

Frieder Ludwig

Entsäkularisierung?

Religion und Politik im subsaharischen Afrika im Prozess der Dekolonisierung seit den 1960er Jahren

I. EINFÜHRUNG

An einem Wochenende 2002, so berichtet Claudia Währisch-Oblau, fand in Wuppertal eine Veranstaltung des Kirche-im-interkulturellen-Kontext-Programms (Kikk) mit der Zielsetzung statt, afrikanische und asiatische Gemeindeleiter/innen in einige Grundlagen religionskritischen Denkens in Deutschland einzuführen. Dabei wurde dargestellt, wie durch die Philosophie Ludwig Feuerbachs ein Verständnis der Religion als menschliche Projektion popularisiert und dann von Karl Marx und Sigmund Freud in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt wurde. Während des Abendessens gaben die Kursteilnehmer bekannt, dass am Abend ein spezielles Gebetstreffen gehalten werde. Dieses Treffen, das dann über zwei Stunden dauerte, diente dazu, die Geister von Feuerbach, Marx und Freud auszutreiben, und gestaltete sich ausgesprochen intensiv. Die Pfarrer aus Ghana, Nigeria, Sierra Leone, Äthiopien, Nepal, Vietnam und Indonesien schrien ihre Gebete, klatschten in die Hände, fielen auf die Knie, schüttelten die Arme und erhoben die Fäuste, bis sie schweißüberströmt waren. »In the name of Jesus, we assert authority over Germany! We declare that the spirits of Feuerbach, Marx and Freud have no right to oppress this country. [...] We cleanse Germany from the spirits of Feuerbach, Marx and Freud, in the name of Jesus!«¹

Dieses Beispiel zeigt sehr anschaulich, dass es unterschiedliche Plausibilitätsstrukturen zwischen afrikanischen und asiatischen Gemeindeleitern und -leiterinnen und westlichen Christen und Christinnen, die durch die Diskurse mit einem säkularen Umfeld geprägt sind, geben kann. Für Theologen werden diese Begegnungen in Zukunft wichtig sein. In Deutschland gibt es zahlreiche Migrationsgemeinden. So entstanden etwa in Hamburg allein über 80 afrikanische Gemeinden. Insbesondere charismatische und afrikanische unabhängige Kirchen fassen im Westen Fuß. Dazu gehört etwa die »Redeemed Christian Church of God«, die sehr bewusst Missionsarbeit im westlichen Ausland treibt. Deren geistliches Oberhaupt, Enoch Adeboye, wurde vom US-Magazin »Newsweek« Anfang 2009 in die Liste der 50 einflussreichsten Menschen der Welt aufgenommen. Sein Name findet sich zwar erst auf Platz 49 – als einziger anderer Kirchenführer aber hatte nur Papst Benedikt XVI. Eingang in die Liste gefunden. Zielsetzung der »Redeemed Christian Church of God« ist es, dass kein Gläubiger länger als fünf Minuten zu Fuß – in den Industriestaaten nicht mehr als fünf Minuten Autofahrt – in die Kirche benötigen soll. Die Kirche ist bereits in 90 Ländern vertreten, allein in den USA gibt es 360 Gemeinden. Ihr gehören Medien- und Finanzunternehmen, sie investiert in Fernseh- und Radiosender, in Onlinemedien, Filmproduktionen und Buchverlage. Sie unterhält Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser. Die »Redeemed Christian Church of God« ist außerdem hervorragend vernetzt. Ihr gehören Minister und Abgeordnete an, viele der wichtigsten nigerianischen Unternehmen sponsern sie.²

1 Claudia Währisch-Oblau, *Bringing Back the Gospel. The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*, Leiden/Brill 2009, S. 299f.

2 URL: <<http://www.ftd.de/lifestyle/outoffice/:pfingstkirche-nigeria-bekehrt-die-welt/50101637.html?page=2>> [28.7.2011]; zur »Redeemed Christian Church of God« in Deutschland vgl. jetzt

Nach Darstellung von Publikationen aus der Pfingstbewegung war Adeboye auch daran beteiligt, dass im Jahr 1999 die Militärregierung Sani Abachas durch die demokratisch gewählte Regierung von Olusegun Obasanjo abgelöst wurde. In einem in »Charisma« – einer in den USA veröffentlichten Zeitschrift mit weiter Verbreitung – publizierten Artikel war zu lesen, dass während der letzten Tage Abachas ein unsichtbarer Kampf geistlicher Mächte (»an invisible spiritual battle«) stattgefunden habe. Dabei habe Adeboye am 6. Juni 1998 vorausgesagt, dass Gott eine neue Morgendämmerung für Nigeria bewirken werde. Drei Tage später starb Abacha.³

Es zeigt sich damit, dass jedenfalls in wichtigen Gruppierungen des pfingstbewegten charismatischen Christentums neue Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik an Einfluss gewinnen. Parallel dazu erfolgte der Aufschwung eines revivalistischen Islams, der sich – wie etwa gleichfalls in Nigeria – beispielsweise in der Forderung nach der Durchsetzung der Scharia auch im Strafrecht artikulieren kann. Vor dem Hintergrund der Entwicklungen in Afrika während der letzten beiden Dekaden ist David Martins These, dass sich die beiden großen neuen Strömungen politisch unterschiedlich artikulieren und dass sich die evangelikalen Christen weniger in direkter politischer Aktion als vielmehr in einer Veränderung der Kultur betätigen, nur bedingt zuzustimmen.⁴

Gravierend jedoch ist der Unterschied zur ersten Phase nach der Unabhängigkeit, in der die afrikanischen Eliten meist westliche säkulare Modelle übernahmen und diese als Mittel der nationalen Integration in den neuen multireligiösen Staaten betrachteten. In manchen Kontexten wurden die Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Mitarbeit am Aufbau der Nationalstaaten aufgefordert, in anderen wurde versucht, ihren Einfluss zu begrenzen. Für einige afrikanische Politiker schien das Christentum aufgrund der Verbindungen von Mission und Kolonialismus diskreditiert, und in den 1950er und 1960er Jahren gab es Prognosen, die den Kirchen in Afrika keine Zukunft vorhersagten.

Das eingangs geschilderte Selbstverständnis afrikanischer Christen, die politisch Stellung beziehen und im Westen »remissionieren« wollen, steht in bemerkenswertem Kontrast zu diesen Prognosen und ist auch vor dem Hintergrund eines starken numerischen Wachstums zu sehen. Die Zahl der afrikanischen Christen ist von knapp zehn Millionen im Jahr 1900 nach einigen Schätzungen auf über 490 Millionen im Jahr 2010 angestiegen.⁵ Unabhängige afrikanische Kirchen wie die »Zion Christian Church« in Südafrika, die Kimbanguistenkirche in Kongo/Zaire⁶ und die Aladura-Kirchen Nigerias⁷ verzeich-

auch die grundlegende Arbeit von *Anna D. Quaas*, *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God*, Frankfurt am Main 2011.

3 *Ruth Marshall*, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago 2009, S. 217.

4 *David Martin*, *The Evangelical Upsurge and Its Political Implications*, in: *Peter L. Berger* (Hrsg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics*, Washington 1999, S. 35–49, hier: S. 37–41.

5 *Julia Duin*, *Christians, Muslims Almost Equal in Numbers in Africa*, in: *Washington Times*, 16.4.2010, URL: <<http://www.washingtontimes.com/news/2010/apr/16/christians-muslims-almost-equal-in-numbers-in-afri/>> [8.8.2011], unter Verweis auf die World Religion Database.

6 Simon Kimbangu (1887?–1951) gehörte zunächst der baptistischen Kirche an, bevor er 1921 im damaligen belgischen Kongo eine afrikanisch-prophetische Bewegung begründete. Durch Träume und Visionen von einem Bewusstsein der Berufung zum Apostel getragen, wurde er vor allem aufgrund der ihm zugeschriebenen Heilungswunder bekannt. Es kam zu Massenbekehrungen zum christlichen Glauben. Dabei wurden auch Schreine der traditionellen Religion zerstört. Wegen »öffentlicher Ruhestörung« wurde er zuerst zum Tod, dann zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Kurz nach seinem Tod wurde die Kimbanguistische Kirche (»Église sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu«) unter der Leitung des geistlichen Führers Joseph Diangienda, dem dritten Sohn des Propheten, gegründet. Diese wurde 1969 als erste afrikanische unabhängige Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen. Vgl. *Susan Asch*, *L'Église du pro-*

nen mittlerweile jeweils mehrere Millionen Mitglieder; ebenso kommt den Pfingstkirchen eine zentrale Rolle im Prozess der Ausbreitung des Christentums in Afrika zu.⁸ Gleichzeitig ist auch der Islam durch ein dynamisches Wachstum gekennzeichnet. Peter L. Berger zog die Schlussfolgerung: »The world today is massively religious, is anything but the secularized world that had been predicted by so many analysts of modernity«.⁹

Im Folgenden soll es – nach einer kurzen Zusammenfassung des Forschungsstands (II.) – darum gehen, die neuen Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik an ausgewählten Beispielen schlaglichtartig zu skizzieren. Dabei wird zunächst ein Überblick über die Entwicklungen in der ersten Phase nach der Unabhängigkeit von etwa 1960 bis 1972 (III.) gegeben. In diesem Zusammenhang werden die Neupositionierungen der afrikanischen Kirchen gegenüber den unabhängig gewordenen Nationalstaaten sowie die damit verbundenen internationalen ökumenischen Debatten um die kirchliche Beurteilung des Säkularisierungsprozesses vorgestellt. Es wird dann gezeigt, dass einige afrikanische Staatsführer in ihren Bemühungen, alle Kräfte in den nationalen Aufbau zu integrieren, durchaus auf diese Debatten Bezug nehmen konnten, während andernorts die Handlungsspielräume der Kirchen und Religionsgemeinschaften eher eingeschränkt wurden. In Kapitel IV erfolgt eine Darstellung der schleichenden Erosion der nationalstaatlichen Integrationskraft in den Jahren von 1973 bis 1989. Obwohl sich die Tendenzen zu Einparteienregimen und Militärdiktaturen in dieser Phase verstärkten, verloren die ideologischen Grundlagen der Nationalstaaten an Ausstrahlungskraft. Dadurch gewannen, so wird argumentiert, diejenigen Kirchen und Religionsgemeinschaften, die sich am wenigsten kooptieren lassen hatten, an Einfluss. Vor diesem Hintergrund wird dann das Erstarken der Religion als ein politischer Faktor von 1990 bis 2005 vorgestellt (V.).¹⁰ Abschließend werden weitere Perspektiven der Entwicklung und Interpretationsmöglichkeiten diskutiert.

phète Simon Kimbangu de ses origines a son rôle actuel au Zaïre, Paris 1983; *Marie-Louise Martin*, Kimbangu: An African Prophet and His Church, Michigan 1978; *Werner Ustorf*, Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu, Frankfurt am Main 1979; zur Situation in Deutschland vgl. *Benjamin Simon*, Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt am Main 2003.

