

Stefan Höschele

Religion in Afrika

Reflexionen über eine wesentliche gesellschaftliche Kraft

Dass Religion eine wesentliche gesellschaftliche Kraft in Afrika ist, scheint unbestritten zu sein. Es geht mir hier deshalb darum, diese offensichtliche Tatsache zu qualifizieren, denn das „religiöse Afrika“ ist keineswegs eine einheitliche Masse, sondern birgt Vielfältigkeiten und sogar Gegensätzlichkeiten, die erst bei genauerer Betrachtung schlüssig werden. Der primäre Erfahrungshorizont, der diesem Aufsatz zu Grunde liegt, ist das östliche Afrika, denn ich lebte von 1997 bis 2003 in Tansania. Doch finden sich viele Motive aus der Geschichte und Gegenwart der ostafrikanischen Länder auch im Rest des Kontinents wieder, und daher ist es sicher nicht falsch, ein Stück weit einen Teil für das Ganze sprechen zu lassen.

1. Der Rahmen: Afrikanische Identitäten im 20. Jahrhundert

1.1 Umbrüche in afrikanischen Gesellschaften und Religionen

Afrikanische Gesellschaften im Wandel

Das 20. Jahrhundert brachte für Afrika dramatische Veränderungen. In der vor-kolonialen Zeit, die nur für wenige Volksgruppen als ganze bis ins 20. Jahrhundert reichte, waren hauptsächlich Clan, Stamm und Stammesbünde (und nur selten größere Staaten) die entscheidenden Bezugspunkte der Menschen – d.h. relativ kleine Gruppen, die wohl in einem größeren Ganzen lebten, z.B. durch Handel, deren lokale Identität jedoch von primärer Bedeutung war. Als die kolonialen Machthaber in diese Situation einbrachen, wurden diese Identitäten nicht etwa radikal verändert, sondern passten sich graduell dem neuen, größeren Gesellschaftstyp an. Dies geschah nicht nur von außen her – als übergestülpte politische und wirtschaftliche Strukturen, wie manche Geschichtsschreibung es haben wollte –, sondern in Prozessen, die die Afrikaner ein gutes Stück weit selbst bestimmten. Es hat nämlich immer auch Menschengruppen wie die nomadischen Massai Tansanias und Kenias gegeben (Spear 1993), die sich der kolonialen Entwicklung weitgehend erfolgreich widersetzen und weiterhin ihr Eigenleben pflegten.

Die traditionellen Religionen

Die führenden afrikanischen Religionen waren im 20. Jahrhundert die afrikanischen traditionellen Religionen, der Islam und das Christentum. Andere Reli-

gionen wie der Hinduismus oder der Sikhismus waren präsent, blieben jedoch völlig auf Immigranten beschränkt.

Die vielen traditionellen Religionen ähnelten sich darin, dass in den meisten Völkern die Grundthemen dieselben waren: 1. Monotheismus, 2. Ahnenverehrung und, damit verbunden, Geisterglaube, 3. ein stark ritueller Akzent – Theo Sundermeier spricht vom *homo ritualis* (Sundermeier 1988) – und 4. die Identität von Kultur und Religion, d. h. von Gesellschaft (als Volk) und religiöser Gemeinschaft. Eine Stärke der traditionellen Religionen bestand darin, dass sie ganzheitlich, verwoben mit dem gesamten Leben – dem ganzen Tagesablauf und dem Lebenszyklus – die Gesellschaft durchdrangen und bestimmten (Mbiti 1969).

Wie zu erwarten bei der Größe des Kontinents und der Menge der verschiedenen Volksgruppen, herrschten trotz dieser gemeinsamen Themen in verschiedenen Gruppen teilweise sehr unterschiedliche Akzente. Die erwähnten Massai z. B., eine nilotische Gruppe, hatten keinerlei Ahnenverehrung, dafür aber einen starken Monotheismus, während die meisten Bantuvölker großen Wert auf ihre Verbindung zu den Verstorbenen und Geistern legten, der Glaube an den einen Gott dabei aber manchmal sehr verblasste. Man kann also bei allen Ähnlichkeiten von einer bedeutenden Variabilität afrikanischer religiöser Systeme sprechen (Walls 1996, 190–191).

Interessanterweise sind die traditionellen Religionen im 20. Jahrhundert nicht einfach dem Islam und dem Christentum gewichen, wie dies aus Religionsstatistiken scheinbar hervorgeht. Obwohl am Ende des 20. Jahrhunderts weniger als 10% der Bevölkerung Afrikas sich als Traditionalisten bezeichneten, gibt es noch einige Länder und Gebiete, wo traditionelle Religionen kaum signifikante Einbußen erlebt haben, so in Benin, Burkina Faso, Liberia, Togo oder Mosambik. In noch viel mehr Regionen sind sie darüber hinaus als Volksreligionen erhalten geblieben unter einer mehr oder weniger dünnen Schicht offizieller Versionen christlichen oder moslemischen Glaubens.

Der Islam

Der Islam dominierte Nordafrika schon seit dem 7. bis 8. Jahrhundert und erreichte Nordost-, West- und Ostafrika in den nachfolgenden Jahrhunderten (Trimingham 1964). Wo der Islam in Schwarzafrika auf traditionelle Religionen stieß, war er oft erfolgreich mit einer synkretistischen Umformung der Tradition. Viele traditionelle Vorstellungen und Praktiken (z. B. die wichtigen Übergangsriten und die Ahnenverehrung) wurden geduldet, während zentrale Elemente des Islam in das Bestehende eingefügt wurden. Zusätzlich zu der Attraktion, dass der Islam als die Religion der Sklavenhändler die der Starken war, hatte er auch die anziehenden Qualitäten einer Universalreligion, die Menschen sowohl ein Bewusstsein als auch einen Status verlieh, die über die engen Stammesgrenzen hinausgingen. Als universelle Religion erlebte der Islam daher gerade in der

Kolonialzeit in manchen Ländern enormes Wachstum, denn er entsprach den Realitäten dieser Epoche – der Ausweitung von lokalen Identitäten.

Das Christentum

Das Christentum hatte die imposanteste Geschichte aller Religionen im Afrika des 20. Jahrhunderts (Hastings 1979 und 1994; Sundkler 2000). Während im Jahre 1900 nur ca. 10% des Kontinents christlich war und in vielen Ländern weniger als 1%, zählen die Kirchen heute ca. 60% der Bewohner Afrikas südlich der Sahara zu ihren Mitgliedern (Johnstone et al. 2001, 21). Auch das Christentum profitierte ein gutes Stück von den kolonialen Realitäten, in denen Stammesgesellschaften mit größeren Zusammenhängen konfrontiert wurden und christliche Missionen und Kirchen Symbole einer grenzüberschreitenden Wirklichkeit und Repräsentanten afrikanischer Moderne wurden. Dies war so trotz fremder Formen und religiöser Traditionen, die in Afrika manchmal wenig Sinn zu machen schienen. Andererseits war die christliche Mission aber teilweise auch schon in der vorkolonialen Epoche sehr erfolgreich, z. B. in Uganda und Südafrika. Der religiöse Faktor in der Bekehrungsgeschichte afrikanischer Pioniere und Familien war zumindest anfangs so bedeutend, dass die ersten Christen oft Verfolgung und Ausstoßung als Nebenprodukt ihrer religiösen Erfahrungen hinnahmen.

