganz; selbst der Weiße, der dort als Büsser ein Hospital errichtet, zehrt noch von dem Gefühl seiner Überlegenheit. Demut findet man selten. Stattdessen herrschen dort die *lupeto*-Menschen, deren Materialismus Pater Tempels geißelt.

Haben nach allem, was sie Afrikanern angetan haben, Weiße noch das Recht, Afrika zu beherrschen? Und läßt sich angesichts der Bantu-Philosophie der Anspruch aufrecht erhalten, die Weißen hätten eine zivilisatorische Aufgabe?

Pater Tempels sieht seine Aufgabe darin, den Bantu das Christentum zu bringen, da „das Tiefste der Bantu-Seele seit Jahrhunderten nach der Seele des Christentums als der höchsten, letzten Befriedigung ihres Heimwehs lechzte und noch lechzt“ (S. 118). Für einen so rechtschaffenen Christen wie Pater Tempels mag es in der Tat eine missionarische Aufgabe in Afrika geben. Und wenn er für die Weißen schlechthin eine zivilisatorische Aufgabe in Afrika sieht, so unter der Voraussetzung, daß sie von der gleichen edlen Gesinnung erfüllt seien wie er selber. Um ihnen diese Gesinnung zu vermitteln, hat er sein Buch geschrieben. Es spricht für die unendliche Güte dieses Missionars, wenn

er an der Haltung der Weißen nicht verzweifelt und es für möglich hält, daß sie sich wandeln und zu wahren Christen werden könnten.

Wahrscheinlich aber werden die führenden Kolonialmänner Afrikas sich weiterhin unter Ausschluß der Geistlichen treffen und das Christentum für bankerott erklären (S. 116). Und Männer wie Pater Tempels werden von ihnen weiterhin dazu mißbraucht werden, deren ganz andere Auffassung von Zivilisierung zu rechtfertigen. Das Buch von Pater Tempels läßt sich zu solchen Zwecken sogar vorzüglich mißbrauchen.

„Um die Bantu zur wahren Gesittung zu führen, ist ja wirklich etwas anderes nötig als materieller Wohlstand, als die so gepriesenen sozialen Verbesserungen, mehr als Schulunterricht und Fabrikation von Clerks, mehr auch als die Unterweisung im *Ki-français*“, schreibt Pater Tempels (S. 13), und an anderer Stelle: „Es wäre ein wahrer Frevel an der Menschheit, den die Kolonisatoren auf sich lüden, würden sie primitiven Völkern die sittlichen Werte, den Wahrheitskern rauben, der auch in ihrer ehrwürdig alten Philosophie, in ihren uralten Idealen steckt“ (S. 112). Die Kolonisatoren könnten aus diesen Sätzen herauslesen, daß sie getrost alles andere — Freiheit, Reichtümer, Arbeitskraft — rauben dürften, sofern sie nur nicht nach dem Wahrheitskern, nach sittlichen Werten griffen. Keine Angst: der Wahrheitskern ist nicht das Reiseziel dieser Herren. Und gerechte Löhne? Soziale Verbesserungen? Ordentliche Wohnungen? — Wozu? Die Bantu lechzen zu ihrer Befriedigung seit Jahrhunderten nur nach der Seele des Christentums. Schicken wir ihnen noch ein paar brave Leute wie Pater Tempels — und rauben wir weiter!

Aimé Césaire hat noch auf eine andere Möglichkeit der Mißdeutung aufmerksam gemacht. Die Hierarchie der Kräfte stellt Pater Tempels als eine göttliche Ordnung dar. In dieser Ordnung haben die Bantu „uns Weiße in ihr philosophisches System eingeordnet. Sie sehen in uns Wesen mit außergewöhnlich starker Lebenskraft. Wir erweisen uns ja als Meister der von ihnen noch nicht gemeisterten Naturkräfte“ (S. 114). Als Wesen mit außer-

gewöhnlich starker Lebenskraft stehen die Weißen — so könnte man es deuten — in der gottgewollten Kräfte-Hierarchie der Bantu an gehobener Stelle und sind berechtigt, über die Bantu ihren Einfluß auszuüben. Mit anderen Worten: „Der Bantu-Gott ist der Garant der belgischen Kolonialordnung und jeder *muntu*, der die Hand dagegen erhebt, begeht ein Sakrileg ¹⁾.“