- 7 Die Aladura-Kirchen breiteten sich in der Yoruba-Region im Westen Nigerias seit der dritten Dekade des 20. Jahrhunderts aus. Als Gebetsgemeinschaften (»Aladura« ist der Yoruba-Begriff für Gebet) entstanden, sind die größten dieser Kirchen wie die »Cherubim & Seraphim«, die »Church of the Lord (Aladura)«, die »Christ Apostolic Church« und die »Celestial Church of Christ« gut organisiert, etwa mit eigener Internetseite wie URL: <<http://www.aladura.de/>> [28.7.2011] oder URL: <<http://www.celestialchurch.com/>> [28.7.2011]. In ihren charismatischen Handlungen berufen sie sich auf die biblischen Vorbilder, so werden der Glaube an Krankenheilungen und Visionen durch Gebete begründet. Andererseits kann der Gebrauch spiritueller Macht im Kampf gegen »böse Kräfte« auch vor dem Hintergrund der traditionellen Kultur gesehen werden. Vgl. *Afeosemimo U. Adogame*, Celestial Church of Christ, Frankfurt am Main/Bern 1999; *John D. Y. Peel*, Aladura. A Religious Movement among the Yoruba, London 1968; *Joseph A. Omoyajowo*, Cherubim and Seraphim. The History of an African Independent Church, New York 1982; *Harold W. Turner*, History of an African Independent Church, Oxford 1967.
- 8 *Timothy Samuel Shah*, Preface, in: *Terence O. Ranger* (Hrsg.), Evangelical Christianity and Democracy in Africa, Oxford 2008, S.VIII–XIX. Siehe auch den Beitrag von Jörg Hausteil in diesem Band.
- 9 *Peter L. Berger*, The Desecularization of the World: A Global Overview, in: *ders.* (Hrsg.), The Desecularization of the World, S. 1–18, hier: S. 8. Berger sieht zwei Ausnahmen von seiner These – nämlich Europa und Menschen mit westlicher Bildung.
- 10 Der im Titel verwendete Begriff »Entsäkularisierung« zur Bezeichnung beziehungsweise Überzeichnung dieser Vorgänge bezieht sich auf einen Aufsatz des Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg. Dieser beschreibt damit an einem konkreten Beispiel die Kehrseite der von Ernst-Wolfgang Böckenförde folgendermaßen skizzierten Prozesse der Säkularisation: »Spricht

II. ZUM FORSCHUNGSSTAND

Seit Adrian Hastings Buch »A History of African Christianity, 1950–1975« (Cambridge 1979) sind keine detaillierten Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Kirchen Afrikas im Prozess der Dekolonisierung mehr entstanden, auch wenn in einigen Standardwerken, wie etwa Klaus Hocks »Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten« (Leipzig 2005), die wichtigsten Entwicklungen und Dynamiken im Überblick skizziert werden.¹¹ In den meisten neueren Publikationen werden entweder Fallstudien aus verschiedenen afrikanischen Ländern zusammengefasst oder die Diskussion wird auf einen bestimmten Aspekt – wie etwa die Rolle der Religionsgemeinschaften in den Bürgerkriegen – fokussiert.

In die erste Kategorie fallen zahlreiche Untersuchungen zur Rolle der Kirchen in der politischen Umbruchphase im subsaharischen Afrika der späten 1980er und frühen 1990er Jahre. So werden in dem von Austin Metumara Ahanotu herausgegebenen Buch »Religion and Society in Contemporary Africa« (New York 1992) Untersuchungen aus dem Sudan, Nigeria, Südafrika, Zaire und Mozambique vorgestellt, wobei in den Beiträgen zu Nigeria und zum Sudan das Verhältnis von Christentum und Islam im Blickfeld steht. Auch Isaac Phiris Studie »Proclaiming Political Pluralism. Churches and Political Transitions in Africa« (Westport 2001) befasst sich mit den Entwicklungen der 1990er Jahre, insbesondere in Sambia, Simbabwe und Südafrika. In seiner Herangehensweise ist er dem methodischen Ansatz des französischen Afrikanisten Jean-François Bayart verpflichtet, der den Kirchen eine wichtige politische Funktion in der Auseinandersetzung mit oppressiven Regimen zugeschrieben hatte: Im Unterschied zu anderen Akteuren der Zivilgesellschaft, so Bayart, seien deren Handlungsmöglichkeiten weniger eingeschränkt worden. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von »Zonen der Freiheit«. Dabei entwickelt er verschiedene Modelle der Beziehungen von Kirche und Staat, die er als »kollaborativ«, »komplementär« und »konfliktreich« charakterisiert.¹²

In den Untersuchungen, die sich mit der Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften als zivilgesellschaftlichen Akteuren mit Handlungsspielraum befassten, mehrten sich seit Mitte der 1980er Jahre auch die Stimmen, die konstatierten, dass die Kirchen im unabhängigen Afrika ihr Wächteramt zu wenig ausgeübt haben.¹³ Diese skeptische Haltung

man von Säkularisation im Zusammenhang der Entstehung des Staates, so denkt man meist an die so genannte Neutralitätserklärung gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit«; Hans G. Kippenberg, Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts. Von einem Konflikt zwischen Staaten zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, S. 465–507, hier: S. 466, unter Verweis auf Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt am Main 1976, S. 42–64.

11 Das fünfte Kapitel ist dem Thema »Christentum und nationale Unabhängigkeit« (ab etwa 1950) gewidmet; vgl. Klaus Hock, Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten, Leipzig 2005, S. 194–220. Einen Überblick über die Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Politik insgesamt gibt Jeffrey Haynes, Religion and Politics in Africa, Nairobi/London 1996, während Holger B. Hansen/Michael Twaddle, Religion and Politics in East Africa. The Period since Independence, London 1995, Fallstudien aus Kenia, Uganda und dem Sudan präsentieren.

12 Jean-François Bayart, La fonction politiques des Eglises au Cameroun, in: Revue Française de Science Politique 3, 1973, S. 514–536.

13 Die Feststellung Bischof Bamwozes aus Uganda ist an Deutlichkeit kaum zu übertreffen: »The churches on this continent have to answer the question as to why, in spite of the venerated numerical strength of the Christian church and our own standing and the wholeness of stewardship and the demand for Christians to actively participate in the affairs of any given society, we have failed to bring the Christian conscious to bear upon decisions that affect millions in the continent«, zit. nach Failing to Witness. Bishop Cyprian Bamwoze Pleads for a Commitment to Advocacy by the Church in Africa, in: The Baobab, hrsg. von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz, 3, 1987, S. 4.

kennzeichnet die vom Leverhulme Trust geförderten Veröffentlichungen, die von Paul Gifford verfasst oder herausgegeben wurden. In dem Sammelband »The Christian Churches and the Democratization of Africa« (Leiden 1995) werden 14 Fallstudien präsentiert, die sich überwiegend mit der Rolle der »Mainline«-Kirchen – derjenigen Kirchen, die aus den europäischen Missionen hervorgingen – auseinandersetzen.¹⁴ In seinem 1998 vorgelegten Buch »African Christianity: Its Public Role« geht Gifford als alleiniger Verfasser den Entwicklungen in Ghana, Kamerun, Uganda und Sambia nach. Dabei kommt er ebenso wie in seiner Publikation »Ghana's New Christianity« (Bloomington 2004) zu einem eher negativen Urteil der Entwicklungen und sieht die afrikanischen Kirchen durch dieselben Grundprobleme wie die afrikanischen Staaten (etwa patrimoniale Kultur und Nepotismus) gekennzeichnet. Auch dem Beitrag der charismatischen und pfingstbewegten Kirchen kann Gifford wenig abgewinnen. Mit ihrer auf das individuelle Wohlergehen und das Jenseits ausgerichteten Botschaft hätten diese von Missständen und Menschenrechtsverletzungen abgelenkt. In einem Artikel für den von Niels Kastfelt herausgegebenen Sammelband »Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa« (London 2003) konstatiert Gifford, in diesen Kirchen werde häufig Gehorsam gegenüber dem »Willen Gottes« eingefordert, aufgrund dessen sich dann das Wohlergehen einstelle; wichtig ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf Bibelpassagen wie etwa Deuteronomium 21, 1–2: »Und wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst, dass du hältst und tust alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete, so [...] werden über dich kommen alle diese Segen.«¹⁵ Andere Beiträge des Sammelwerks kommen zu ähnlichen Einschätzungen.

Demgegenüber bewerten Ogbu Kalu und Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu den wachsenden Einfluss der Pfingstler und Charismatiker insgesamt positiv und heben deren Beitrag zum Aufbau einer demokratischen Gemeinschaft hervor.¹⁶ Etwas zurückhaltender werden die Interaktionen der konservativeren protestantischen Kirchen mit den Demokratisierungsprozessen in dem von Terence O. Ranger editierten Werk »Evangelical Christianity and Democracy in Africa« (Oxford 2008) – mit Beiträgen über Nigeria, Kenia, Sambia, Mosambik und Südafrika – charakterisiert; diese werden zwar als vital und dynamisch beschrieben, gleichzeitig wird aber auch auf die Vielzahl der Interaktionen hingewiesen: »Different national situations have produced different forms of collaboration and opposition. The varying demands of Muslims have produced sharp responses. A broad Christian consensus on governance has been reached, more biblically

14 Ein detaillierter Überblick der Literatur bis 2005 findet sich bei *Frieder Ludwig*, Profile der afrikanischen Christentumsgeschichte, in: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 16, 2006, S. 35–60.

15 *Paul Gifford*, The Bible as a Political Document in Africa, in: *Niels Kastfelt* (Hrsg.), *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*, London 2003, S. 16–28, hier: S. 19.

16 Vgl. *Ogbu U. Kalu*, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, Kapitel »Pentecostalism in the African Public Space«, S. 222f.: »By creating a social order in which one can live a wholesome life with regulated, disciplined conduct, Pentecostalism mobilizes the multiple identities of citizenship. By first inventing and the redefining a transnational identity, it brings the wider world into the village. It responds to the needs of urban dwellers to deal with the problems related to their roots in the primal world of their villages. It challenges the doctrine of L'état théologique by revisiting the state's modes of organizing power, its institutional domination, its general principles of state and norms of behaviour. This is an enormous shift: from a pietistic view of social activism as a means of restraining evil, to politics as a means of advancing the Kingdom«; *Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu*, *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden 2005, S. 130, betont unter anderem die »Demokratisierung des Charismas« in diesen Kirchen.

based than traditional Roman Catholic responses and less literalist than traditional evangelical ones.«¹⁷

Die Vielfalt und Ambiguität der Entwicklungen kommt auch in dem von R. Drew Smith herausgegebenen Band »Freedom's Distant Shores« von 2006 zum Ausdruck, der mit der Analyse der Beziehungen zwischen den protestantischen Kirchen in den USA und Afrika einen thematischen Schwerpunkt setzt. Die darin veröffentlichten Aufsätze umfassen ein breites Spektrum und analysieren befreiungstheologische Impulse ebenso wie die Missionsstrategien der Pfingstkirchen.¹⁸ In seinen eigenen Ausführungen geht Smith auch auf die Rolle der Religion im liberianischen Bürgerkrieg ein¹⁹ – ein Thema, das von Stephen Ellis in »The Mask of Anarchy« eingehend behandelt wird. Mit der Frage nach der Rolle von Religionsgemeinschaften in gewaltsamen Konflikten und zur Legitimierung von Herrschaftsansprüchen sind ebenso neue Forschungsschwerpunkte entstanden²⁰ wie mit Blick auf deren Beitrag zur Gewaltprävention und zur Überwindung von Gewalt.²¹ Als weitere aktuelle Themen finden sich etwa Untersuchungen zum Beitrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf die Sprachenpolitik und auf die Herausbildung und Durchsetzung von »nationalen Sprachen«²² sowie Studien zum Einfluss der im Kontext von Migration und Globalisierung entstandenen transnationalen religiösen Netzwerke auf die Politik afrikanischer Staaten.