1.2 Aspekte des Einflusses von Religion auf afrikanische Gesellschaften

Dass ich mich bei der folgenden Darstellung mehr mit dem Christentum als mit den anderen beiden religiösen Hauptkräften befasse, möge niemand überraschen. Dies hat mehrere Gründe: 1. Das Christentum ist heute in Ostafrika und den meisten größeren Ländern südlich der Sahara nominell die dominante Religion. 2. Es ist im Vergleich mit Europa und seiner christlichen Geschichte von besonderem Interesse. 3. Die ostafrikanischen Kirchen und viele andere afrikanische Kirchen haben ihre historischen Wurzeln zumeist in Europa und sind daher für Europäer besonders interessant. 4. Die christlichen Kirchen haben intensive Auseinandersetzungen mit traditionellen Religionen und manchmal auch mit dem Islam erlebt; eine Diskussion mit christlichem Schwerpunkt schließt die anderen beiden Hauptreligionen also nicht aus. 5. Das afrikanische Christentum befindet sich in einer Phase der Erneuerung und des Wandels, dessen Ende noch nicht abzusehen ist (Bediako 1995).

Die Wirkung von Religion in der Geschichte Afrikas im 20. Jahrhunderts lässt sich m. E. am besten in drei Spannungsfeldern aufzeigen: 1. Lokalität und Universalität, 2. Monopolismus und Diversifizierung, 3. Säkularisierung und Re-mythologisierung.

Lokalität – Universalität

Afrikanische traditionelle Religionen waren dem Idealtypus einer lokalen Religion sehr nahe, denn sie repräsentierten die Erfahrung und Welt einer Gruppe, die auf einen relativ kleinen Raum begrenzt war, und agierten in keiner Weise missionarisch, also auch nicht auf Ausdehnung gerichtet. Sowohl der Islam als auch das Christentum kamen dagegen nach Afrika als Religionen mit einer internationalen Identität und einem universalen Wahrheitsanspruch. Christliche Missionen stellten überdies die eine hauptsächliche Quelle von westlicher Bildung dar: in den meisten englischsprachigen Gebieten waren über 90% der Schulen in den Händen von Missionaren (Baur 1994, 413). Durch sie kam die Welt in das afrikanische Dorf; somit war es vor allem der Beitrag des Christentums, lokale und begrenzte Identitäten auszuweiten durch seine eigene Globalität – ein Charakteristikum, das dem Christentum aufgrund seines Wahrheitsanspruches und seiner missionarischen Dimension innewohnt.

Abgesehen davon waren sowohl der Islam als auch das Christentum in Afrika fähig, nicht nur als Vertreter globaler Bewegungen zu fungieren, sondern sich örtlichen Gegebenheiten so anzupassen, dass sie zu neuen lokalen Identitäten wurden. Daher sind auch die Vorhersagen gegen Ende der Kolonialepoche, dass die Afrikaner das Christentum nach der politischen Unabhängigkeit wieder verlassen werden (Baur 1994, 428), nie eingetroffen – im Gegenteil: von 1960, als ca. 30% Schwarzafrikas christlich war, bis zum Jahre 2000 hat sich der prozentuale Anteil von Christen noch einmal verdoppelt. Das Christentum wurde von Afrikanern domestiziert (Maddox 1999, 152) und ist damit ein Teil ihrer Kultur geworden – eine kaum mehr wegzudenkende Kraft.

Monopolismus – Diversifizierung

Ein weiterer Aspekt der Religion ist die Einbindung des Individuums in eine Gesellschaft. Traditionelle Religionen waren insofern gemeinschaftlich und damit gesellschaftsbestimmend, als Individuen nicht frei waren zu wählen zwischen unterschiedlichen Weltbildern oder Religionen. Gegenüber der romantischen Ansicht, dass traditionelle Gesellschaften harmonische Gemeinschaften im Einklang mit der Natur waren, hat sich längst die Sicht durchgesetzt, dass auch vormoderne Gesellschaften intensiven Spannungen ausgesetzt waren (Shorter 1973, 14). Auch sie begegneten vielen Problemen, die sie oft religiös zu lösen versuchten; diese Versuche waren aber häufig „totalitär“; das Individuum *musste* sich der Gruppe beugen. Religion sanktionierte gewöhnlich das Monopol der Gemeinschaft in vielen Fragen.

Die Geschichte des Christentums ist in vielen afrikanischen Völkern u.a. deshalb von so großer Bedeutung, weil es Individuen meist zum ersten Mal die Wahl zwischen wirklich unterschiedlichen Paradigmen gab. Das hatte zwei wesentliche Folgen: 1. Individuen hatten wesentliche Freiheit – oft auch die Freiheit, hin- und herzupendeln zwischen den ungleichen Systemen. 2. Die Gesellschaft erlebte eine Diversifizierung, ein Aufbrechen, das sie als ganze

umformte und ihr die scheinbare Einheitlichkeit nahm, die traditionell als zentraler Wert angesehen wurde. In den Pare-Bergen in Tansania z.B. gibt es heute Lutheraner, Adventisten, Katholiken, Moslems, Traditionalisten und Pfingstler. Diese Vielfalt ist unterschiedlich gewertet worden, aber ihre Chancen kann schätzen, wer religiösen Monopolismus oder religiös begründete Unterdrückung erlebt hat – nicht zuletzt Afrikaner selbst, die z.B. die gängigen Gebietsabsprachen unter den Missionen oft nicht guthießen, weil sie sie in ihrer Freiheit einschränkten, selbst zu entscheiden, welcher Konfession sie angehören wollten (Hastings 1994, 420–421, 578).

Auf der anderen Seite hat die Dynamik von Gesellschaften, die Vereinheitlichungstendenzen in sich tragen, dieselbe Vielfalt oft relativiert. In vielen Teilen Afrikas sind Volkskirchen gewachsen, die zwar nicht wie im Europa des 16. Jahrhunderts der Religion eines Fürsten folgen (nach dem Grundsatz *cuius regio, eius religio*), sondern der Mehrheit der lokalen Gesellschaft. Christliche Kirchen haben jedoch oft so überwältigenden Erfolg gehabt, dass sie zu Vehikeln eines Volkstums wurden, das die Kirche ihre ureigenste Kraft verlieren ließ, nämlich die, eine kritische Alternative zur weltlichen Ordnung darzubieten. Das bedeutet, dass z.B. unter den Chagga, die am Kilimandscharo wohnen, bis heute weitgehend nur zwei große Kirchen – die katholische und die lutherische – bekannt und anerkannt sind. Mir sind ein Dutzend Fälle von Chagga bekannt, die sich meiner Kirche, den Adventisten, zuwandten und dann völlige Ablehnung von ihren Familien erlebten, teilweise bis hin zur Verfolgung. Neue kirchliche Monopole sind entstanden, welche die Freiheit, die christliche Mission einst erst ermöglichte, nun wieder beschränken.

Die Chancen einer universellen Religion wie des Christentums, Stammesgrenzen zu überschreiten, werden oft von den Menschen selbst nicht wahrgenommen: in den lutherischen Kirchen Tansanias z.B. formieren sich seit zwei Jahrzehnten teilweise unter erheblichen Konflikten, auch mit Todesopfern, neue Diözesen, die dann speziell für die im jeweiligen Gebiet vertretenen Volksgruppen geschaffen werden, weil man nicht mehr unter der Leitung von Angehörigen anderer Ethnien existieren möchte oder gar nicht mit ihnen zusammenzuleben vermag (Omari 1999). Religion kann also soziale Bindungen – essenzielle wie auch missbrauchte – sowohl relativieren als auch verstärken.