Pater Tempels hat mir erlaubt, hier zu erklären, daß er keineswegs das Christentum als Ersatz für gerechte Löhne oder ordentliche Wohnungen betrachtet. Ihm kam es darauf an, die Verletzung der Menschenwürde des Afrikaners als das Grundübel darzustellen. Auch die Stellung der Weißen im ontologischen System der Bantu ist nicht unerschütterlich. Ihre Überlegenheit — das haben die Bantu längst erkannt — beruht nur auf der Technik, nicht auf der Ethik. Pater Tempels ist keine Stütze des Kolonialismus. Er sagt: „Die Bantu-Philosophie ist eine Waffe der Schwarzen gegen die weiße Zivilisation. Wenn die Bantu ihrer eigenen Seele untreu werden, haben sie keine Waffe mehr gegen die Weißen. Und ich will nicht nur, daß die Bantu ihre Anschauungen behalten sollen. Sie haben vor allem eine Botschaft zu geben an Europa.“

Von 1933 bis zum Kriege war Pater Tempels bei den Bembemba, während des Krieges bei den Baluba. Als er 1946 nach dreizehnjähriger Tätigkeit nach Belgien in Urlaub ging, blieb er dort vier Jahre. Sein Buch hatte ihm das Mißfallen der Behörden zugezogen. Seit 1952 wirkt er wieder am Kongo, in Kolwezi, einem Minendistrikt.

Ogleich dort Bantu verschiedener Stämme zusammenkommen, hat er keineswegs alle Bantustämme (etwa 200) systematisch auf ihre Anschauungen hin untersuchen können. Sein Buch dürfte im wesentlichen die Weltanschauung der Baluba spiegeln. Übertreibt Pater Tempels nun, wenn er die Philosophie eines knapp zwei Millionen Menschen zählenden Stammes als die Philosophie der rund vierzig Millionen Bantu bezeichnet?

¹⁾ Aimé Césaire: Discours sur le Colonialisme, Présence Africaine, Paris 1955, S. 45f.

Wenn dem so wäre, es könnte zwar Wert und Harmonie des Systems nicht mindern, doch wäre seine Bedeutung — die wir ja nach der Schar der Anhänger zu messen pflegen — in unseren Augen gering. Allenfalls würden wir es als pittoreske Blüte dahinsterbender Afrika-Romantik wohlwollend der Konservierung anempfehlen. Vielleicht wären sogar menschenfreundliche Vereinigungen geneigt, eine Baluba-Reservation zu fordern, darin die „philosophischen Wilden“, gerettet und behütet vor allen Zivilisierungsversuchen, ihren Bräuchen leben dürfen, um — wie die Pueblo-Indianer Nordamerikas — den Kameramännern effektvolle Hintergründe zu liefern und den Globetrottern für Trinkgeld ein paar Rätsel, Sprichwörter oder Sinnsprüche einschließlich Übersetzung aufs bereitgehaltene Magnetophonband zu sprechen.

Diese Bevorzugung der Balubas ist aber nicht angebracht. Die Anschauungen, die Pater Tempels darstellt, finden sich bei allen Bantu-Stämmen, ja sogar bei allen Afrikanern — nicht nur in Afrika. Der berühmte amerikanische Anthropologe Prof. Herskovits schreibt: „Es ist interessant, daß so viele Gedanken, die Pater Tempels als vom Kongo kommend darstellt, denen so ähnlich sind, die ich bei den Sudan-Völkern der Guinea-Küste gefunden habe. Es sind die gleichen Vorstellungen, die wir in solchen Gebieten wie Haiti, Brasilien und Surinam in der Neuen Welt finden.“ Die Schwarzen der Guinea-Küste, auf die Herskovits hinweist, sind keine Bantu, man rechnet sie zu den Sudan-Völkern. Die afrikanische Kultur, die sich auf der Antilleninsel Haiti erhalten hat, stammt im wesentlichen aus Dahome in Westafrika. In Brasilien sind, wie Prof. Ramos nachweist ¹⁾, Yoruba-, Dahome- und Bantu-Kulturen anzutreffen. In Guayana haben die sogenannten „Buschneger“ Fanti-Aschanti- und Yoruba-Kultur bewahrt. Die Anschauungen, die Pater Tempels darstellt, finden sich also nicht nur bei den Bantu, sondern bei den Afrikanern schlechthin, sogar überall dort in der Neuen Welt, wo

¹⁾ Arthur Ramos: As culturas negras no novo mundo, São Paulo 1946.

die Nachkommen der Sklaven Reste afrikanischer Tradition bewahren konnten, z. B. den Wodu-Kult auf Haiti, die Candomblé- und Macumba-Tänze in Brasilien.