III. ENTWICKLUNGEN IN DER ERSTEN PHASE NACH DER UNABHÄNGIGKEIT (ETWA 1960 BIS 1972)

Die meisten Staaten, die nach 1945 ihre Unabhängigkeit erlangten, sicherten formal kirchliche Eigenständigkeit und Religionsfreiheit zu.²³ Dieses Recht, einschließlich der Möglichkeit der Konversion, war sowohl beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Katholischen Kirche (1962–1965) wie auch in der Amsterdamer Versammlung des Weltkirchenrats (1961) betont worden – wobei die protestantische Versammlung einräumte, dass ihre Mitgliedskirchen sich in der Vergangenheit nicht immer daran gehalten hätten.

Auf dem Weg in die Unabhängigkeit betrachteten zudem viele afrikanische Politiker Indien, das schon 1947 unabhängig geworden war, als Vorbild. In der indischen Verfas-

17 Terence O. Ranger, Afterward, in: *ders.*, *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, S. 231–242, hier: S. 241; vgl. auch Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001. Betont wird die Vielfalt der Entwicklungen.

18 R. Drew Smith (Hrsg.), *Freedom's Distant Shores. American Protestants and Post-Colonial Alliances with Africa*, Waco 2006.

19 *Ders.*, *American Evangelists and Church-State Dilemmas in Multiple African Contexts*, in: *ders.*, *Freedom's Distant Shores*, S. 143–154, insb. S. 151–153.

20 Vgl. etwa Niels Kastfelt (Hrsg.), *Religion and African Civil Wars*, New York 2005; Stephen Ellis/Gerrie ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004.

21 Vgl. etwa Laurenti Magesa/Zablon John Nthamburi, *Democracy and Reconciliation: A Challenge for African Christianity*, Acton 1999; H. Assefa/G. Wachira (Hrsg.), *Peacemaking and Democratisation in Africa: Theoretical Perspectives and Church Initiatives*, Nairobi 1996; Chandra Lekha Sriram/Olga Martina-Ortega/Johanna Hermann (Hrsg.), *Peacebuilding and Law in Africa: Just Peace?*, Abingdon 2011. Zahlreiche Untersuchungen befassen sich mit dem »Truth and Reconciliation Process« in Südafrika, vgl. etwa Audrey R. Chapman/Bernard Spong (Hrsg.), *Religion and Reconciliation in South Africa. Voices of Religious Leaders*, Radnor 2003; Megan Shore, *Religion and Conflict Resolution. Christianity and South Africa's Peace and Reconciliation Commission*, Farnham 2009.

22 Ali Al'Amin/Alamin Mazrui, *The Power of Babel. Language and Governance in the African Experience*, Chicago 1998.

23 David Westerlund, *Questioning the Secular State*, London 1994, S. 4, weist darauf hin, dass führende afrikanische Politiker in westlichen Institutionen ausgebildet wurden.

sung war nun das Prinzip der Säkularität verankert. Mit diesem wurde nicht nur die Neutralität des Staats den verschiedenen Religionen gegenüber zum Ausdruck gebracht, damit war auch eine positive Würdigung und ein Respekt den Religionen gegenüber verbunden. In Artikel 25 zur Religionsfreiheit heißt es: »Unter Berücksichtigung öffentlicher Ordnung, Moral und Gesundheit und anderer Verordnungen [...] haben alle Personen gleichermaßen Anspruch auf die Freiheit des Gewissens und das Recht, [ihre] Religion frei zu bekennen, zu praktizieren und zu propagieren.«²⁴ Ähnliche Formulierungen finden sich in den Verfassungen einiger afrikanischer Staaten, die Anfang der 1960er Jahre unabhängig geworden waren (wie etwa Kenia, Malawi, Nigeria, Sambia und Kongo). In verschiedenen neueren Forschungsbeiträgen wurde darauf hingewiesen, dass mit den Verweisen auf »öffentliche Moral« und »Gesundheit« Ausnahmen von der Regel formuliert und die Freiheitsrechte wieder eingeschränkt wurden – wobei insbesondere die traditionellen afrikanischen Religionen mit ihren rituellen Handlungen (wie etwa bestimmten Schlachtungszeremonien) betroffen und benachteiligt sind.²⁵

In der Suche nach einer neuen Positionierung der afrikanischen Kirchen in der Phase, die mit einer Formulierung des britischen Premierministers Harold Macmillan als »Wind of Change«-Ära bezeichnet werden kann, waren ebenfalls die in Indien entwickelten Positionen einflussreich. Eine wichtige Rolle kam Madathilparampil M. Thomas zu, der von 1963 bis 1976 Direktor des 1957 gegründeten »Christian Institute for the Study of Religion and Society« in Bangalore war. Dieses nahm aus christlicher Perspektive zu politischen Fragen Stellung. Thomas setzte die politische Situation und das christliche Zeugnis in Korrelation zueinander und betonte den Zusammenhang vom christlichen Erlösungsglauben und der Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft. Gottes Handeln und geschichtliche Ereignisse dürften weder undialektisch miteinander identifiziert noch auseinandergerissen werden. Die Kirche müsse mitwirken bei der Schaffung »einer säkularen, nationalen Gemeinschaft inmitten von Indiens religiösem und ideologischem Pluralismus, indem sie eine Gemeinschaft in Christus darstellt, die Klasse, Kaste, ethnische und religiöse kommunale Teilungen transzendiert.«²⁶

Der von Thomas geprägte Begriff des Säkularökumenismus, der auf die »Beteiligung der Christen am Ringen um die Versöhnung, Humanisierung und Einheit der Menschheit« zielt, wurde in den Debatten des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), einer überwiegend protestantischen Dachorganisation, einflussreich.²⁷ Die vom ÖRK veranstaltete Welt-

24 Klaus Schäfer, Auf dem Weg zum Hindu-Staat – Indiens Christen unter Druck, in: Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2003, S. 49–53. Siehe auch den Beitrag von Clemens Six in diesem Band.

25 Makau W. Mutua, Returning to My Roots: African »Religions« and the State, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im (Hrsg.), Proselytization and Communal Self-Determination in Africa, Maryknoll 1999, S. 169–190; für ein konkretes Beispiel vgl. auch Jewel Amoah/Tom Bennett, The Freedoms of Religion and Culture under the South African Constitution. Do Traditional African Religions Enjoy Equal Treatment?, in: Journal of Law and Religion 24, 2008, online abrufbar unter URL: <<http://law.hamline.edu/files/Amoah.pdf>> [22.7.2011].

26 Madathilparampil Mammen Thomas, The Future of the Church in India, in: NCC Review 110, 1990, S. 137–148; Zitat aus Friedrich Huber, Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien, Leipzig 2005, S. 61. Wichtige Schriften von Thomas sind: *Madathilparampil Mammen Thomas, The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1969 (dt.: Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum, Göttingen 1989); *ders.*, *Salvation and Humanization*, Madras 1971.

27 Theodor Müller-Krüger, In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz in Mexiko 1963, Stuttgart 1964, S. 158, vgl. auch Dietrich Werner, Mission für das Leben – Mission im Kontext ökumenischer Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK, 1961–1991, Rothenburg 1993, S. 106.

missionskonferenz in Mexico City 1963 machte das »Zeugnis des Christen gegenüber der säkularen Welt« zu einem ihrer Hauptthemen. Auf der Tagung wurde davor gewarnt, den Säkularisierungsprozess nur unter dem Aspekt seiner vermeintlich negativen Wirkungen auf die Kirche zu betrachten. Insgesamt überwog der Tenor einer qualifizierten Bejahung der Säkularisierung, die als Umkehrruf Gottes an die Kirche und Entscheidungsstunde verstanden wurde. Die Kirchen wurden ermutigt, sich auf den Prozess der Säkularisierung positiv einzulassen: »Wir meinen, dass unsere Kirchen heute viel eher zur Auseinandersetzung mit der säkularen Welt ermutigt, als vor ihr gewarnt werden müssen [...]. Wir glauben, dass für [die Kirche] der Zeitpunkt gekommen ist, sich als Institution dorthin zu begeben, wo ihre Laien sind, hinein in die säkulare Welt.«²⁸

Das »Ringens um die Versöhnung, Humanisierung und Einheit der Menschheit« war auch ein Anliegen der Bürgerrechtsbewegungen der 1950er und 1960er Jahre, und es hatten sich zahlreiche Netzwerke zwischen den verschiedenen Emanzipationsbewegungen und der Ökumene gebildet. So brachte Martin Luther King während der Unabhängigkeitsfeierlichkeiten in Ghana 1957 seine Bewunderung für den gewaltfreien Widerstand in Südafrika zum Ausdruck. Als Mitglied des »American Committee on Africa« unterzeichnete er noch im selben Jahr – gemeinsam mit 123 anderen politischen und religiösen Führungspersonlichkeiten aus den USA und Südafrika (wie Albert John Luthuli, Ambrose Reeves, Rabbi Israel Goldstein, Erich Fromm, Michael Scott, Erzbischof Trevor Huddleston, Martin Buber und Reinhold Niebuhr) – die »Declaration of Conscience«, in der Kirchen, Universitäten, Gewerkschaften und alle freien Vereinigungen dazu aufgerufen wurden, den 10. Dezember 1957 zum Human Rights Day, zu einem Tag des Protests gegen die Inhumanität der südafrikanischen Regierung und der Apartheidpolitik zu erklären.²⁹

Zu einer Intensivierung der Zusammenarbeit kam es nach den Sharpeville Massakern 1960. Am 15. April, zwei Wochen nach dem Massaker, forderte die Organisation »Americans for Democratic Action«, in der King, Niebuhr und 50 Politiker vertreten waren, die Regierung zu drastischen Maßnahmen gegen das Regime in Südafrika auf. Sehr wichtig war die Verleihung des Friedensnobelpreises an den Vorsitzenden des African National Congress, Chief Albert John Luthuli, der der ökumenischen Bewegung verbunden war und 1938 an der Weltmissionskonferenz von Tambaram teilgenommen hatte, nur einige Monate nach Sharpeville. Nachdem King 1964 selbst den Friedensnobelpreis erhalten hatte, betrachtete er diesen als »an honour for the leaders of the struggle all over the world« und erwähnte besonders Chief Albert Luthuli.³⁰ Am 7. Dezember 1964 hielt er eine Ansprache zur Situation in Südafrika, in der er von einer Einheit der afroamerikanischen Bewegung in den USA und der südafrikanischen Befreiungsbewegung sprach und zu Boykottmaßnahmen aufrief.³¹

Der Kampf gegen die Apartheid war auch ein wichtiges Anliegen der 1963 in Kampala (Uganda) gegründeten Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz/»All Africa Conference of Churches« (AACC) in der protestantische, anglikanische, orthodoxe und unabhängige Kirchen Afrikas zusammenkamen. Im März 1968 rief eine Studiengruppe dazu auf,

»dass Christen sich gegen solche institutionalisierte Ungerechtigkeit zusammenschließen und alle angemessenen Versuche zur Befreiung ganz Afrikas aktiv unterstützen sollten. Denn wir wissen, dass

28 Müller-Krüger, In sechs Kontinenten, S. 158; für den gesamten Abschnitt vgl. Werner, Mission für das Leben.

29 Leis Baldwin, Martin Luther King Jr. A »Coalition of Conscience« and Freedom in South Africa, in: Smith, Freedom's Distant Shores, S. 53–82, hier: S. 54–56.

30 Dr. King Given His Prize: Ceremony in Oslo, in: The London Times, 11.12.1964; Martin Luther King, Nobel Prize Acceptance Speech, in: Coretta Scott King (Hrsg.), Martin Luther King, Jr.: A Documentary, New York 1976, zit. nach Baldwin, Martin Luther King Jr., S. 65.

31 Martin Luther King, Address on South African Independence, zit. nach ebd.

wir alle Anteil nehmen müssen an dem umfassenden Prozess der Entkolonialisierung. Die Kirche sollte für eine völlige Befreiung Afrikas kämpfen ebenso wie für Frieden und Gerechtigkeit in der ganzen Welt«.