Säkularisierung – Remythologisierung

Eine dritte Dimension der Beziehung von Religion und Gesellschaft in der modernen afrikanischen Geschichte war die Tatsache, dass vor allem das Christentum sowohl anknüpfte an die traditionellen Religionen als auch radikal Anderes brachte. Das Neue betraf nicht nur die äußeren Schichten von Kultur, also etwa Lieder und Gewänder, sondern auch den Kern – das Weltbild. Der ganzheitlichen und mit magischen Kräften und Geistern angefüllten Welt der meisten traditionellen Gesellschaften gegenüber wirkte das Christentum als eine säkularisierende, entzaubernde Kraft. Traditionelle Tabus (von denen es oft eine

bedeutende Anzahl gab) wurden sowohl von den Fremden, d.h. den Missionaren, als auch den einheimischen Christen gebrochen – meist ohne deutliche negative Folgen. Zauberer, Medizinmänner und Regenmacher wurden trotz ihres teils beträchtlichen Wissens und Einflusses entweder als Scharlatane betrachtet, verachtet oder gar verteufelt, und die westlichen Zutaten zum Missionschristentum schließlich – Bildung, Medizin und wissenschaftliches Denken – leisteten ihren Beitrag zu einer Veränderung der von Brauch und Furcht bestimmten traditionellen Welt.

Dennoch kann keine Gesellschaft ohne Mythen existieren, und das Christentum füllte das Vakuum, das es selbst verursachte. Nach der Entzauberung musste ein neues Paradigma gefunden werden, und das Christentum selbst bot sich Afrika an und wurde eifrig rezipiert – doch meist nicht in seiner europäischen, stärker säkularen Fassung, sondern in einer ursprünglicheren Form, gespeist durch die Bibel selbst, die in vielen Teilen traditionellen afrikanischen Ansichten von Gott, Geistern und Wundern näher steht als dem modernen, aufgeklärten Christentum Europas. Damit wurde christlicher Glaube sowohl eine ein Stück weit entmythologisierende als auch eine remythologisierende Kraft.

2. Interaktionen: Gesellschaft und Religion in Afrika heute

2.1 Religion und Kultur

Ein „verzaubertes“ Weltbild?

Trotz des christlichen säkularisierenden Einflusses im 20. Jahrhundert kann man nicht nur als Außenseiter das Weltbild vieler Afrikaner nach wie vor als „verzaubert“ ansehen. Was der führende afrikanische Theologe John Mbiti vor einer Generation schrieb, ist noch immer wahr:

Die spirituelle Welt afrikanischer Völker ist sehr dicht von überirdischen Wesen, Geistern und den Lebend-Toten bevölkert (Mbiti 1969, 75).

Afrikanische Christen mögen manche traditionellen Regeln brechen und ihre Ahnen nicht mehr so stark verehren wie frühere Generationen, aber die Mehrheit unter ihnen glaubt und erlebt weiterhin, dass die Toten leben und dass Geister allgegenwärtig sind – oft gegenwärtiger als der Gott der Bibel – und dass Zauberer einen bedeutenden Einfluss auf die Menschen ausüben.

Eine Geschichte, von der ich kürzlich auf einer Reise nach Malawi hörte, möge diesen Punkt illustrieren. Ich traf dort auf eine junge Dame, Eliza, die bei meinen Freunden in einer kleinen Stadt wohnt. Sie lehnte es kategorisch ab, zu Weihnachten zu ihren Verwandten auf das Land zu fahren, weil sie große Angst davor hatte, verzaubert zu werden. Letztes Jahr war nämlich Folgendes vorgefallen: Sie nahm an Beerdigungen im Dorf ihrer Verwandten teil und war danach krank geworden. Ihre Großmutter, die während Elizas Krankheit bei ihr wohnte,

wachte eines Nachts auf, gab komische Geräusche von sich und erklärte dann, Eliza sei von ihren Verwandten verzaubert worden. Sie sollte eine gewisse „Medizin“ nehmen, die die Großmutter ihr gab. Dies tat Eliza und sie gibt an, nach 15 Minuten gesund geworden zu sein. Nach einigen Tagen bekam sie urplötzlich von einer ihr unbekannteren älteren Frau in einem öffentlichen Bus dieselbe Geschichte erzählt: „Du warst bei einer Beerdigung, wurdest von deinen Verwandten verzaubert“ usw. Nun ist diese Geschichte nicht etwa ein Einzelfall, sondern (trotz ihrer beträchtlichen Folgen für die junge Frau) eine „ganz normale“ Begebenheit. Wem ich dies in Afrika auch erzählte, man reagierte ohne ein Zeichen von Erstaunen oder Unglauben. Dabei hat Eliza die Sekundarschule absolviert und die meisten Menschen, mit denen ich verkehrte, auch. Die Geschichte ist in keiner Weise untypisch; ich könnte mindestens fünf weitere dieser Art erzählen.

Nun geht es vielleicht zu weit, das gesamte Weltbild der Menschen als „verzaubert“ zu bezeichnen; immerhin hat sich in manchen Bereichen – z.B. bei gewöhnlichen Krankheiten wie Malaria – viel von altem Glauben, Aberglauben oder Furcht vor Zauber aufgelöst. Auf der anderen Seite ist es klar, dass der klare Trennungstrich, den Europäer zwischen der natürlichen und der entweder geglaubten oder nicht geglaubten übernatürlichen Welt ziehen, in Afrika nicht vorhanden ist.

Religiöses Sprechen und Populärkultur

Dieses ganzheitliche, übergangslose Weltbild macht sich in ganz alltäglichen Dingen bemerkbar – allem voran in der Sprache. Manches mag nur Rhetorik oder eine Ausrede sein für den Fall, dass alles anders kommt als geplant, wie das Anhängsel „So Gott will“ im ostafrikanischen Suaheli, wenn man eine Verabredung trifft –, vielleicht ist es aus dem Arabischen importiert, wo *insh'Allah* den gleichen Zweck erfüllen kann. Gewichtiger sind jedoch die Begrüßungs- und Abschiedsformeln, die unter Christen oft einen Segenswunsch darstellen: „Es geht uns gut, Gott ist gut“ oder „Sei gesegnet“. Bei den zahlreichen Pfingstlern in Tansania und manchen Erweckten unter den Lutheranern hat es sich sogar eingebürgert, die gesamte Begrüßungslitanei, die Fragen nach Familie, Haus und Hof umfasst, erst nach einem beiderseitigen „Der Herr sei gepriesen“ zu beginnen.

Überhaupt ist religiöses Sprechen und religiöse Sprache nahezu universal in Ostafrika. Anders als in manchen Teilen Europas, wo ein ungeschriebenes Gesetz zu bestehen scheint, dass Religion Privatsache ist und zu bleiben hat, bestehen solche Tabus in Afrika nicht. Man kann immer und überall über Religion sprechen: beim Einkauf, wenn man Leute besucht, im Bus und bei der Arbeit. Eine leitende Mitarbeiterin einer großen Versicherungsfirma in Nairobi erzählte mir begeistert davon, dass sie ihr Büro als Evangelisationszentrum ansehe und Kunden nicht nur in Versicherungsfragen berate, sondern sie immer auch auf ihren Glauben anzusprechen versuche.

Zwei weitere herausragende Beispiele religiöser Sprache im östlichen Afrika sind eine weibliche und eine männliche Domäne: der Kanga, ein Kleidungsstück, das fast ausschließlich von Frauen verwendet wird, und Aufschriften auf Bussen, die fast immer von Männern besessen, betrieben und beschriftet werden. Der Kanga, ein großes Stück Stoff, das im Paar verkauft wird, hat eine 150-jährige Geschichte und wird von Frauen in Ostafrika und darüber hinaus – auch z. B. in Malawi und Madagaskar – zu vielen verschiedenen Anlässen getragen und verwendet. Seit fast 100 Jahren sind Kangaaufschriften gängig, es sind meist kurze Sprichwörter und Aphorismen, aber auch zunehmend Alltagserfahrungen, Lob für Frauen, Liebesprüche, Worte der Ermutigung, Schmähsprüche, Glückwünsche und religiöse Sprüche.