„Wir erleben es oft bei den Bantu, selbst bei den europäisierten, den ‚Zivilisierten‘, sogar bei Christen, daß sie im Augenblick von Mißgeschick, Gefahr oder Leiden zu ihren alten Lebensanschauungen zurückkehren“, schreibt Pater Tempels (S. 7). Das legt den Gedanken nahe, daß diese „Zivilisierten“ in die Anschauung ihrer Väter zurückfallen, weil sie eben noch nicht zivilisiert genug sind, während sie mit zunehmender Zivilisierung diese Anschauungen vollends verlören, zumal Herskovits die Vorstellungen der Bantu-Philosophie nicht bei den zivilisierten nordamerikanischen Negern, sondern nur bei jenen Volksgruppen in der Neuen Welt gefunden hat, die von der Zivilisation nur äußerlich berührt wurden.

Ist die Bantu-Philosophie also eine Weltanschauung für Analphabeten? Will Pater Tempels die Bantu vor der Zivilisation warnen, ihren technischen und wirtschaftlichen Fortschritt vorzuenthalten, wenn er wünscht, die Bantu möchten ihre Lebensanschauungen bewahren? Das wäre ein törichter, ein utopischer Wunsch. „Weder der Europäer, noch der Afrikaner werden es verhindern können, daß dieser in den Kreislauf der modernen Welt eintritt und dadurch seine ursprüngliche Frische und seine überlieferten Charakterzüge verliert“, schreibt Alioune Diop in der Einleitung zur französischen Ausgabe dieses Buches. „Auch der Neger wird sich selbst fremd werden. Seine Werte, die in diesem Buche aufleuchten, können durch keinen Kampf erhalten werden, denn sie sind nicht durch Kampf entstanden. Zweifellos wird das Gewicht der Gegenwart der Afrikaner die Atmosphäre der Angst vor der Zukunft erträglicher machen, aber das ist dann ein unfreiwilliger Beitrag, der sich heute schwer abschätzen läßt.“

Andere Afrikaner, die Dichter vor allem, sind weniger skeptisch. Sie haben die Selbstentfremdung bereits überwunden. In der modernen Dichtung gerade der zivilisierten Afrikaner, die in europäischen Sprachen schreiben, erweist sich, daß die Bantu-Philosophie — wie das Christentum — durchaus mit der Zivilisation vereinbar ist.

Alfred David Mbeba, ein Lehrer aus Nyasaland, läßt den *Ghoul (muloji)*, den bösen Zauberer, sagen: „Die bösen Kräfte, die mir eigen, ließen mich auf den Pfad des Schreckens treten.“ Birago Diop, ein Wolof vom Senegal, heute Tierarzt in Dakar, schreibt in einem französischen Gedicht:

. . . Die Toten sind nicht tot.
Sie mahnen uns täglich an den Bund,
an den großen Pakt, der uns bindet,
der unser Los dem Gesetz verknüpft,
den Taten der stärksten Wesen . . .

Und an anderer Stelle:

Erlausche nur geschwind
die Wesen in den Dingen,
hör sie im Feuer singen,
hör sie im Wasser mahnen
und lausche in den Wind:
Der Seufzer im Gebüsch,
das ist der Hauch der Ahnen¹⁾.

Der Regierungsangestellte und Journalist Basil McFarlane in Jamaica dichtet:

Nichts beginnt oder endet
und
Geburt und Tod erkennen
in einer Empfindung . . .
das Ganze sehen
die Wahrheit wissen . . .
in dieser Zeit, die keine Zeit ist, sein
und frei sein,
das ist der endgültige Mensch²⁾.

Die Verse der bedeutendsten schwarzen Autoren — es sind zugleich die zivilisiertesten, wenn man so will — Aimé Césaire aus Martinique, Literaturdozent und Abgeordneter in der franzö-

¹⁾ Schwarzer Orpheus, moderne Dichtung afrikanischer Völker beider Hemisphären, Carl Hanser Verlag, München 1955, Seite 12.

²⁾ Schwarzer Orpheus, S. 72

sischen Nationalversammlung, und Prof. Léopold Sédar Senghor, ein Serer vom Senegal, der in Paris als Staatssekretär für wissenschaftliche Forschungen bis in den Rang eines französischen Ministers aufstieg, — die Verse dieser Dichter sind ohne die Kenntnis der von Pater Tempels dargestellten Anschauungen in ihrer Tiefe nicht zu begreifen.

Meine Kraft steht auf in der Hingabe und meine Ehre schwillt im Gehorsam,

doch die Erkenntnis nur im Gespür deines Rhythmus ¹⁾).

heißt es in einem Gedicht von Senghor, und in einem anderen: Da kommen die uralten Zeiten zurück, die wiedergefundene Einheit, Versöhnung von Löwe, Stier und Baum, der Gedanke der Tat verknüpft, das Ohr dem Herzen, das Zeichen dem Sinn . . . ¹⁾).