Gleichzeitig forderte die Studiengruppe die Kirchen auf, die bereits unabhängig gewordenen Staaten Afrikas zu unterstützen:

»Die neuen Nationen sind im Innern alle belastet durch Unstabilität und divergierende Kräfte, was sehr oft noch erschwert wird durch von außen kommende Einflussnahme. [...] Im Blick auf die Frage nationaler Einigkeit wird festgestellt: Die Kirchen sollten im Unterricht und auch sonst das Nationalbewusstsein der Bürger fördern, damit sie sich für das Wohl ihres Staats einsetzen.«³²

Damit war eine klare Maßgabe für die Positionierung der Kirchen in den unabhängigen Staaten Afrikas ausgesprochen. Deren Einfluss gestaltete sich in den einzelnen Ländern unterschiedlich; für Westafrika lässt sich etwa ein Nord-Süd-Gefälle beobachten: In der Regel hatte die Mission von der Küstenregion aus eingesetzt und sich von dort ins Landesinnere vorgearbeitet. In den stark islamisierten Sahelländern – Mali, Burkina Faso, Nigeria, Tschad – blieben die Christianisierungsansätze meist auf die großen Städte begrenzt. Mit dem Verweis auf das Schulwesen hatte die Studiengruppe der AACC gleichzeitig den Sektor genannt, in dem die Kirchen auch nach dem Ende der Kolonialzeit Einfluss ausübten – in einigen unabhängigen Staaten Afrikas waren zwei Drittel aller Schulen Missionsschulen.³³

Die politischen Führungspersonlichkeiten versuchten entweder, diesen Einfluss zu beschränken und die Kontrolle über das Erziehungs- und Gesundheitswesen zu erlangen, oder die Kirchen in den Aufbau der neuen Nationen einzubinden und die mit dem Konzept des Säkularökumenismus gegebene Unterstützungsbereitschaft zu nutzen und zu lenken, wobei beide Ansätze auch miteinander verbunden sein konnten.

Zu den Staaten, in denen die Kirchen durch die versuchte Reglementierung des religiösen Lebens durch die Regierungen herausgefordert waren, gehörte etwa Ghana, der erste unabhängige Staat des subsaharischen Afrika. Hier entwickelte sich ein Persönlichkeitskult um Kwame Nkrumah, dessen Geburtsort 1961 zum nationalen Schrein erklärt wurde. Ein »Glaubensbekenntnis an Kwame Nkrumah« zirkulierte (»Ich glaube an Kwame Nkrumah, den mannhaften Führer unseres Heimatlandes, den Gründer unserer Schulen, und an die kraftvolle nationalistische Volkspartei«), und Nkrumah selbst schien der Idee, dass er der Messias und Erlöser sei, nicht abgeneigt zu sein. Daher kam es bald zu Konflikten zwischen dem charismatischen Nkrumah und den Kirchen. Neben dem Personenkult um Nkrumah waren die Verstaatlichung kirchlicher Schulen und die Organisation der Parteijugend in Gestalt parareligiöser Jugendgruppen Gegenstand des Streits. In Nigeria versuchte Nnamdi Azikiwe, einer der führenden nigerianischen Nationalisten und Absolvent verschiedener Missionsschulen, sein Programm durch die Gründung einer eigenen Religionsgemeinschaft zu verwirklichen. Die »National Church of Nigeria« sollte der Unterstützung der politischen Bewegung dienen und daher religionsübergreifend und afrikanisch sein. In Kongo/Zaire hatte General Mobutu ein autoritäres Regime errichtet und betrachtete insbesondere die Katholische Kirche aufgrund ihrer internationalen Verbindungen als Fremdkörper. Schwierigkeiten ergaben sich für die Kirchen auch in Kenia,

32 Empfehlungen der Studiengruppe III der Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Afrika in Abidjan vom März 1968, in: *Johannes Althausen* (Hrsg.), *Christen Afrikas auf dem Weg zur Freiheit*, Erlangen 1971, S. 277–283.

33 Auch im Gesundheitswesen kam den Missionen eine wichtige Rolle zu. Trotz der Verankerung des Prinzips der Religionsfreiheit in den Verfassungen hatten die Kirchen in vielen Staaten nach der Unabhängigkeit eine stärkere Stellung als andere Religionsgemeinschaften. Vgl. dazu etwa *Holger Bernt Hansen*, *The Bible, the Quran and African Polity: Towards a Secular State?*, in: *Kastfelt*, *Scriptural Politics*, S. 42–54, hier: insb. S. 50.

wo das von Jomo Kenyatta verkündete ideologische Programm eines Harambee-Sozialismus zivilreligiöse Züge trug. In Guinea setzte die kommunistische Regierung unter Sekou Touré die Kirchen – eine kleine Minderheit – unter massiven Druck. 1967 wurden alle fremden Missionare des Landes verwiesen, 1970 der bis dahin regimetreue Erzbischof inhaftiert.³⁴

In die andere Richtung verlief die Entwicklung in der Elfenbeinküste, wo unter Félix Houphouët-Boigny eine Wendung vom Kommunismus zum Kapitalismus vollzogen wurde und sich die Katholische Kirche der Patronage des Staatsoberhauptes erfreute. Sie engagierte sich besonders im Bildungsbereich; ihre Bedeutung ging weit über den numerischen Einfluss hinaus. 1990 erlebte die enge Beziehung zwischen Houphouët-Boigny und der Katholischen Kirche mit der Einweihung der Basilika in Yamoussoukro durch Papst Johannes Paul II. ihren symbolischen Höhepunkt. Die stärkste Gruppierung des protestantischen Christentums, die von William Wadde Harris (1856–1929) gegründete afrikanische unabhängige Harristenkirche, setzte derweil ihren in den 1950er Jahren begonnenen Prozess der Konsolidierung und Restrukturierung fort.³⁵

Auch die Politik des Senegal unter Léopold Sédar Senghor, von 1960 bis 1988 Präsident des Landes, war auf eine Kooperation mit den Kirchen und den Religionsgemeinschaften ausgerichtet. Im Rahmen des Übergangs des Landes zur Unabhängigkeit zwischen 1957 und 1960 war Senghor zwar durchaus bereit gewesen, diejenigen religiösen Gelehrten zu bekämpfen, die politische Mitspracherechte forderten und die säkulare Ausrichtung des Staats anfochten.³⁶ Nach der Unabhängigkeit versuchte er jedoch, die Religionsgemeinschaften für sein Konzept der »negritude« zu gewinnen und betonte dabei die Notwendigkeit des friedlichen Zusammenlebens:

»Wir können nicht zur wirklichen Unabhängigkeit gelangen und moderne afrikanische Nationen aufbauen, wenn wir nicht die Religionsunterschiede ebenso wie die Rassenunterschiede überwinden können, ja wenn wir nicht fähig sind, eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen zustande zu bringen. [...] Jesus und Mohammed haben beide den individualistischen Materialismus und Egoismus bekämpft, die zu allen Zeiten das Charakteristikum atheistischer Zivilisationen gewesen sind und die die Zivilisation des 20. Jahrhunderts prägen. In diesem Kampf haben sowohl der Islam wie das Christentum den Willen Gottes zu verwirklichen.«³⁷

In Tansania versuchte Julius Nyerere die Kirchen zu überzeugen, dass die Unterstützung des afrikanischen Wegs zum Sozialismus eine zentrale Aufgabe sei. Die Grundzüge dieser Politik hatte er 1962 in dem Artikel »Ujamaa. The Basis of African Socialism« dargelegt. Hierin versuchte er, afrikanische Traditionen mit dem Konzept eines afrikanischen Sozialismus zu verbinden. Er zeichnete ein Bild des alten Afrika, in dem der Boden allen gehörte und die Nutzungsrechte von den Familien wahrgenommen wurden, in dem jeder arbeiten musste, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wo für Kranke, Alte und Kinder gesorgt und wo aller Reichtum umverteilt wurde. Große Bedeutung hatte dann die Erklärung von Arusha, die am 5. Februar 1967 verkündet wurde und sich als Bekenntnis der Regierungspartei TANU verstand. Die Arusha-Deklaration richtete ihr Augenmerk auf die wirtschaftliche und politische Weiterentwicklung Tansanias. Die Erklärung for-

34 Vgl. Hock, *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten*, S. 197.

35 Ebd.; zu Harris vgl. Gordon M. Haliburton, *The Prophet Harris: A Study of an African Prophet and his Mass-Movement in the Ivory Coast and the Gold Coast 1913–1915*, New York 1973; Sheila S. Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast. The Prophet Harris and the Harrist Church*, Chapel Hill, NC 1983; David A. Shank, *Prophet Harris, the »Black Elijah« of West Africa*, Leiden 1994.

36 Roman Loimeier, *Säkularer Staat und Islamische Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und Islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*, Hamburg 2001, S. 113.

37 *Leopold Senghor, Negritude und Humanismus*, Düsseldorf/Köln 1967, S. 234ff.

derte die Bürger zu harter Arbeit auf, damit sich das Land aus eigener Kraft entwickeln könne. Die TANU-Führer wurden auf einen strengen Ehrenkodex verpflichtet, der ihnen die Teilnahme an »Kapitalistischem oder Feudalistischem« untersagte. Um die Kirchen für dieses Programm zu gewinnen, griff Nyerere auch befreiungstheologische Konzeptionen auf. Prägnant kommen seine Forderungen an diese in einem Vortrag zum Ausdruck, den er am 16. Oktober 1970 vor den Maryknoll Schwestern in New York hielt:

»Um ihren eigenen Zweck zu erfüllen, nämlich die Menschen zu Gott zu bringen, muss die Kirche dafür sorgen, daß die Menschen in ihrem Leben und bei ihrer Arbeit Würde haben. Sie muss selber eine Kraft für soziale Gerechtigkeit werden und sie muss mit anderen Kräften sozialer Gerechtigkeit zusammenarbeiten, wo immer diese auch sein mögen und wie immer diese auch genannt werden. [...] [S]olange die Menschen nicht in der Lage sind, wirkliche Entscheidungen zu treffen, werden nur wenige Menschen echte Christen werden. Ihre Mitgliedschaft in der Kirche wird nur ein anderer Ausweg aus dem Bewusstsein ihres Elends sein; wenn Sie so wollen: Religion wird eine Art Opium für das Volk. Alles, was einen Menschen daran hindert, in Würde und Anstand zu leben, muss daher von der Kirche und ihren Mitarbeitern angegriffen werden. [...] Und wo auch immer und wie auch immer es die Umstände ermöglichen sollten, muss die Kirche mit den Menschen zusammenarbeiten an den Aufgaben zur Schaffung einer Zukunft in sozialer Gerechtigkeit. Sie muss aktiv an der Einleitung und Schaffung der Veränderungen beteiligt sein, die notwendig sind und sich unweigerlich ereignen werden.«³⁸

Ähnlich positionierte sich Kenneth Kaunda aus Sambia. In einer Rede über »reiche und arme Nationen« vor der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rats 1968 in Uppsala führte er aus:

»Es geht um die Errichtung einer Welt, in der arm und reich leben können und einander leben lassen, in der sie einander als Mitmenschen ansehen, die vom Schöpfer mit verschiedenen Gaben ausgerüstet worden sind, die aber in Freiheit zusammenarbeiten bei der Errichtung einer angemessenen Weltordnung, einer menschlicheren Welt. Wir, die Völker dieser Welt, Regierungen, internationale Organisationen, Kirche und einzelne sind die Architekten unseres Schicksals, das das Schicksal der Menschheit ist.«³⁹

Häufig nahmen die Kirchen diese Einladung zur Mitarbeit gern an. In Tansania etwa wurde der protestantische Christenrat zum zentralen Ansprechpartner der Regierung und übernahm mehr und mehr Aufgaben in der Entwicklungsarbeit. Zahlreiche Dokumente wurden erarbeitet, darunter die Studie »Rural Vocational Education in Tanzania«, die 1977 feststellte:

»[W]e, the churches, accept fully our portion of criticism and admit our guilt in having failed to struggle with more concrete enlightenment and socialist commitment for a change of those conditions that prevent vocational education from serving the socialist revolution in our country. Likewise we do pledge to do everything in our power to make vocational education serve fully the building of a socialist and self-reliant nation.«⁴⁰

Die Intention des Dokuments ist deutlich: Die Kirchen sollten nicht mehr der gesellschaftlichen Entwicklung hinterherlaufen, sondern selbst die Vordenker- und Vorreiterrolle übernehmen und damit zur revolutionären Kraft werden.