Interessanterweise haben sich unter ca. 150 verschiedenen Kangaaufschriften, die Ende 2002 in Nordtansania zu sehen waren, 44 als religiös erwiesen, also ein sehr beachtlicher Anteil. Da diese Kangas verschiedenen Gruppen von Frauen dienen, sind keine von ihnen spezifisch christlich, muslimisch oder traditionell oder gar konfessionell. Die Hauptthemen dieser Aufschriften sind allgemeine Ermutigung mit religiösen Worten (4), Armut und andere Probleme, die zu Gott gebracht werden (5), Bitte um „Segen“, verstanden als materielle Gunst von Gott, z. B.: „Herr, gib mir Segen, so dass ich bekomme, was ich will“ (9), und Allgemeines über Gott (12), aber auch Konflikte mit anderen Menschen, in die Gott involviert wird (7). Da heißt es z. B.: „Konkurriere nicht mit mir – Gott hat mir Gunst erwiesen“. Kangas sind somit zu einem Anzeiger für ostafrikanische Populärreligion geworden und zeigen 1. die Allgegenwärtigkeit und Öffentlichkeit des Gottesglaubens, 2. dass Gott als aktiv angesehen wird in alltäglichen Dingen und 3. dass Gott aber auch gerne für private Wünsche und sogar Konflikte eingespannt wird.

Aufschriften auf Bussen sind häufig kürzer – notgedrungen wohl, denn sie sollen ja auch einem Vorbeifahrenden ins Auge springen. Dennoch sind auch hier die Themen erhellend: von 40 gefundenen Aufschriften in Arusha (Nordtansania) sind 22 religiös, und davon jeweils sechs explizit muslimisch oder christlich. Es heißt da etwa „Bismillahi Rahman Rahim“, „Mohamed on the Line“, „Jesus ist die Antwort“ oder „Christus ist Kraft“. Die restlichen sind allgemein religiös. Die männliche religiöse Welt Ostafrikas betont also mehr die Zugehörigkeit zu spezifischen Gruppen und verwendet Gott stolz als Identitätsmarker, während sich Frauen in ihrer populären Religiosität mehr mit den alltäglichen Realitäten auseinandersetzen.

Religiöse Verhaltensmuster

Zum religiösen Sprechen gehören religiöse Verhaltensmuster, die die Bedeutung von Religion im östlichen Afrika offenbaren. Da ist zum einen das Gebet. Es war vielleicht eine Übertreibung, aber sicherlich keine Selbstironie, wenn der malawische Bischof der anglikanischen Kirche, James Tengatenga, bei einem Doktorandentreffen, das von einem europäischen Theologen an der Universität

von Malawi geleitet wurde, sagte: „Wir bitten doch darum, dass wir mit einem Gebet beginnen; wisst Ihr, einige von uns Afrikanern sind gebetsstüchtig.“ Der europäische Theologe hatte ganz selbstverständlich das Treffen ohne Gebet eröffnet. Ich kenne Christen, die selbst dann beten, wenn sie Wasser oder Milch trinken, und überhaupt wird zumindest in meiner Kirche in Ostafrika Essen „bebetet“. Oft wird die Frage gestellt, wenn jemand zum Essen später kommt: „Ist für dieses Essen schon gebetet worden?“ Wenn ja, so fühlt sich der Fragende frei, auch ohne persönliches Tischgebet zu essen. Dies mag als magisches Denken abgetan werden, ist jedoch mehr: Bestimmtes öffentliches Verhalten wird als Ausdruck einer bestimmten inneren Haltung gewertet.

Gebet ist so allgemein akzeptiert, dass ein Pastor, wenn er Besuche macht, selbst bei Leuten, die er nicht kennt oder die nicht zu seiner Kirche gehören und vielleicht sogar nicht einmal Christen sind, selbstverständlich zum Abschluss des Besuches betet. Ja, es wäre seltsam, verweigerte er diesen Dienst. Der katholische Erzbischof Milingo in Sambia und Pater Nkwera (Comoro und Sivalon 1999) in Tansania legten so viel Gewicht auf das Gebet für Kranke und Dämonisierte, dass sie schließlich ihr Amt verlassen mussten.

Ein weiterer Komplex von religiös bestimmtem Verhalten hat mit dem Tod zu tun. Es ist ein wirkliches Erlebnis, eine afrikanische Beerdigung mitzuerleben. Zum einen ist es überwältigend, die Massen von Menschen zu sehen, die zusammenkommen. Die Frauen sind in Tansania allesamt in mehrere Kangas gekleidet. Die Ankunft des Leichnams mag sich um Stunden verspäten, weil erst noch der Transport organisiert werden muss; die Menschen warten dennoch und unterhalten sich auch ganz angeregt. Der religiöse Ritus und die Trauer der Familie vereinigen sich in einem solchen Ereignis mit einem Mini-Volksfest, bei dem auch ordentlich gegessen wird, mit dem Treffen alter Freunde und der Möglichkeit, legitim die Arbeit einmal liegen zu lassen. In all dem wird Religion nicht nur als *eine* gesellschaftliche Kraft sichtbar, sondern erscheint als Teil der Gesellschaft, der mit dem Ganzen verwoben ist.

2.2 Religion und Politik

Auch in der Politik afrikanischer Nationen hat sich Religion auf verschiedene Weise bemerkbar gemacht. Die wichtigste Beobachtung ist vielleicht die, dass besonders das Christentum, aber teilweise auch der Islam, wichtige Beiträge zur Unabhängigkeit afrikanischer Nationen leisteten. Durch ihr Erziehungswerk und Interaktionen zwischen Schwarz und Weiß sowie Afrikanern verschiedener Herkunft schufen v. a. die Kirchen super-tribale Identitäten und Räume, in denen Identitäten und Überzeugungen wuchsen, die zu Unabhängigkeitsbewegungen in vielen afrikanischen Nationen führten. Auf der anderen Seite ist es eine gewisse Ironie der Geschichte, dass eben diese unterstützende Funktion der Kirche in

Jahren vor 1960, danach oft dazu beitrug, dass in vielen Staaten autoritäre bis diktatorische Herrscher ihre Macht halten konnten.

Die Kirche als Unterstützerin

Dies hat sich in *Tansania* so ausgedrückt, dass der katholische und fromme Präsident des Landes, Julius Nyerere, erfolgreich an den Kooperationswillen der Christen im Lande appellieren konnte, als er seinen „afrikanischen Sozialismus“ im Lande umzusetzen begann. Nyerere verwies auf die Gütergemeinschaft der ersten Christen in der Apostelgeschichte und nannte seinen Entwurf von Sozialismus *Ujamaa* (was so viel heißt wie „Zusammenleben wie in einer Großfamilie“). Die meisten tansanischen Kirchenführer nahmen diese Ideen bald begeistert auf (Ludwig 1995), doch in den 1970er und frühen 1980er Jahren erlebte das Land so harte wirtschaftliche Jahre, dass das Experiment abgebrochen werden musste und Nyereres Nachfolger Ali Hassan Mwinyi die sozialistischen Strukturen wieder abbaute.

Im Nachbarland *Sambia* erklärte der damalige Präsident Frederick Chiluba im Jahre 1992, kurz nachdem er Kenneth Kaunda ablöste, der das Land 30 Jahre lang regiert hatte: „Sambia ist eine christliche Nation.“ Chiluba gehört ins charismatisch-fundamentalistische christliche Lager und gewann die Wahlen im Jahre 1991 teilweise deshalb, weil er für die überwältigend christliche Bevölkerung Sambias eine neue Art von Politik verkörperte, die christliche Werte in die nationale Identität zu integrieren versprach. Dass sich in den Jahren seiner Regierung dann nicht viel verbessert hat, ist eine andere Geschichte, doch vor allem viele Protestanten waren zumindest anfangs deutlich auf Chilubas Seite (Cheyeka 2002).

