

METHODISCHE GRUNDLAGEN DER ERFORSCHUNG AFRIKANISCHER UNABHÄNGIGER KIRCHEN IN SÜDAFRIKA

EINE BEWERTUNG AUSGEWÄHLTER LITERATUR

(Teil I)

von Bingham Tembe

Der Erforschung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika hat sich die Wissenschaft in hauptsächlich vier Disziplinen zugewandt; in der Theologie, in der Geschichte, in der Ethnologie und in der politischen Wissenschaft. Da diese Kirchen zunächst in Form des Äthiopismus, d. h. der Sezession afrikanischer Christen aus den Missionskirchen in Erscheinung traten, blieben sie in ihren Anfängen lediglich der Beobachtungs- und Beschreibungsgegenstand von Missionaren und Verwaltungsbeamten. Diese begannen schon in den 90er Jahren des 19. Jh. Entstehen und Anwachsen dieser kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung zu beschreiben. Sie behielten in der Folgezeit das Monopol der Forschung und Analyse bis in die frühen 40er Jahre des 20. Jh. hinein, als sich das wissenschaftliche Interesse zum ersten Mal dem Studium der unabhängigen Kirchen als sozialem und politischem Phänomen zuwandte.

Mögliche Kriterien zur Beurteilung der Literatur

Bisherige Versuche, die Literatur über diese Kirchen zu klassifizieren und zu charakterisieren, haben zwei Beurteilungskriterien benutzt. Erstens die wissenschaftliche Disziplin oder das Betätigungsfeld, in deren Rahmen die Organisationen beschrieben und analysiert wurden. Zweitens die chronologische Entwicklung der Literatur, d. h. ihren Charakter zu bestimmten Zeitpunkten in der Entstehungsgeschichte der unabhängigen Kirchen und der Geschichte ihrer Erforschung. Betrachtet man diese Veröffentlichungen jedoch näher, so scheint alles darauf hinzudeuten, daß die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten oft jenseits der Grenzen liegen, die durch das Betätigungsfeld oder den Zeitfaktor abgesteckt werden.

Die methodischen Ansätze der Autoren bieten ein weiteres und vielleicht angemesseneres Beurteilungskriterium. Tatsache ist, daß der methodische Ansatz im wesentlichen das Interpretationsschema bestimmt und ein spezifisches Verständnis vom Wesen des untersuchten Phänomens vermittelt. Der methodische Ansatz, den ein Forscher wählt, steht oft, sei es nun bewußt oder unbewußt, in Beziehung zu seinen althergebrachten Interessen und damit zu seinen subjektiven Einstellungen. Eine bestimmte Geisteshaltung, die voraussichtlich an einem bestimmten Ansatz Gefallen finden wird, kann, muß aber nicht notwendigerweise, an eine bestimmte Epoche gebunden sein. Diese wird jedoch selten das ausschließliche Charakteristikum einer einzelnen Humanwissenschaft sein.

Drei verschiedene Ansätze bilden jeweils die methodische Grundlage bei den vorliegenden Untersuchungen des Phänomens der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika. Diese nenne ich a) Impact – Westernization – Ansatz b) Stimulus – Response – Ansatz und c) Contention – Creativity – Ansatz.

Impact – Westernization – Ansatz

Dieser Ansatz hat seine philosophische Basis in der Theorie der unilinearen Evolution von Gesellschaft und Kultur und der Theorie der Kulturdiffusion.

Der unilineare Evolutionismus betrachtet die Sozialgeschichte im wesentlichen als eine uniforme, einlinige Entwicklung vom Stadium der Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation. Die eurozentrische Gesellschaft und Kultur repräsentieren die höchste Stufe auf der Skala der Entwicklung, der alle Gesellschaftsformen und Kulturen verpflichtet sind. Das Wesen soziokulturellen Kontakts und Wandels besteht folglich darin, diejenigen Gesellschaften und Kulturen, die sich auf einer „niedrigeren Entwicklungsstufe“ befinden, unter europäischer Regie in Gesellschaften und Kulturen westlicher Prägung zu transformieren, ihren „Fortschritt auf der Skala der Zivilisation“ voranzutreiben. Völkern, wie den Afrikanern, deren kulturelle Errungenschaften man den Stufen der Wildheit und Barbarei zuordnete, wurde eine passive Rolle in diesem Prozeß des Wandels zugeteilt. Ursache für diese Zuordnung der Passivität war die Annahme, daß autochthone Gesellschaften statisch gewesen seien.¹

Der Theorie des Diffusionismus nach gab es spezifische geographische Ursprungsorte der Zivilisation, von denen ausgehend ihre Elemente sich in mehr oder weniger konzentrischen Kreisen über den Globus ausbreiteten. Soziokultureller Wandel war also im wesentlichen ein Prozeß externer Innovation, der in Gang gesetzt wurde durch die Einführung dieser wandernden Kulturelemente in eine Gesellschaft.²