38 Julius K. Nyerere, *Freedom and Development*, London 1973, Zitat übersetzt in: Arbeitsgemeinschaft Kirchen in Deutschland e. V., *Afrikanischer Sozialismus*. Aus den Reden und Schriften von Julius K. Nyerere, Frankfurt am Main 1974, S. 67f.; vgl. auch *Frieder Ludwig*, *Das Modell Tanzania*. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat während der Ära Nyerere, Berlin 1995.

39 *Kenneth Kaunda*, *Reiche und arme Nationen*, in: *Hanfried Krüger* (Hrsg.), *Kirche zwischen Gott und Welt*. Vorträge in Uppsala 1968, Stuttgart 1969, S. 14–31, hier: S. 31.

40 *Christian Council of Tanzania*, *Rural Vocational Education in Tanzania*. Conclusions, Recommendations and Implementation. From a Research on Rural Vocational Education in Tanzania Approved and Passed by the Annual Conference of the CCT, Tabora, 8./9.10.1977, S. 1; vgl. dazu *Ludwig*, *Das Modell Tanzania*, S. 137–147, hier: S. 144.

Allerdings diente das Schlagwort der »revolutionären Kirche« weniger dem gesellschaftlichen Wandel als vielmehr dem Aufbau eines immensen Mitarbeiterstabs; die Hauptfunktion des »Christian Council of Tanzania« (CCT) wurde in der Verteilung von Projektmitteln gesehen. Da die Verwaltungskosten nicht nur außerordentlich hoch, sondern auch unkontrollierbar waren, kamen längst nicht alle Gelder den Empfängergruppen zugute: Ein großer Teil verblieb in der kirchlichen Bürokratie. Ähnliche Beobachtungen wurden für Kenia gemacht.⁴¹ In Kongo/Zaire registrierte die Katholische Kirche zwischen 1969 und 1980 etwa 2.300 Entwicklungsprojekte.

IV. DIE SCHLEICHENDE EROSION DER NATIONALSTAATLICHEN INTEGRATIONSKRAFT (1973 BIS 1989)

In den 1970er und 1980er Jahren schienen sich die Tendenzen zum Aufbau säkularer Gesellschaften mit übergreifenden – sozialistischen und/oder afrikanisch-nationalistischen – Ideologien weiter zu verstärken. Nach der Revolution in Äthiopien und der Entmachtung Kaiser Haile Selassies 1974, dessen Dynastie nach einer alten äthiopischen Erzählung auf König Salomo zurückgeht, verlor die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche ihre Privilegien. In Liberia fand die enge Zusammenarbeit zwischen etablierten Kirchen und der christlich geprägten politischen Elite, die sich aus den Nachfahren afroamerikanischer Einwanderer rekrutierte, mit dem Sturz William R. Tolberts 1980 ein Ende. Die Befreiungsbewegungen in den ehemals portugiesischen Kolonien Angola und Mosambik, die 1976 unabhängig wurden, waren marxistisch geprägt. Gleiches gilt für Simbabwe, in dem die »weiße« Minderheitsherrschaft 1980 ein Ende fand. Freilich versuchte Robert Mugabe trotz seiner marxistischen Programmatik, die Kirchen einzubinden. Reverend Canaan Banana, erster Staatspräsident des unabhängigen Simbabwe zwischen 1980 und 1988, unterstützte die sozialistische Ausrichtung der Mugabe-Regierung durch Entwürfe einer Befreiungstheologie, in der er einem »revolutionären Christentum« die Aufgabe zuwies, für die Verwirklichung des Gottesreichs im Sozialismus einzutreten. Er teilte dem »Christian Council of Zimbabwe« mit, dass Befreiungstheologie in Afrika völlige Unterstützung des einzigen Akteurs bedeute, der Befreiung umsetzen könne – nämlich des Staats. Die Kirchen sollten staatliche Entwicklungsprogramme uneingeschränkt unterstützen.⁴²

Die Neigung, auf die Kirchen Einfluss zu nehmen und diese gefügig zu machen, war auch in Kongo/Zaire unverkennbar. Mit Ausnahme von sieben Gruppierungen – den Katholiken, der »Church of Christ«, der »Simon Kimbangu's Church«, der Union der protestantischen Kirchen, der Griechisch-Orthodoxen Kirche, des Islams und des Judentums – wurden sämtliche religiösen Körperschaften in dem Land verboten; die aufgelösten Gruppen hatten sich den genannten Organisationen anzuschließen. Damit sollte die Ausbreitung und Aufsplitterung in kleinere Gemeinschaften verhindert werden. Unter dem Begriff »Authentizität« wurde das Land am 21. Oktober 1971 in »Republik Zaire« umbenannt, eine neue Flagge und eine neue Nationalhymne eingeführt und am 15. Februar 1972 die christlichen Vornamen afrikanisiert. 1973 wurde die Zairisierung der Wirtschaft

41 Agnes Chepkwony, *The Role of Non-Governmental Organizations in Development. A Study of the National Christian Council of Kenya, 1963–1978*, Uppsala 1987.

42 David J. Maxwell, *The Church and the Democratization in Africa. The Case of Zimbabwe*, in: Paul Gifford (Hrsg.), *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leiden 1995, S. 108–129, hier: S. 110. Maxwell bezieht sich auf Canaan Banana, *Theology of Promise: The Dynamics of Self Reliance*, Harare 1982, S. 9–12. Wichtig sind auch die neueren Publikationen: ders., *The Church and the State*, in: *Southern African Political and Economic Monthly* 4, 1991, Nr. 11; ders., *Politics of Repression and Resistance: Face to Face with Combat Theology*, Gweru 1996.

dekretiert, 1974 erfolgte eine weitere ›Radikalisierung‹ mit der Verordnung zur Nationalisierung der Produktionsmittel sowie mit verschiedenen Reformen zum Beispiel im Bildungswesen.⁴³

Auch in Idi Amins Uganda kam es zum Verbot kleinerer Religionsgemeinschaften wie der Baptisten, Pfingstler, der Heilsarmee und der Sieben-Tage-Adventisten. Diese Gruppierungen wurden beschuldigt, für den CIA zu arbeiten, und aufgefordert, sich einer der vier verbliebenen Gemeinschaften – Anglikanern, Katholiken, Orthodoxen oder Muslimen – anzuschließen.

In vielen Fällen unterstützten die Kirchen, die in die politischen Systeme eingebunden und kooptiert worden waren, ihrerseits die nationalen Führungen. In Zaire standen vor allem die Kimbanguisten Mobutu nahe⁴⁴, auch vonseiten der Protestanten kam es zu wenig Einspruch gegen das Mobutu-Regime. In Burundi, dem am stärksten katholisierten Land des subsaharischen Afrikas, unterstützte der katholische Erzbischof André Makarakiza die Regierung Hauptmann von Michel Micombero, die nach Unruhen im Süden im April 1972 gewalttätig gegen aufständische Hutus vorging. Etwa 200.000 Menschen kamen dabei ums Leben. Gleichzeitig standen zwei Hutu-Bischöfe unter Hausarrest. Nachdem Micombero im November 1976 durch Jean-Baptiste Bagaza gestürzt worden war, kam es in den 1980er Jahren durch den Ausbau der Staatsdienste und die versuchte Ausschaltung nicht staatlicher Parallelstrukturen zu Konflikten mit der Kirche.⁴⁵ Für Kenia hat Agnes Chepkwony die enge Zusammenarbeit des Christenrats mit den nationalen Eliten nachgewiesen.⁴⁶ In Tansania versuchte etwa – wie beschrieben – die Dachorganisation der Protestanten in Tansania, der CCT, selbst an die Spitze der Bewegung zu treten und die Revolution voranzutreiben.⁴⁷

Gleichzeitig verloren jedoch die ideologischen Grundlagen der Nationalstaaten an Ausstrahlungskraft. Wirtschaftlich erwiesen sich die meisten Modelle als nicht sonderlich erfolgreich. Einige Staaten wie Nigeria und Zaire verfügten zwar durch Bodenschätze über Einnahmen, von denen aber nur eine Minderheit profitierte. Durch bekannt werdende Menschenrechtsverletzungen und Korruptionsfälle verloren auch die kooptierten Kirchen an Ansehen.

Zudem kamen auch Zweifel an der christlichen Identität einiger befreiungstheologisch argumentierender Politiker auf. So stellte ein führender afrikanischer Theologe fest, dass viele ausländische Beobachter die Tatsache ignorierten, dass

»many of these revolutionaries who make such ringing declarations, and many of the intellectuals who are so taken with rationalism and Cartesianism, at the same time are in thrall to all sorts of traditionalists, marabouts, fetishpriests and diviners.«⁴⁸

Damit bezog er sich unter anderem auf den Präsidenten der Elfenbeinküste, Félix Houphouët-Boigny, der eng mit der der Katholischen Kirche zusammengearbeitet hatte und die

43 Zur Geschichte der Demokratischen Republik Kongo vgl. URL: <<http://www.kongo-kinshasa.de/geschichte/geschichte4.php>> [8.8.2011].

44 Vgl. Michael Schatzberg, *The Dialects of Oppression in Zaire*, Bloomington, IN 1988.

45 Vgl. Thomas Laely, *Autorität und Staat in Burundi*, Berlin 1995; René Lemarchand, *Rwanda and Burundi*, London 1970; Helmut Strizek, *Ruanda und Burundi von der Unabhängigkeit bis zum Staatsverfall*, München/Köln etc. 1996.

46 Vgl. Chepkwony, *The Role of Non-Governmental Organizations in Development*.

47 Vgl. Ludwig, *Das Modell Tanzania; ders.*, *Church & State in Tanzania. Aspects of a Changing Relationship, 1961–1994*, Leiden 1999.

48 Meinrad P. Hegba, *Interpellation des mouvements mystiques*, in: *Cahiers des religions africaines* 17, 1983, S. 69–81, hier: S. 74, englische Übersetzung in: *Ellis/ter Haar*, *Worlds of Power*, S. 72. Vgl. auch Comi Toulabor, *Sacrifice humains et politique: quelques exemples contemporains en Afrique*, in: *Peit Konings/Wim van Binsbergen/Gerti Hesseling* (Hrsg.), *Trajectories de libération en Afrique contemporaine*, Paris 2000, S. 207–221.