Malawi hat eine Geschichte, in der ein Teil der Kirchen so gefügig wie kaum anderswo die Herrschaft des autokratischen so genannten „Präsidenten auf Lebenszeit“, Hastings Kamuzu Banda, stützten. Er selbst bezeichnete sich immer wieder als „Kirchenältester der presbyterianischen Kirche“, der Kirche Schottlands also, die in Malawi vor und nach der Unabhängigkeit außer dem Staat selbst die stärkste gesellschaftliche Kraft darstellte. Eine überwältigende Mehrheit der Politiker waren Presbyterianer, und Banda gelang es, die Kirchen über drei Jahrzehnte hörig zu halten (Lwanda 1993). Wenn er samstags in eine Stadt kam, sahen sich sogar Adventisten genötigt, ihre Gottesdienste abzublasen, um nicht beschuldigt zu werden, eine Gegenveranstaltung zu seinem Aufmarsch zu halten. Kirchenchöre sangen regelmäßig für Banda, wodurch er sich die Aura des Christlichen gab, doch seine Verehrung grenzte an Anbetung: wenn die Maisfelder abgeerntet waren, dankte man Banda dafür, dass er seinem Volk wieder Nahrung gegeben hatte.

Die Kirche als Kritikerin

In vielen Ländern des postkolonialen Afrika schien es nur zwei Alternativen der Beziehung von Politik und Religion zu geben. Ausgesprochene Theokratien gab

es nicht, und eine völlige Feindschaft hat es nur in wenigen Fällen kommunistischer Länder gegeben, wie etwa in Angola oder Äthiopien. Die übrigen Optionen waren eine ausdrückliche Zusammenarbeit oder eine religiöse, oft kirchliche Opposition gegen die Herrschaftsstrukturen.

Malawi ist solch ein Fall, wo nach einer Generation das Wasser der stummen Kritik zum Kochen gekommen war. 1992 schickten die katholischen Bischöfe des Landes zu Ostern ein Schreiben an alle katholischen Kirchen des Landes, in dem sie die wirtschaftlichen und allgemeinen Missstände beschrieben und den Staat aufforderten, Änderungen herbeizuführen. Obwohl keine Rede von revolutionären politischen Veränderungen war, schlug dieses Schreiben wie eine Bombe ein. Zum ersten Mal seit der Unabhängigkeit 1964 war den Menschen wieder bewusst geworden, dass sie über Macht verfügen. Im unmittelbaren Anschluss daran entstand eine Bewegung, die die Zulassung mehrerer Parteien verlangte und erzielte. Im Jahr 1994 gab es demokratische Wahlen und das alte Regime wurde abgelöst. All dies wurde ausgelöst und zu einem guten Stück weit getragen von den Angehörigen und vor allem den leitenden Persönlichkeiten verschiedener Kirchen (Schoffeleers 1999; Nzunda und Ross 1995).

Eine ähnliche, wenn auch nicht so dramatische Entwicklung setzte vor mehreren Jahren in Kenia ein, wo wie in vielen afrikanischen Staaten über Jahrzehnte nur eine politische Partei existierte. Auch hier waren es die Kirchen, vor allem die anglikanische, die methodistische und die katholische, die öffentlich eine Verfassungsreform verlangten. Interessant ist dabei aber, dass Persönlichkeiten anderer Kirchen, vor allem der mehr evangelikalen, sich diesem Bestreben erst wesentlich später anschlossen. So z. B. die Africa Inland Church, zu der auch der jetzt ehemalige Präsident Moi gehörte, die großen Pfingstkirchen, die Adventisten oder die einflussreichen afrikanischen unabhängigen Kirchen.

Das wohl am besten bekannte Beispiel der Beziehung von Religion und Politik kommt aus Südafrika. Hier spielten verschiedene Kirchen unterschiedliche Rollen: die Niederländisch-Reformierte Kirche stand der Regierung am nächsten und trat aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen aus, als dieser die Apartheidpolitik Südafrikas verurteilte. Anhänger mehrerer anderer Kirchen, z. B. der Anglikaner, deren Erzbischof Desmond Tutu lange Jahre öffentlich gegen die Apartheid Stellung nahm, sahen eine ihrer Hauptaufgaben im Widerstand gegen das Unrecht der Regierung. Dass dann die großen Veränderungen im Wesentlichen aus politischen und nicht aus religiösen Motivationen und Aktionen entsprangen, zeigt jedoch, dass die Rolle von Religion in manchen afrikanischen Ländern wichtig, aber nicht immer entscheidend war.

Obwohl Religion in manchen Ländern und in speziellen Situationen beeindruckende Wirkungen hervorgebracht hat, ist sie insgesamt in politischen Entwicklungen von sekundärer Bedeutung geblieben, wenn sie auch als eine Triebkraft, als Sprachrohr und als Katalysator gewirkt haben mag. Das hängt sicherlich damit zusammen, dass andere Faktoren häufig größeren Einfluss auf das politische Geschehen genommen haben – z. B. ethnische Rivalitäten. Dazu

kommt, dass das Christentum in Afrika historisch nicht so stark verwurzelt war wie in Europa oder in den USA. Eine kulturelle Kraft ist das Christentum gewiss, doch ob und wie es eine dauerhafte politische Kraft weiterhin sein wird, muss sich noch zeigen.

3. Interpretationen: Gesichter und Rollen von Religion in Afrika

Im letzten Teil möchte ich einige Interpretationen des Ganzen des Komplexes Religion und Gesellschaft in Afrika anbieten. Bei den Diversitäten des Kontinents können solche Versuche nur in Spannungsfeldern formuliert werden, von denen ich hier sechs erwägen will: Offizielle und populäre Religion (d.h. den Grad von Striktheit), Enthusiasmus und Nominalität (d.h. die Intensität des religiösen Erlebens), offene und verborgene Wirksamkeit (also Sichtbarkeit), zentrale und periphere Wirkung (Einflussstärke), Konservation und Innovation (Reformpotenzial) sowie Konstruktivität und Destruktivität (Qualität der Auswirkung).

3.1 Gesichter eines „religiösen Kontinents“

Wenn ich nun zunächst über „Gesichter“ oder Varianten afrikanischer Religiosität spreche, so ist dabei die Gesellschaftsdimension keineswegs ausgeschlossen. Zwar geht es hier zunächst um Religion an sich und noch nicht um ihre Auswirkung auf die Gesellschaft, doch je nach Prädisposition werden sich verschiedene Formen von Religion auch in und zu der Gesellschaft insgesamt verschieden verhalten.

Offizielle Religion – populäre Religion

Das erste Spannungsfeld ist das von offizieller und populärer Religion – man kann es als den Grad von Striktheit bezeichnen, mit dem die „von oben“, von der religiösen Elite und den Heiligen Schriften entworfenen Ideale verwirklicht werden. Offizielle Religion wurde lange in den westlichen Missionskirchen, besonders den protestantischen, gepflegt. Es sah während der Kolonialepoche teilweise so aus, als könne das westliche Christentum und der offizielle Islam viele Fragen für Afrikaner nicht zufriedenstellend beantworten – Fragen, auf die sich die afrikanischen Religionen spezialisiert hatten, wie die Frage der Krankheit und der Fruchtbarkeit. Daher entstanden teilweise afrikanische unabhängige Kirchen (Barrett 1968). Später veränderte sich jedoch die Lage insofern, als das Christentum und der Islam in vielen Gebieten einen so starken Zulauf hatten, dass traditionelle Religionen heute offiziell nicht mehr existieren. Damit haben aber Volkskirchen und populärer Islam die Funktionen übernommen, die zuvor den traditionellen Religionen inhärent gewesen waren. Wie im europäischen

Mittelalter leben damit in der offiziellen und populären Religion zwei stark verschiedene Welten neben- und miteinander (Beyerhaus 1964).