Aimé Césaires gesamtes dichterisches Werk lebt, feiert und verkündet diese Anschauungen. Er hat das Wesen der Bantu-Philosophie in bildhaften Versen zusammengefaßt, indem er die Afrikaner preist, als

jene die nicht das Pulver erfunden haben und nicht den Kompaß

jene die nicht den Dampf bezwangen und nicht die Elektrizität

jene die nicht die Meere erforschten und nicht den Himmel . . .

aber *sich hingeben*, ergriffen, dem *Wesen* der Dinge, unkundig der Schale, doch gepackt von der Schwingung der Dinge,

nicht aufs *Bezwingen* bedacht, aber spielend das Spiel der Welt:

wahr und wahrhaftig die *Erstgeborenen* der Welt

porös für jeden Lufthauch der Welt

brüderliches Gehege für alle Winde der Welt

Bett und nicht Gosse für alle Wasser der Welt

¹⁾ Léopold Sédar Senghor: Tam-Tam schwarz, Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1955, Seite 20, 23

Funken vom heiligen Feuer der Welt
Fleisch vom Fleisch der Welt, bebend im Beben
der Welt . . .

jene die im Mond das Weib erkennen geölten Leibes
und die *versöhnte Kraft* in der Antilope wie im Gestirn.
jene die überleben werden im *Keimen der Gräser* . . . ¹⁾).

Wie Pater Tempels stellt Césaire der „weißen“, kalten, poesie-losen Welt rationeller, technischer, ideologischer Planung die „Neger“-Welt kosmischer Urordnung und Allverbundenheit entgegen, poetisch verklärt als Sternenmusik wie als vulkanischer Ausbruch, der die „vergessenen Tage“ der afrikanischen Vergangenheit, die „verborgenen Dinge“ der afrikanischen Weisheit emporschleudert:

Die vergessenen Tage die immer
zweifelnden Blicks hinab zu den Muscheln geglitten
werden der Öffentlichkeit ins Gesicht zwischen frohen
Ruinen

den weißen Baum mit den hilfreichen Händen empor-
sprudeln lassen . . .

und die verborgenen Dinge werden den Abhang
schlafender Klänge wieder erklettern

die Wunde von heute ist der Schoß des Aufgangs . . .
aus Brandmalen springt aus der Asche wundenbitterer

Worte

ein glattes frisches Gesicht
von einst . . . ²⁾).

Aus den beschworenen Weltkatastrophen, aus der Rebellion der Elemente gegen die Gewaltherrschaft der Technik soll ein neues Menschengeschlecht hervorgeläutert werden: Menschen, die wissen, daß der Mensch abhängig ist, nicht in der Hierarchie der Wirtschaft oder der Macht, sondern abhängig in der Hierarchie der Wesen, der Kräfte, des Kosmos.

¹⁾ Schwarzer Orpheus, S. 91ff.

²⁾ Aimé Césaire: Sonnendolche, Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1956

. . . gib mir die Muskeln dieser Piroge auf abgerüsteter
See
und den überzeugenden Jubel des Muschelhorns einer
neuen Botschaft ¹⁾!

Die Bantu-Philosophie ist also kein neues Prunkstück für das Museum philosophischer Systeme, nichts Fernes, das uns nur am Rande angeht. Sie ist eine Weltanschauung, die gelebt wurde, gelebt wird und — in angepaßter Form — auch von zivilisierten Menschen gelebt werden kann. Pater Tempels will die Bantu-Philosophie verchristlichen oder das Christentum verbantuisieren — Césaire kommt ohne den christlichen Gott aus. Wie dem auch sei, sie steht in unserer Gegenwart als die Frohe Botschaft Afrikas, die in den genialsten Afrikanern ihre besessensten Verkünder findet. „Sagt, wer gäbe denn sonst den Menschen mit der zerfetzten Hoffnung das Lebensgedächtnis wieder?“, fragt Senghor ²⁾. Und Césaire schleudert allen Schreckensvisionen der Zukunft, wie sie uns Jungk, Huxley, Orwell und andere malen, entgegen:

Es ist nicht wahr, daß das Werk des Menschen getan ist,
daß der Mensch fertig ist,
daß wir nichts mehr zu tun hätten auf der Welt,
daß wir uns dem Gang der Welt nur anpassen müßten;
das Werk des Menschen hat gerade erst begonnen . . . ³⁾.

¹⁾ Schwarzer Orpheus, S. 96.

²⁾ Senghor: Tam-Tam schwarz, S. 15.

³⁾ Césaire: Sonnendolche.