Basilika von Yamoussoukro erbauen ließ, gleichzeitig aber, wie bekannt wurde, während seiner ganzen Amtszeit auch traditionale religiöse Praktiken ausgeübt hatte.⁴⁹ Auch Fulbert Youlou, ein ehemaliger katholischer Priester und erster Präsident Kongo-Brazzavilles nach der Unabhängigkeit, hatte häufig Schreine der traditionellen Religion besucht. Sowohl Omar Bongo, Präsident Gabuns seit 1967, wie auch William Tolbert, Präsident Liberias von 1971 bis 1980, waren neben ihrer offiziellen Religionszugehörigkeit auch in Geheimgesellschaften der traditionellen Religion involviert.⁵⁰ In Sambia ließ sich Kenneth Kaunda seit Mitte der 1970er Jahre von zwei vom Staat bezahlten spirituellen Ratgebern aus Indien beraten; in der Nähe des State House in Lusaka war der David Universal Temple errichtet worden.⁵¹ Etwas später entdeckte auch Mosambiks Präsident Joaquim Chissano, dessen Bewegung einmal marxistisch orientiert gewesen war, die transzendentalen Meditation.⁵²

Mit dem Glaubwürdigkeitsverlust war die Integrationskraft der Nationalstaatsideale geschwächt; andere Konzeptionen gewannen insbesondere für die jungen, gebildeten Eliten an Attraktivität.⁵³ Das Erstarren eines revivalistischen Islams hat aber auch weitere Ursachen: Die Ölkrise 1973/74 und die Revolution im Iran 1979 unter Ayatollah Khomeini steigerten das Bewusstsein muslimischer Bewegungen, politisch gestalten zu können. So artikulierten sich in Nigeria, dem bevölkerungsreichsten Land Afrikas, einerseits radikalere muslimische Gruppierungen (wie etwa die 1978 entstandene Yan-Izala-Bewegung), die sich von dem durch die Öleinnahmen reich gewordenen Establishment abgrenzten, andererseits versuchte eben dieses Establishment – meist aus dem muslimischen Norden stammende Militärherrscher – sich stärker islamisch zu positionieren. So kam es 1976 bei der Erarbeitung einer neuen Verfassung zu Bestrebungen, die Scharia-Gesetzgebung zu verstärken. Sprecher christlicher Gruppen erhoben Einspruch gegen eine mögliche Ausweitung und fühlten sich auch in anderen zentralen Fragen, wie etwa dem (1986 erfolgten) Beitritt Nigerias zur »Organisation of Islamic Conference«, übergangen.⁵⁴ Immer wieder kam es sporadisch zu Unruhen in den nordnigerianischen Städten, so etwa 1987 in Kaduna, 1991 in Kano und 1996 in Kafanchan, jeweils im Zusammenhang mit Evangelisationsunternehmungen.

Auch im Sudan, dem flächenmäßig größten Land Afrikas, nahmen die Spannungen zwischen dem arabisch-islamischen Norden und dem Süden, dessen Bantu-Bevölkerung teilweise traditional-religiös und teilweise christlich ist, in diesem Zeitraum zu, also seit etwa 1983, als die Militärregierung unter Oberst Dschafar Muhammad an-Numairi mit der Islamisierung des Südens begann und dort unter anderem das islamische Recht, die Scharia, durchzusetzen suchte. Auch nach dem Sturz an-Numeiris gelang es nicht, die Konflikte zu beseitigen, da mit der National Islamic Front eine starke Gruppierung für die Beibehaltung der Scharia eintrat.

Neben dem Erstarren des Islams ist in den 1970er und 1980er Jahren auch ein dynamisches Wachstum pfingstbewegt-charismatischer und unabhängiger afrikanischer Kir-

49 *Jaques Bailin*, *La politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, Paris 1982, S. 116–118; *Toulabor*, *Sacrifice humains et politique*, S. 213.

50 *Ellis/ter Haar*, *Worlds of Power*, S. 77–79.

51 *Ebd.*, S. 71.

52 *Ebd.*, S. 67.

53 Abdullahi Ahmed An-Na'im gibt mehrere Gründe für das Erstarren des revivalistischen Islams an – nämlich das Scheitern der säkularen Nationalstaaten seit den 1950er Jahren, die Frustration der jungen, gebildeten Schicht, die Diskreditierung alternativer marxistischer/sozialistischer Ideen sowie den Nahostkonflikt mit der westlichen Parteinahme für Israel. Vgl. *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, *Political Islam in National Politics and International Relations*, in: *Berger*, *The Desecularization of the World*, S. 103–121, insb. S. 106f.

54 1991 erklärte Nigeria seinen Austritt aus der »Organisation of Islamic Conference«, was aber von dieser nicht akzeptiert wurde.

chen zu beobachten, die teilweise jedenfalls vom Prestigeverlust der »Mainline«-Kirchen profitierten. Damit erfolgte eine Verbreiterung des Spektrums der christlichen Artikulationsmöglichkeiten in der Öffentlichkeit. Illustriert werden kann dies mit der Situation in Südafrika, wo 1985 mit dem Kairos-Dokument führende Vertreter der »Mainline«-Kirchen scharf gegen das Apartheidregime protestierten und feststellten, dass

»[d]er Kairos dieser Zeit von den Christen eine leibliche, geistliche, pastorale und vor allem eine prophetische Antwort [verlangt]. [...] Ein Gewalt ausübendes Regime ist moralisch nicht legitim. [...] Als Christen sind wir dazu aufgerufen, unsere Feinde zu lieben (Mt 5, 44). Dort steht nicht, daß wir keine Feinde haben sollen. Doch dann dürfen wir nicht vergessen, daß die größte Liebe, die wir beiden – den Unterdrückten und unseren Feinden, den Unterdrückern – entgegenbringen, sich darin erweist, daß wir die Unterdrückung beseitigen, die Gewaltherrschaft entmachten und eine gerechte Regierung zum Wohle aller einsetzen.«⁵⁵

Diese Erklärung wurde international weit rezipiert und trug dazu bei, die Bemühungen zur Überwindung der Apartheid zu verstärken, sie war in der Bevölkerung Südafrikas jedoch weniger bekannt. Ebenfalls im Jahr 1985 lud die Zion Christian Church, eine charismatische unabhängige Kirche, zu ihrem Ostertreffen auch den südafrikanischen Präsident Pieter Willem Botha ein; die drei Millionen Mitglieder, die sich zu dieser Gelegenheit versammelt hatten, waren die größte subsaharische Audienz, zu der ein Apartheidpolitiker jemals sprach. Einige westliche Beobachter charakterisierten das Verhalten als »quietistisch« und »politisch naiv«.⁵⁶ Diese These blieb jedoch nicht unwidersprochen, und nach dem Ende des rassistischen Systems entwickelten sich neue Formen der Zusammenarbeit und neue Allianzen.

V. RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN UND POLITISCHE NEUGESTALTUNG (1990 BIS 2005)

Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts kam es in vielen afrikanischen Staaten zu einem Umbruch und demokratischen Neuaufbruch. Wurde vor 1990 lediglich eine Regierungspartei vom Volk abgewählt (die konservative Labour Party 1982 auf Mauritius), brachte das Jahr 1991 gleich mehrere demokratische Wechsel: Auf den Kapverden, in Benin, in Sambia und in vielen anderen Ländern entstanden Oppositionsbewegungen gegen die oft autokratisch regierenden Einparteiensysteme und Militärherrschaften. Häufig kam den Kirchen als einer der wenigen verbliebenen zivilgesellschaftlichen Institutionen dabei eine wichtige Rolle zu. So beteiligte sich etwa der Nationale Christenrat in Ghana (CCG) an dem gegen die Militärregierung von Jerry John Rawlings gerichteten Demokratisierungsprozess und stellte in einem Studienheft fest, dass »Abenteurer und Speichellecker« wichtige Regierungspositionen erhalten hatten:

»Von Selbstsucht, Gier und Habsucht geleitet, verwalteten sie die enormen Schätze unseres Landes schlecht, während sich der Zustand des Volkes in sozialer, wirtschaftlicher und moralischer Hinsicht rapide verschlechterte. [...] In einer Situation, in der jede legitime Opposition von Anfang an zum Schweigen gebracht wurde, war es nicht möglich, effektive demokratische Kontrollen einzuführen.«⁵⁷

Auch in Kenia, Malawi und Togo nahmen die Kirchen gegen die Diktaturen und Einparteiherrschaften Stellung. In Zaire riefen die Führer der katholischen, orthodoxen, pro-

55 epd Dokumentation, 1986, Nr. 21.

56 J. Matthew Schoffeleers, Ritual Healing and Political Acquiescence: The Case of the Zionist Churches in Southern Africa, *Africa* 60, 1991, H. 1, S. 1–25.

57 Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe, Demokratie in Afrika. Kirchliche Stellungnahmen zum politischen Wandel, Bonn 1992, S. 16–18; vgl. auch Kwesi A. Dickson, The Church and the Quest for Democracy in Ghana, in: Gifford, *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, S. 261–275.

testantischen und kimbanguistischen Kirchen gemeinsam mit der Islamischen Gemeinschaft zur Erbauung eines neuen Zaire auf der Grundlage von Recht und Gerechtigkeit auf.⁵⁸ Mit der Kritik an den bisherigen Machteliten ging eine selbstkritische Reflexion einher. Ein AACC-Symposium stellte 1991 in Kenia fest:

»Wir erkennen an, dass an dem bedauernswerten Zustand unseres Kontinents nicht nur äußere Faktoren, sondern auch innere Kräfte schuldig sind. Im Besonderen erkennen wir an, dass die fehlende Sicherheit für die Bürger, der weitverbreitete Mangel an Verantwortlichkeit, Demokratie und Respekt für Menschenwürde, [...] zu einem hohen Grad für Afrikas missliche Lage verantwortlich sind, die ironischerweise Afrikas Zustand seit der Unabhängigkeit sich entscheidend verschlechtern sah.«⁵⁹

Neben den Protesten und Stellungnahmen der »Mainline«-Kirchen konnten sich in dieser »zweiten Welle der Demokratisierung« auch diejenigen religiösen Kräfte artikulieren, die in den Prozess des *nation building* der ersten Phase nicht oder nur wenig eingebunden gewesen waren und damit für sich in Anspruch nehmen konnten, nicht korrumpiert worden zu sein.

Besonders anschaulich kam der Umbruch in Sambia zum Ausdruck. Als Frederick Chiluba 1991 seinen Wahlkampf gegen den langjährigen Regierungschef Kenneth Kaunda mit Unterstützung der Kirchen und der christlichen Medien gewonnen hatte und am 31. Oktober 1991 zum Präsidenten erklärt wurde, hielten seine charismatischen Freunde zuerst einen »Reinigungsgottesdienst« im State House. In jedem Raum wurde gebetet, um die »bösen Geister«, die mit den östlichen Religionen assoziiert wurden, zu vertreiben. Kurz darauf organisierten die drei großen christlichen Dachorganisationen – der protestantische Christenrat, die »Evangelical Fellowship of Zambia« und die katholische Bischofskonferenz einen speziellen Salbungsgottesdienst für Kaunda in der anglikanischen Kathedrale in Lusaka. Während des Gottesdiensts forderte der anglikanische Erzbischof Chiluba auf, auf den Wegen des Herrn zu bleiben und sich an dessen Gebote zu halten. Am 29. Dezember 1991 erklärte Chiluba Sambia dann zur christlichen Nation – wobei Religionsfreiheit eingeräumt wurde. Chiluba bezog sich dabei auf das 2. Buch der Chronik 7, 14 (»und mein Volk sich demütigt, das nach meinem Namen genannt ist, dass sie beten und mein Angesicht suchen und sich von ihren bösen Wegen bekehren werden: So will ich vom Himmel hören und ihre Sünde vergeben und ihr Land heilen«) und bereute die Sünden der Vergangenheit, welche in der Idolatrie, der Hexerei, des Okkulten, in Ungerechtigkeit und Korruption zum Ausdruck gekommen seien. Deshalb sei nun ein Bündnis mit dem lebendigen Gott erfolgt; Sambia werde als Nation der Herrschaft Jesu Christi unterstellt und in Zukunft gemäß den Prinzipien des Wortes Gottes regiert.⁶⁰

Die christlichen Dachorganisationen reagierten unterschiedlich auf die Erklärung. Während einige pfingstbewegte Kreise Chiluba nachdrücklich unterstützten, vertraten der Christenrat und die katholische Bischofskonferenz die Auffassung, dass sie in einem demokratischen Staat bei einer solchen Entscheidung vorher hätten konsultiert werden müssen.