Man könnte sogar argumentieren, dass das Christentum und der Islam im vergangenen Jahrhundert solch eine Erfolgsstory zu verzeichnen haben, weil diese beiden Aspekte von Religion integriert worden sind. Auf der anderen Seite gibt es aber auch religiöse Gruppen, die entweder offizielle oder populäre Religion zu ihrer Identität gemacht haben. Die Evangelikalen stehen mehr auf der offiziellen Seite, während manche afrikanischen unabhängigen Kirchen, die katholische Kirche und Teile der älteren protestantischen Kirchen (die im Amerikanischen als *mainline churches* bezeichnet werden) Vertreter populärer Religion darstellen bzw. ihren Mitgliedern viel Freiraum für traditionelle Praktiken geben.

Enthusiasmus – Nominalität

Das zweite Spannungsfeld betrifft die Intensität der Religiosität. Wer in Europa „Afrika“ und „Religion“ hört, hat vielleicht zunächst die Assoziation: da wird getanzt und laut gesungen und da werden aufwändige religiöse Zeremonien durchgeführt. Dies ist ein Klischee, das sicherlich *einen* Aspekt Afrikas aufgeschnappt hat. Enthusiasmus, also intensiv gelebte Religion, findet sich fast idealtypisch in manchen afrikanischen unabhängigen Kirchen und natürlich in den weit verbreiteten Pfingstkirchen wieder; heute sind die Übergänge zwischen diesen beiden Gruppen manchmal kaum noch wahrnehmbar.

Auf der anderen Seite ist dies nur eine Facette der religiösen Wirklichkeit Afrikas. In meiner Kirche beispielsweise, der Adventgemeinde (und nicht nur in meiner), sind Ausbrüche von Enthusiasmus in Afrika stark verpönt; es wird dort ein anderer, auch afrikanischer Wert betont: Respektabilität und Würde. Überhaupt ist es wohl unzutreffend, die Intensität afrikanischer Religiosität insgesamt als hoch einzuschätzen; nur einige spektakuläre Praktiken und Ereignisse haben für einen Teil der Bevölkerung dort große Bedeutung. Andere sind auf ihre Art und Weise nominale Kirchenanhänger ähnlich wie viele Kirchenmitglieder in Europa.

Das lässt sich vor allem an zwei Faktoren ablesen: Kirchenbesuch und gelebte christliche Moral. In vielen Kirchen Nairobis, der Hauptstadt Kenias, lag der Kirchenbesuch in den 1990er Jahren bei nur 5% (Shorter and Onyancha 1997); das mag auf dem Lande anders sein, aber in den Städten, wo oft schon ein Viertel der Bevölkerung oder mehr wohnen, dürfte dieser Trend ein allgemeiner sein. In mehreren Ländern Afrikas ist der Prozentsatz der HIV-Infizierten so hoch, dass dies eine nationale Katastrophe genannt worden ist, wie etwa in Botswana, wo fast 40% der Bevölkerung das Virus in sich tragen – und fast alle sind Christen. Kenia ist nicht nur über 80% christlich, sondern wird auch zu den korruptesten Ländern der Welt gezählt. Ruanda war zum Zeitpunkt der Katastrophe 1994 statistisch das am meisten christianisierte Land des Kontinents, und Liberia erlebte seine politischen Wirren trotz der Tatsache, dass christliche

Rhetorik auch in der Politik gang und gäbe war (Gifford 1998, 53). Die moralische Kraft christlicher Gesellschaften lässt sich auch an solchen Faktoren ablesen, aber hier haben manche Länder ähnlich versagt wie das Land der Reformation in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Auch den Typus „nominales Christentum“ haben die älteren protestantischen und katholischen Kirchen sowie einige afrikanische unabhängige Kirchen verwirklicht.

3.2 Gesellschaftliche Wirkungsweisen und Wirkungen von Religion

Offene und verborgene Wirksamkeit

Wenn im Folgenden Wirkungsweisen und Wirkungen angesprochen werden, so will ich damit aufzeigen, dass das Wie und das Was der Funktion von Religion in der Gesellschaft auch in Afrika vielfältig ist. Die Öffentlichkeit der Religion in Afrika ist ein bekanntes Phänomen: die oben erwähnten Kangas und Busbeschriftungen zeigen dies ebenso wie etwa eine charismatisch-christliche und beißend antimoslemische Zeitung in Tansania, *Msema Kweli*, die im ganzen Lande zirkuliert, oder Evangelisationsveranstaltungen des deutschen Pfingstpastors Reinhard Bonnke, an denen Hunderttausende teilnehmen.

Im Verborgenen jedoch sieht Religiosität teilweise ganz anders aus: da sind die beschriebenen Ängste vor dem Verzaubertwerden und die damit einhergehenden Schutzpraktiken wie das Tragen von Amuletten. Andererseits zeigen die genannten Elemente des nominalen Christentums, dass die Wirkungsweise von Religion manchmal im Verborgenen kläglich versagt; öffentliches Praktizieren garantiert noch keinen Tiefgang. „Religion ist überall“ – das Thema der Ringvorlesung, die dieser Publikation zu Grunde liegt – ist dann wohl doch etwas überspitzt formuliert; Religion ist nur *fast* überall – man würde sich als Außenseiter vielleicht etwas weniger an manchen Stellen wünschen und ein wenig mehr an anderen. Religion ist vielerorts, manchmal erwartet, manchmal woanders, manchmal auf andere Weise als erwartet.

Zentrale oder periphere Kraft?

Die genannten Daten könnte man auch mit den Kategorien „zentral“ und „peripher“ auswerten. Dass Religion in manchen Bereichen zu einem zentralen Akteur wird, ist klar – dies hat sich in den politischen Wenden in Sambia und Malawi gezeigt und sicherlich ein Stück weit in der Popularkultur, aus der das Religiöse nicht wegzudenken ist. Andererseits kann auch in Afrika beobachtet werden, dass religiösen Kräften manchmal unter dem Einfluss scheinbar übermächtiger Belange wie der Ethnizität, der Politik oder dem individuellen Luststreben wenig Raum gegeben wird. Auf der einen Seite steht Religion als alles durchdringendes Weltbild, auf der anderen Glaube an der Peripherie des real existierenden *homo africanus*.

Im Rückblick auf den christlichen Bildungseinfluss zumindest im englischsprachigen Afrika mag man interpretieren, dass durch das kirchliche Quasi-Monopol an Schulbildung, hauptsächlich finanziert durch Regierungszuschüsse, eine staatliche Umfunktionierung der Religion stattfand. Eine berühmte Aussage in diesem Zusammenhang ist die des katholischen Erzbischof Hinsley, der empfahl, „dem Bau von Schulen Vorzug zu geben gegenüber dem Bau von Kirchen“ (zit. bei Baur 1994, 413). Die entgegengesetzte Schlussfolgerung sollte jedoch ebenso erwogen werden: Kirchen waren sich ihres Einflusses sicher und nahmen daher bewusst eine gesellschaftliche Funktion und Macht in Anspruch, die ihr zugetraut wurde. Sicherlich ging es den Christen darum, durch Beiträge zum Allgemeinwohl wie Bildungsinstitutionen, wirtschaftliche Aktivitäten und medizinische Versorgung dem Geist Christi zu entsprechen. Gleichzeitig brachten diese Zweige der Missionsarbeit jedoch auch laut zum Ausdruck, welche zentrale Rolle die Missionen für das Leben der Menschen zu spielen begannen.

Konservation – Innovation

Eine faszinierende Beobachtung ist, wie Religion sowohl innovativ als auch konservativ wirken kann. Die erhaltende Funktion afrikanischer Religionen lässt sich an zwei Eckpunkten festmachen: Erhaltung von Werten und Erhaltung von Macht.

Werte – und damit Pfeiler der Gesellschaft – werden von der Religion gestützt, indem religiöse Würdenträger auf die Vergangenheit hinzuweisen pflegen und neuere Entwicklungen als potenziell destruktiv brandmarken. Die Mediziner der traditionellen Gesellschaften unterscheiden sich dabei von Pastoren christlicher Kirchen und Scheichs muslimischer Gemeinschaften oft nur graduell. Damit erfüllen sie eine gesellschaftsstützende und -stabilisierende Funktion, bremsen aber auch Veränderungen – selbst da, wo sie erwünscht wären. Ein Grund, warum das traditionalistische Volk der Massai sich lange Zeit den Bildungsinstitutionen des modernen tansanischen Staates völlig verschloss und damit auch bedeutende Nachteile im modernen Staat Tansania hinnehmen musste, war, dass seine religiösen Leiter, die Loibons, Schulen strikt ablehnten, weil sie sahen, dass mit diesen fremden Elementen traditionelle Werte aufs Spiel gesetzt wurden. Auch der Chief hatte gewöhnlich die Aufgabe, die traditionellen Normen der Gruppe durchzusetzen; diese Funktion ist heute oft auf Pastoren übergegangen und verhilft sowohl ländlichen als auch städtischen Gemeinden zu einer moralischen Identität, aber kann auch zu ethnischem Konservatismus führen.

Ein Beispiel für einen zentralen Wert vieler afrikanischer Gesellschaften ist der Respekt. Das traditionelle Wertverständnis „Respekt vor dem Alter“, „Respekt vor dem Leiter“ und „Respekt vor der Gruppe“ ist nach meiner Beobachtung fast nahtlos in christliche und muslimische Gruppen übernommen worden, halb neu, halb alt legitimiert, aber deshalb wohl nicht weniger stark.

Auch die Betonung der Einheit des Volkes wird z.B. in Tansania religiös legitimiert; die Nationalhymne benutzt das Wort zweimal und ist tatsächlich ein Gebet zu Gott (s. Anhang). Ähnliches könnte von der Gastfreundschaft gesagt werden und überhaupt von Werten, die sowohl in der afrikanischen Tradition als auch in einer der biblischen Kulturen beheimatet sind. Das Christentum hat in Afrika neu entdeckt, dass seine Wurzeln in traditionellen Gesellschaften liegen. Dass bei der Erhaltung von Werten auch die Erhaltung von Macht eine Rolle gespielt hat, dürfte offensichtlich sein. Da in traditionellen Gesellschaften Religion von Politik nicht klar getrennt wird, hat Religion oft dazu gedient, die existierenden Strukturen zu rechtfertigen. Wahrscheinlich ist die Ohnmacht vieler afrikanischer Völker angesichts der sie regierenden Despoten in der postkolonialen Generation in Zusammenhang zu bringen mit dem althergebrachten Komplex der Religion als Mittel der Machterhaltung. Das Christentum mag wohl zahlenmäßig die anderen Religionen überholt haben, aber in Malawi, dem damaligen Zaire oder in Südafrika waren Kirchen lange Zeit insgesamt zu anschniegamsam, zu wenig selbstbestimmt, vielleicht zu wenig christlich, als dass sie die Macht dieser Regime hätten in Frage stellen können.

Auf der anderen Seite sollte das Innovationspotenzial religiöser Kräfte in Afrika nicht übersehen werden. Dies betrifft sowohl die genannten Bereiche Werte und Macht als auch die Gesellschaft als Ganzes. Das Christentum ist zwar auf das Alte aufgepfropft worden, hat es aber auch gehörig umgeformt. Wo das Christentum wirklich Fuß gefasst hat, da ist außer Bildung und moderner Medizin auch tatsächlich ein Unternehmergeist gewachsen, der dem entspricht, was Max Weber schon in seiner historischen Analyse des europäischen Protestantismus festgestellt hat. Das zeigt sich darin, dass die Völker und Gebiete, die am stärksten und am längsten protestantischem Einfluss mit seinen Individualisierungstendenzen und seiner Betonung der Bildung ausgesetzt waren, führende Kräfte in der Wirtschaft, Politik und im Erziehungswesen sind. Das sind u. a. Presbyterianer und Adventisten in Malawi und in Tansania Lutheraner unter den Haya, Chagga, Pare und Nyakyusa.

Konstruktives und destruktives Potenzial

Das letzte Spannungsfeld ist eines, das „wertende“ Kriterien anlegt. Daher mag dieser Abschnitt anzufechten sein, denn es hört hier das bloße Analysieren auf und es beginnt das Stellungnehmen. Meine Position ist dabei die eines Pastors, eines „Mittäters“ sozusagen, so dass in dieser Auswertung hoffentlich auch ein Stück kritische Selbstreflexion zum Vorschein kommt.

Ich habe mich dafür entschieden, eine solche Wertung in die Reflexionen über Religion in Afrika mit hineinzunehmen, weil ja letztlich immer die Frage im Raum steht: Ist diese Religiosität eigentlich gut oder schlecht, ist sie hilfreich oder wirkt sie zerstörerisch? Dabei geht es nicht hauptsächlich um religiöse Randphänomene, die Menschen versklaven oder religiöse Gehirnwäsche vornehmen, wie im Jahre 2000 in Uganda, als sich Menschen, die eine ganze

Kirche füllten, verbrannten in der Annahme, sie erreichten dadurch ohne Umwege den Himmel.

Es geht mir vielmehr um Religion insgesamt, um die Religion des Volkes, der Mehrheit. Ein Beispiel: Ende 2002 platzte ein Schönheitswettbewerb in Nigeria, weil Moslems ihn als unsittlich ablehnten. Dafür starben dann aber 200 Menschen in den Krawallen, die auf die Auseinandersetzung folgten. Religion hat in manchen Fällen die Kraft, moralische Überzeugungen mit solcher Gewalt durchzusetzen, dass noch grundlegendere Werte übergangen werden.

Ein weiteres Bild der destruktiven Seite von Religion kommt von der tansanischen Küste. Das Volk der Zigua ist schon seit fast 100 Jahren in Kontakt mit anglikanischen Missionen, und die Zigua, die nicht Moslems sind, gelten heute fast alle als Christen. Wie stark und destruktiv jedoch innerhalb dieser Kirchengemeinden traditionelle religiöse Praktiken überlebt haben, zeigt folgendes Ereignis: Einer meiner Freunde machte eine Reise ins Innere von Ziguiland. Er war erstaunt darüber, dass die Menschen in vielen Dörfern keine modernen Häuser bauten und barfuß herumliefen. Da wurde ihm von Freunden dort erklärt: Wer Schuhe trägt (was sie schon gerne täten) und wer ein besseres Haus baut, der muss Angst haben, von seinen Nachbarn verhext zu werden; deshalb lässt man es lieber gleich.

Auf der anderen Seite hat sich Religion in vielen Bereichen als konstruktive Kraft erwiesen. Außer den Schulen, westlicher Medizin etc., die Kirchen brachten, sind es in der gegenwärtigen AIDS-Krise in Afrika oft dieselben Kirchen, die die einzigen Kanäle der Aufklärung darstellen, wenn auch manche Konfessionen Kondome verteufeln. Auch was Familienplanung anbelangt, sind manche Kirchen Vorreiter eines neuen Denkens geworden. Der alte, populärreligiöse Grundsatz „seid fruchtbar und mehret euch“ ist in vielen Fällen einem neuen gewichen, das „verantwortliches Elternsein“ betont – auf der Grundlage des Auftrages Gottes, die Schöpfung zu bewahren.