Die neue Ausrichtung hatte auch Auswirkungen auf die Außenpolitik. So wurden die Beziehungen mit Israel wiederhergestellt, während die diplomatischen Verbindungen zum Iran und zum Irak abgebrochen wurden. Innerhalb Sambias verschlechterten sich infolgedessen die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen. Zahlreiche pfingstbewegte Missionare kamen nun nach Sambia, und der Präsident unterstützte die Evangeli-

58 Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe, *Demokratie in Afrika*, S. 23–29.

59 All African Council of Churches, *Problems and Promises of Africa. Towards and Beyond the year 2000. A Summary of the Proceeding of the Symposium Convened by the AACC in Mombasa in November, Nairobi 1991*, S. 29.

60 *Times of Zambia*, 20.2.1994; vgl. *Paul Gifford, African Christianity: Its Public Role*, London 1998, S. 197f.

sationskampagnen aus der Staatskasse. Im Präsidialamt wurde eine eigene Abteilung für christliche Angelegenheiten eingerichtet. Im Jahr 1996 wurde die Präambel der Verfassung geändert und auch hierin Sambia als christliche Nation bezeichnet.⁶¹

Nach dem Ende der Apartheid wurden auch in Südafrika die Ansätze einer veränderten Verhältnisbestimmung von Religion und Politik deutlich erkennbar. Während des Wahlkampfes 1994 bezogen sich – so David Chidester, ein führender südafrikanischer Historiker – nahezu alle größeren politischen Parteien, einschließlich des säkularen ANC, auf die »christliche Botschaft« und die »Autorität des Evangeliums«. So erschien in verschiedenen Organen eine einseitige, von zahlreichen Pfarrern mit unterzeichnete Werbeanzeige des ANC, in der auf das Evangelium »as the only framework for establishing full political inclusion and guaranteeing social justice in South Africa« Bezug genommen wurde.⁶²

Deutlich zeigte sich die neue Konstellation am 21. März 2001, dem seit 1994 als Human Rights Day gewürdigten Jahrestag des Sharpeville Massakers, an dem sich in Langa einige Veteranen des ANC und des Pan Africanist Congress trafen. Doch während sich hier weniger als 1.000 Menschen versammelten, fanden sich am selben Tag Zehntausende im Newlands Rugby Stadion ein, wo der »Global Day of Prayer« stattfand. Graham Power, ein erfolgreicher Geschäftsmann, legte das 2. Buch der Chronik 7, 14 aus; Zielsetzung war es, die Gesellschaft zu einigen und das unakzeptable Maß an Kriminalität, Gewalt, Armut und Drogenhandel durch das Gebet um göttliche Intervention zu bekämpfen.⁶³ Seit 2002 verfolgt Graham Power das Ziel, einen jährlichen Buß- und Betttag für ganz Afrika zu veranstalten. Heute engagieren sich in Südafrika viele Evangelikale gegen die Betonung individueller Freiheiten in der Verfassung, vor allem im Hinblick auf Wahlmöglichkeiten bezüglich der Abtreibung, sexueller Orientierung und Pornografie.⁶⁴

Gleichzeitig artikulieren sich in Südafrika antiislamische Tendenzen. Die Olive Tree Gemeinde in Durban (überwiegend »weiße« Mitglieder) betont die Solidarität mit Israel und die Gemeinde unterhält das Zentrum »Christian Action for Israel« mit Informationen über Israel. Diese Materialien werden auch in anderen Gemeinden und in Schulen verteilt; regelmäßig findet ein Gebetstreffen für Israel (»prayer for Israel«) statt. Einige Frauen der Gemeinde senden Pakete an Anschlagopfer in Jerusalem; im Jahr 2004 schlossen sie sich der »Women's International Zionist Organisation« an.⁶⁵

Gleichermaßen überraschend sind die Entwicklungen in Mosambik, wo ebenfalls 1994 Wahlen stattfanden. Auch hier bemühten sich die Parteien – Frelimo und Renamo – um die Unterstützung der Religionsgemeinschaften. Insgesamt agierten die Kirchen eher zurückhaltend – mit Ausnahme der aus Brasilien kommenden pfingstbewegten »Universal Church of God«, die in Mosambik sehr erfolgreich ist. Vor der Wahl 1994 scheint Frelimo dieser Kirche den Aufbau von Radio- und Fernsehstationen genehmigt zu haben; zudem wurden zwei Stockwerke des Frelimo Central Committee Gebäudes in Maputo an die »Uni-

61 Vgl. ebd.; Isabel Phiri, President Frederick J. T. Chiluba of Zambia. The Christian Nation and Democracy, in: *Journal of Religion in Africa* 33, 2003, Nr. 4, S. 401–426.

62 Vgl. David Chidester/Judy Tobler/Darrel Wratten, Christianity in South Africa. An Annotated Bibliography, Westport, CT 1997, S. 1, zit. nach Anthony Balcomb, From Apartheid to the New Dispensation: Evangelicals and the Democratization of South Africa, in: *Ranger, Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, S. 191–224, hier: S. 192.

63 International Religious Freedom Report on South Africa, US Department of State, 26.10.2001, zit. nach James R. Cochrane (Hrsg.), Reframing the Political Economy of the Sacred, in: Klaus Koschorke (Hrsg.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*, Wiesbaden 2009, S. 95–116, hier: S. 116.

64 Balcomb, From Apartheid to the New Dispensation, S. 192.

65 Kristina Helgesson Kjellin, Boundaries of South African Pentecostalism. The Case of the Assemblies of God, in: David Westerlund (Hrsg.), *Global Pentecostalism. Encounters with other Religious Traditions*, London 2009, S. 27–42, hier: S. 37–39.

versal Church of God« vermietet. Im Jahr 1999 wurde ihr Leiter, der brasilianische Bischof Edir Macedo, von Präsident Chissano empfangen.⁶⁶

In Liberia wurde Charles Taylors verbrecherisches Regime auch durch die Legitimierung durch pfingstbewegte Gruppierungen stabilisiert. Als im Jahr 2002 der dreitägige evangelikale Kreuzzug »Liberia for Jesus« im Stadion von Monrovia stattfand, erklärte Taylor – der nun in Den Haag wegen der von ihm verantworteten massiven Menschenrechtsverletzungen auch im benachbarten Sierra Leone angeklagt ist – vor den 75.000 Teilnehmern Jesus zum Präsidenten Liberias. Er warf sich dann auf den Boden und forderte die anderen Anwesenden auf, sich in der gleichen Weise Gott zu unterwerfen. Der »Crusade« war von zwei eher dubiosen US-amerikanischen Evangelikalen – Pat Robertson and John Gimenez – organisiert worden. Ein Sprecher Robertsons bezeichnete Taylor nach der Veranstaltung »als Symbol für die Unterwerfung der ganzen Nation unter die Souveränität von Jesus«.⁶⁷ Als die US-amerikanische Regierung unter George W. Bush schließlich Maßnahmen gegen Taylor ergriff, beschwerte sich Robertson, dass man einen christlichen, baptistischen Präsidenten unterminiere und es damit muslimischen Rebellen ermögliche, die Herrschaft zu übernehmen.⁶⁸ In Liberia selbst gab es auch nach Taylors erzwungenem Rücktritt Kirchen wie die First Baptist Church in Congo Town, in denen Gottesdienste zur Unterstützung des früheren Präsidenten gehalten wurden.⁶⁹ Andererseits übernahmen Kirchenleiter und Führungspersonlichkeiten anderer Religionsgemeinschaften nach dem Ende des Bürgerkriegs Verantwortung im »Truth and Reconciliation Process« und der Bischof der United Methodist Church in Liberia, John Innis, trug entscheidend dazu bei, dass der Ausgang der Wahlen von dem unterlegenen Kandidaten George Weah, einem ehemaligen Weltfußballer des Jahres, anerkannt wurde.⁷⁰

Auch in anderen Krisenregionen und Bürgerkriegsgebieten kam der religiösen Legitimierung von Machtansprüchen Bedeutung zu. Bereits 1986 war die »Holy Spirit«-Bewegung im Norden Ugandas von Alice Lakwena gegründet worden. Deren Machtanspruch basierte auf der traditionellen Acholi-Religion, verbunden mit einigen christlichen Komponenten. So berief sich Lakwena auf einige traditionale Geistwesen ebenso wie auf den Heiligen Geist. In vieler Hinsicht war ihre Bewegung den traditionellen »witchcraft eradication movements« ähnlich, wobei »das Böse« nun mit dem ugandischen Staat und den Regierungstruppen der National Resistance Army identifiziert wurde. Im Bürgerkrieg konnte die »Holy Spirit«-Bewegung im November und Dezember 1986 zwei überraschende Siege erringen. Sie verschwand zwar bald wieder von der Bildfläche, hinterließ aber einige kleine Rebellengruppen, aus denen sich die »Lord's Resistance Army« Joseph Kony formierte, welche noch heute in Norduganda aktiv ist. Die »Lord's Salvation Army« (seit 1992 »Lord's Resistance Army«) ist als Guerillabewegung organisiert. Kony erhebt den Anspruch, von Gott berufen zu sein, um die Menschen zu Gott zu bringen und in eine neue Welt zu führen.⁷¹ Die »Lord's Resistance Army« profitierte vom (2005 beendeten) Sezessionskrieg im Südsudan, in dem sie von der sudanesischen Regierung unterstützt wurde. Die Widerstandsbewegung gegen das Regime in Khartum ist anfangs

66 Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, S. 125.

67 Smith, *American Evangelists and Church-State Dilemmas*, S. 151–153.

68 Ted Olsen, Weblog: Pat Robertson Alone in Support of Liberian President, 1.7.2003, URL: <<http://www.christianitytoday.com/ct/2003/julyweb-only/7-7-48.0.html>> [15.1.2009].

69 Sheriff Adams, Supporters Hold Church Service for Liberia's Taylor, Reuters, 6.1.2008, URL: <<http://www.reuters.com/article/idUSL064894820080106/>> [15.1.2010].

70 Vgl. Frieder Ludwig, Just like Joseph in the Bible. The Liberian Christian Presence in Minnesota, in: ders./Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu (Hrsg.), *African Christian Presence in the West*, Trenton 2011, S. 357–381.