Es ist sicherlich nicht zu viel gesagt, wenn ich formuliere: Hoffnung ist vielleicht die wichtigste konstruktive Funktion der Religion in Afrika, nicht aller Religion, aber, wie in vielen Teilen der Welt, ein Faktor der religiösen Bewegungen, die Menschen in ihrer Tiefe und Menschlichkeit erfassen und ihnen ein übergeordnetes Ziel geben sowie ein Bewusstsein für eine Realität, die das manchmal so konfliktreiche Leben übersteigt. Der Erfolg des Christentums und des Islam sowie besonders der charismatischen und unabhängigen Kirchen gerade unter den Ärmsten zeigt, dass Religion Hoffnung stiftet selbst da, wo Entwicklungsprogramme manchmal nicht viel verändern konnten.

4. Zusammenfassung: Die Vielfalt des religiösen Afrika

Es ist ein gängiges Verständnis, dass Afrika der „religiöse Kontinent“ sei im Gegensatz zu Europa, dem „säkularen Kontinent“ (Ustorf 1992). Diese ver-

einfachende Ansicht hat sicherlich ein Stück weit bzw. in manchen Gebieten ihre Berechtigung. Andererseits müsste sie im Einzelnen erst verifiziert sowie insgesamt differenziert werden. Auch traditionelle afrikanische Religionen sind auf ihre Weise säkular; sie beschäftigen sich vornehmlich mit Belangen dieses irdischen Lebens und instrumentalisieren damit Religion.

Religion in Afrika ist zwar eine wichtige gesellschaftliche Kraft, aber gleichzeitig unterliegt sie Begrenzungen. Dies hat sich gezeigt in den Spannungsfeldern, in denen sie steht – dem von offizieller und populärer Religiosität auf der einen Seite und dem enthusiastischer und nominaler Religiosität auf der anderen. Trotz teilweise starker Sichtbarkeit kann Religion also teils zentrale, teils periphere Wirksamkeit zeigen, und ihre Auswirkungen auf die Gesellschaft sind ebenso von Fall zu Fall unterschiedlich – sie können Wandel mit seinen Chancen und Gefahren sowohl beschleunigen als auch bremsen. Ob man Religion insgesamt ein eher konstruktives oder destruktives Potenzial zumutet, hängt dann wahrscheinlich stark mit dem jeweiligen Standpunkt des Beobachters zusammen. Dass aber insbesondere das Christentum und auch der Islam große Veränderungen über den Kontinent gebracht haben – wie auch immer man sie im Einzelnen beurteilen mag – das ist nicht zu leugnen. Ebenso ist offensichtlich, dass die Vielfalt afrikanischer Religiosität und ihre Dynamik manch Altes erneuert hat – wie z. B. religiöse Monopole – und doch auch ganz Neues hervorbringt. Schon Plinius der Ältere im alten Rom wusste: *Ex Africa semper aliquid novi* – aus Afrika kommt immer etwas Neues.

Anhang: Die tansanische Nationalhymne

Mungu, ibariki Afrika, wabariki viongozi wake. Hekima, umoja na amani – hizi ni ngao zetu, Afrika na watu wake.	Gott, segne Afrika, segne seine Führer. Weisheit, Einheit und Frieden – dies sind unsere Schilde, Afrika und seine Menschen.
Ibariki Afrika, ibariki Afrika, tubariki watoto wa Afrika.	Segne Afrika, segne Afrika, segne uns, die Kinder Afrikas.
Mungu, ibariki Tanzania, dumisha uhuru na umoja.	Gott, segne Tansania, mach, dass Freiheit und Einheit ewig bleiben.
Wake kwa waume na watoto – Mungu ibariki Tanzania na watu wake.	Frauen, Männer und Kinder – Gott segne Tansania und seine Menschen.
Ibariki Tanzania, ibariki Tanzania Tubariki watoto wa Tanzania.	Segne Tansania, segne Tansania, segne uns, die Kinder Tansanias.

Literatur

- Barrett, David B.: *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*. Nairobi: Oxford University Press 1968.
- Baur, John: *Two Thousand Years of Christianity in Africa: An African History, 62–1992*. Nairobi: Paulines 1994.
- Bediako, Kwame: *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Maryknoll: Orbis 1995.
- Beyerhaus, Peter: „Unüberwundenes Heidentum als innere Bedrohung der afrikanischen Kirche.“ *Evangelische Missions-Zeitschrift* 21, 1964, 114–131.
- Cheyeka, Austin: „Church, State and Political Ethics in a Post-Colonial State: The Case of Zambia.“ Ph.D. Dissertation. University of Malawi 2002.
- Comoro, Christopher, and John Sivalon: „The Marian Faith Healing Ministry: An African Expression of Popular Catholicism in Tanzania.“ Thomas Spear and Isaria N. Kimambo (ed.): *East African Expressions of Christianity*. Oxford: James Currey 1999, 275–295.
- Gifford, Paul: *African Christianity: Its Public Role*. London: Hurst 1998.
- Hastings, Adrian: *A History of African Christianity: 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press 1979.
- Hastings, Adrian: *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon 1994.
- Johnstone, Patrick, and Jason Mandryk with Robyn Johnstone: *Operation World: 21st Century Edition*. Carlisle: Paternoster 2001.
- Ludwig, Frieder: *Das Modell Tanzania: Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat während der Ära Nyerere (mit einem Ausblick auf die Entwicklung bis 1994)*. Berlin: Reimer 1995.
- Lwanda, John Lloyd: *Kamuzu Banda of Malawi: A Study in Promise, Power and Paralysis*. Bothwell: Dudu Nsomba 1993.
- Maddox, Gregory H.: „The Church and Cigogo.“ Thomas Spear and Isaria N. Kimambo (ed.): *East African Expressions of Christianity*. Oxford: James Currey 1999, 150–166.
- Mbiti, John S.: *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann 1969.
- Nzunda, Matembo S., and Kenneth R. Ross (ed.): *Church, Law and Political Transition in Malawi, 1992–1994*. Blantyre: Christian Literature Association in Malawi 1995.
- Omari, Cuthbert K.: „The Making of an Independent Church: The Case of the African Missionary Evangelical Church among the Meru of Tanzania.“ Thomas Spear and Isaria N. Kimambo (ed.): *East African Expressions of Christianity*. Oxford: James Currey 1999, 196–212.
- Schoffeleers, Matthew: *In Search of Truth and Justice: Confrontations between Church and State in Malawi, 1992–1994*. Blantyre: Christian Literature Association in Malawi 1999.

- Shorter, Aylward: *African Culture and the Christian Church*. London: Chapman 1973.
- Shorter, Aylward, and Edwin Onyancha: *Secularism in Africa: A Case Study*. Nairobi: Paulines 1997.
- Spear, Thomas (ed.): *Being Massai: Ethnicity and Identity in East Africa*. London: James Currey 1993.
- Sundermeier, Theo: *Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*. Gütersloh: Mohn 1988
- Sundkler, Bengt: *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Trimingham, Spencer: *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon 1964.
- Ustorf, Werner: *Christianized Africa – De-Christianized Europe? Missionary Inquiries into the Polycentric Epoch of Christian History*. Ammersbek: Verlag an der Lottbek Jensen 1992.
- Walls, A. F.: "African Christianity in the History of Religions." *Studies in World Christianity*, 2, 1996, 183–203.

Dieser Beitrag:

Höschele, Stefan. "Religion in Afrika: Reflexionen über eine wesentliche gesellschaftliche Kraft."

wurde veröffentlicht in:

Religion als gesellschaftliche Kraft: Interdisziplinäre Beiträge zu Religion und Gesellschaft. Hg. von Bernhard Oestreich.
Frankfurt a. M.: Lang, 2004, 155–174.

Weitere Informationen:

<http://www.peterlang.de/index.cfm?VID=53038&vLang=E&vHR=1&vUR=2&vUUR=1>