71 Niels Kastfelt, Religion and African Civil Wars. Themes and Interpretations, in: ders., *Religion and African Civil Wars*, S. 1–27, hier: S. 13.

säkular orientiert gewesen; seit Ende der 1990er Jahre bezogen sich Führungspersönlichkeiten wie der (bei einem Hubschrauberabsturz 2005 ums Leben gekommene) Gründer der Sudanesischen Volksbefreiungsarmee John Garang – durchaus zur Überraschung ihrer Anhänger – auf die Bibel.⁷²

In Ruanda, einem – an der Anzahl der Kirchenmitglieder gemessen – der christlichsten Länder Afrikas, kam es 1994 zu einem Bürgerkrieg zwischen Hutus und Tutsis, in dessen Verlauf mindestens 800.000 Menschen getötet wurden. Eine Voraussetzung hierfür war das verstärkte Bewusstsein einer feststehenden »ethnischen Identität«, das während der Kolonialzeit entstanden war und zu dem auch die Missionen beigetragen haben. Während der Auseinandersetzungen gewährten die Kirchenführer zwar denen Zuflucht, die in Gewalttätigkeiten gerieten, einige von ihnen waren aber auch selbst in die Anstiftung zu Mordtaten verwickelt und wurden wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit angeklagt. Andere wurden verfolgt und mussten das Land verlassen.⁷³

In Nigeria ist die Situation durch die Auseinandersetzung mit einem revivalistischen Islam gekennzeichnet. Nach dem Ende der Militärdiktatur und dem Übergang zu einer demokratisch gewählten Zivilregierung unter dem aus dem Südwesten stammenden Christen Olusegun Obasanjo im Mai 1999 verstärkten sich die Spannungen. Zunächst wurde in Zamfara und dann in elf weiteren Bundesstaaten die »ganze Scharia« eingeführt, das heißt die Anwendung des islamischen Rechts in allen Bereichen (Zivil- und Strafrecht) und mit den traditionellen muslimischen Strafen. Im Allgemeinen sehen die nordnigerianischen Gouverneure die Einführung des islamischen Rechtssystems dabei nicht im Widerspruch zur Bundesverfassung und verweisen auf die Gestaltungsmöglichkeiten, die den einzelnen Bundesstaaten eingeräumt wurden. Die christlichen Reaktionen bewegten sich zwischen den Polen »christlicher Staat« und »Säkularismus«. Allerdings ist die Forderung nach »Säkularismus« im Sinne einer kompletten Trennung von Religion und politischen Institutionen, von Kirche und Staat, nicht ohne Weiteres konsistent mit der von den meisten Christen vorbehaltlos akzeptierten staatlichen Förderung eben auch christlicher Unternehmungen wie etwa der jährlichen Pilgerfahrten nach Jerusalem und Rom, die analog zum Haji der Muslime nach Mekka unterstützt werden.⁷⁴ Auffällig ist auch hier die Neuakzentuierung der Glaubensüberzeugung im politischen Leben. So wurde Olusegun Obasanjos Präsidentschaftskampagne 1999 von den Pfingstbewegten unterstützt und mit den alttestamentlichen Charakteren verglichen.⁷⁵ Gouverneure in christlich dominierten Bundesstaaten feiern ihre Amtseinführung häufig mit Dankgottesdiensten. In Reaktion auf die Einführung der Scharia gab der Gouverneur des Cross River State im Süden Nigerias, Donald Duke, bekannt, dass sein Staat zum »christlichen Staat« erklärt werde, wenn keine Gegenmaßnahmen gegen Zamfara eingeleitet würden. Der sporadisch immer wieder auftauchende und zwar als Schachzug zu verstehende, aber durchaus auch ernst gemeinte Vorschlag, für Christen im Gegenzug zur Scharia das kanonische Recht einzuführen, fällt in das gleiche Reaktionsschema.⁷⁶

72 Sharon Elaine Hutchinson, *Spiritual Fragments of an Unfinished War*, in: *Kastfelt*, Religion and African Civil Wars, S. 28–53, hier: S. 40.

73 Vgl. Kevin Ward, Ruanda, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4, 4., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 2004, S. 657–658; vgl. auch Timothy Longman, Churches and Social Upheaval in Rwanda and Burundi, in: *Kastfelt*, Religion and African Civil Wars, S. 82–101.

74 Jährlich reisen etwa 5.000 Pilger nach Jerusalem; neben den Kosten für Flug und Unterkunft zahlt der Staat auch »Handgelder« (rund 500 US-Dollar) für den Aufenthalt eines großen Teils der Reisenden. Eine Diskussion der schwierigen Verhältnisbestimmung findet sich bei J. H. Boer, *The Nigerian Christian-Muslim Stand-Off. Some Underlying Issues. Parameters for a Solution*, in: TCNN Research Bulletin 33, 2000, S. 4–23. Boer fordert die Christen auf, sich vom »Säkularismus«-Modell abzuwenden.

75 Marshall, *Political Spiritualities*, S. 217.

76 Vgl. etwa Thisday, 29.6.2000.

Es zeigt sich damit, dass muslimische und christliche Neukonzeptionen Wechselwirkungen aufeinander ausüben können; außenpolitisch etwa spielen unterschiedliche Positionierungen im Nahostkonflikt eine nicht zu unterschätzende Rolle. Ein wichtiger Unterschied in den neuen Konzeptionen der Verhältnisbestimmung von Religion und Staat besteht freilich darin, dass die Muslime mit der Scharia einen Bezugspunkt zur Umsetzung ihrer politischen Vorstellungen haben. In der Praxis wird diese zwar durchaus unterschiedlich umgesetzt – alle zwölf Scharia-Staaten in Nigeria haben eigene Versionen entwickelt –, aber es liegt eine Grundlage vor, auf die man zurückgreifen kann. Für christliche Gruppierungen ist dies schwieriger, und dementsprechend uneinheitlich sind die Stellungnahmen.

VI. FAZIT UND AUSBLICK

Nachdem die säkularen Konzepte und Nationalstaatsideologien, die sich in den 1960er Jahren um eine Integration aller gesellschaftlicher Kräfte einschließlich der Religionsgemeinschaften bemüht hatten, in den darauffolgenden beiden Dekaden in vielen unabhängigen Staaten Afrikas ihre Ausstrahlungskraft verloren hatten, artikulierten sich seit den frühen 1990er Jahren auch diejenigen religiösen Kräfte, die in den Prozess des *nation building* wenig eingebunden gewesen waren und nun für sich in Anspruch nehmen konnten, nicht korrumpiert worden zu sein. Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts hatten die alten Regime vielfach ihren politischen Rückhalt verloren; mit dem Neuaufbruch und der vielerorts erfolgten Einführung der Mehrparteiendemokratie öffneten sich, wie Stephen Ellis und Gerrie ter Haar festgestellt haben, neue Spielräume:

»The rather sudden and radical political changes in Africa in the 1990s encouraged the irruption of spiritual movements into political space as people sought alternative sources of authority and at the same time were freed from institutional constraints previously imposed by single-party governments. Seen in this light, the reoccupation of public space by religious movements expresses in a spirit idiom a concern with poor governance. This is clearly the case with neo-pentecostal movements, whose central concern is the presence of evil in society.«⁷⁷

Die Rückkehr beziehungsweise Neuformierung des Religiösen in Afrika ist in der wissenschaftlichen Literatur unterschiedlich bewertet worden. Einige Darstellungen sind durch einen Afro-Skeptizismus oder Afro-Pessimismus gekennzeichnet. Alte Stereotypen über das »abergläubische Afrika« leben wieder auf – vor allem unter Verweis auf die zahlreichen Bürgerkriege, in denen unter der Regie von sich häufig religiös legitimierenden Warlords Machtansprüche artikuliert und Menschen ermordet werden. Der »neuen Barbarismusthese« hat Niels Kastfelt widersprochen und dazu aufgefordert, die afrikanischen Bürgerkriege in ihrem historischen Kontext zu sehen:

»We should first of all be careful not to see contemporary African civil wars as peculiar to post-colonial Africa and therefore requiring exclusively African explanations. [...] Secondly, we should be careful not to exoticise post-colonial violence in Africa and therefore, by implication, normalise colonial violence. For instance, the region, from the Southern Sudan through northern Uganda to Rwanda, Burundi and Congo – now the scene of brutal civil wars and genocide – has a long history of colonial violence in the form of slave trading, slave labour, plantation terror and a violent gun culture which all have to be taken into account when explaining the contemporary situation.«⁷⁸

Auch die Spannungen und sporadisch aufflackernden Unruhen in Nigeria sind vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte zu verstehen. Sowohl von muslimischer wie von christlicher Seite gibt es Stimmen, die die Neukonzeptionen als Schritt im Prozess der

⁷⁷ Ellis/ter Haar, *Worlds of Power*, S. 100.

⁷⁸ Kastfelt, *Religion and African Civil Wars*, S. 2.

Dekolonialisierung und als Abkehr von der westlichen säkularen Hegemonie sehen und sich als Teil einer globalen Gegenbewegung gegen eine von den USA angeführte Globalisierung, die ihr eigenes ökonomisches System, ihre Kultur und ihr Freiheitsverständnis dem Rest der Welt aufzudrängen versucht, betrachten. So spielte die Deprivationsthese – der Gedanke, dass die Rechte der Muslime im modernen Nigeria nicht genügend berücksichtigt werden – eine wichtige Rolle.⁷⁹ Die charismatischen und pfingstlerischen Kirchen werden von Ogbu Kalu als »dritte Welle der Befreiung von westlicher Bevormundung« verstanden und aufgrund ihrer Kreativität als »Laboratorium des modernen Christentums« bezeichnet.⁸⁰

Auch wenn man zustimmt, dass afrikanische Kirchen ihre eigenen Ausdrucksformen und Theologien entwickeln und sich dabei von kolonialen und westlich-missionarischen Hegemoniebestrebungen befreien müssen, auch wenn man anerkennt, dass die Neuakzentuierungen der christlichen Botschaft in vielen Fällen wie etwa im Sudan einen Beitrag dazu leisten konnten, den Menschen eine neue Orientierung und ein Gefühl der eigenen Würde zu vermitteln⁸¹, auch wenn man sich der Schlussfolgerung der südafrikanischen Theologin Constance B. Thetele anschließt, dass diese Kirchen eine Vision für die Zukunft geben und damit positiv auf die Gesellschaft einwirken können⁸², ist doch zu erwarten, dass die afrikanischen Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Prozessen der Neuakzentuierung der jeweiligen Glaubensüberzeugungen zu der Erkenntnis gelangen, dass die unkontrollierte religiöse Legitimierung politischer Macht nicht nur das Zusammenleben gefährdet, sondern auch die Religionen diskreditiert. Hierzu kann der interkulturelle Austausch einen wichtigen Beitrag zu leisten. Die Tatsache, dass die großangelegten Aufbrüche in diese Richtung bereits gescheitert sind, mag in dem Prozess helfen: Die Wahlen in Nigeria 2007, bei denen Obasanjos Nachfolger Yar Adua mit Unterstützung der Pfingstkirchen gewählt wurde, gelten als unfair und unfrei⁸³, auf muslimischer Seite haben sich die mit der Einführung der Scharia verbundenen Erwartungen nicht erfüllt. Charles Taylor, der Jesus zum Präsidenten Liberias erklärte, ist mittlerweile in Den Haag angeklagt, und von der christlichen Nation Sambia hört man nach dem Ende der eher enttäuschenden Präsidentschaft Chilubas auch nicht mehr viel.

79 Als Beispiel verwies Sanusi Gumbi, ein Islamgelehrter aus Kaduna, in der Zeitschrift »New Nigerian« auf die Samstage und Sonntage als öffentliche Feiertage. Muslime wollten die volle Freiheit, ihre Religion zu praktizieren. Vgl. »Sharia Is It. Despite Mounting Opposition, Zamfara State Government Makes Sharia the Law for Muslims in the State«, in: Newswatch, 15.11.1999.

80 Ogbu Kalu, Rezension zu: Paul Gifford, African Christianity: Its Public Role, in: International Bulletin of Missionary Research 24, 2000, S. 36.

81 Andrew C. Wheeler, Finding Meaning Amid the Chaos. Narratives of Significance in the Sudanese Church, in: Kastfelt, Religion and African Civil Wars, S. 54–81.

82 Constance B. Thetele, Women in South Africa: The »WAICC«, in: Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hrsg.), African Theology en Route, Maryknoll 1979, S. 150–154.

83 Marshall, Political Spiritualities, S. 217.