Ein Nebenprodukt dieses Diffusionismus war in Afrika die Hamiten-Theorie, mit deren Hilfe noch bis vor kurzem der Prozeß autochthoner Staatenbildung erklärt wurde. Die historische Forschung hatte eindeutig bewiesen, daß afrikanische Völker Staaten mit komplizierten Verwaltungsapparaten organisiert hatten; aber die diffusionistischen Erklärungen dieses Prozesses versäumten, den Aufstieg dieser Staaten einerseits mit der sozialen Organisation und mit ökonomischen Aktivitäten andererseits in Verbindung zu bringen. Statt dessen wurde behauptet, daß staatliche Organisation – wie auch jedes andere kulturelle Element, das die Europäer als zivilisationsverwandt betrachteten – durch Eindringlinge hamitischer oder kaukasoider Herkunft nach Afrika gebracht worden sei. In der Kolonialzeit bezeichnete man die Europäer als diese zivilisierenden und innovierenden Eindringlinge.³ Diese Theorie unterbewertete eindeutig die Rolle der eigenen Fähigkeiten der Afrikaner und damit den Faktor der internen Innovation in der soziokulturellen Entwicklung der autochthonen Gesellschaft.

Der Impact-Westernization-Ansatz beherrschte die Literatur der Kolonialära und hinterließ der Ethnologie eine umfangreiche Erbschaft voreingenommener Schlußfolgerungen und Terminologien.⁴

Stimulus – Response – Ansatz

Der Ursprung dieses Ansatzes liegt zum großen Teil in denselben Weltanschauungen, die den Impact-Westernization-Ansatz hervorgebracht haben.

Der eurozentrischen Kultur wird eine Rolle des Stimulus zugeschrieben, der die Gedanken und Aktionen der Träger afrozentrischer Kultur anregt und konditioniert. Die Substanz soziokulturellen Wandels ist primär und hauptsächlich die Operation des Stimulusfaktors und erst sekundär die Aktivität der Afrikaner, die immer nur als Reaktion auf den Stimulus begriffen wird. Auf bestimmten Ebenen der kritischen Auseinandersetzung mit der Validität dieses Ansatzes sind einige seiner Befürworter bereit, zuzugestehen, daß das, was sie per se als Response betrachten, möglicherweise eine Kraft sein kann, die ihrerseits den Operationsmodus des Stimulus beeinflusst.

Der Stimulus-Response-Ansatz ist assoziiert mit der Entwicklung der 50er und 60er Jahre dieses Jahrhunderts, als die kolonisierten Afrikaner sich in nationalistischen politischen Parteien organisierten und die politische Unabhängigkeit forderten und erreichten. Die starken nationalistischen Angriffe auf den Imperialismus, die offensichtlich kompromißlosen Forderungen nach einem „Afrika für die Afrikaner“ und die dazu kontrastierende freundliche Haltung gegenüber sozialistischen Ländern, verursachten Unsicherheit bezüglich der Zukunft der Kolonisten und der ausländischen Investitionen in Afrika.

Die eurozentrische Wissenschaft, die sich nun das Ziel gesetzt hatte, diese soziopolitische Realität zu erfassen und zu analysieren, brachte Erklärungen für den afrikanischen Nationalismus vor, die zwei Hauptaufgaben erfüllen sollten.

Erstens, den europäischen Ansprüchen auf afrikanische Gebiete, speziell solche, die Siedlerkolonien geworden waren, Geltung zu verschaffen. Man argumentierte daher, daß das europäische Know-how und die europäische Initiative die bis dato ungenutzten natürlichen Ressourcen nutzbar gemacht und Fortschritt und Wohlstand gebracht hätten. Durch Evangelisierung und Bildung seien die Afrikaner aus ihrem jahrhundertelangen Schlaf geweckt und aktiviert worden. Der afrikanische Nationalismus sei ein Ausdruck des neugefundenen Traums von einem besseren Leben, eine Manifestation der belebenden Kraft der Zivilisation.

Zweitens sollte eine Strategie festgelegt werden, die es den Kolonialisten erlauben sollte, den afrikanischen Nationalismus zu kontrollieren und von einer Entwicklung zu einem soziopolitischen Credo fortzuführen, das die Interessen des eurozentrischen kulturellen Systems in Afrika gefährden würde. Demgemäß wurde die Verwendung von strukturell eingebauten Stabilisatoren betont, indem man nun argumentierte, daß Reformen, die

einen gewissen Spielraum für die afrikanische Partizipation im Entscheidungsprozeß erlaubten, sowohl notwendig als auch durchführbar seien.

Contention-Creativity-Ansatz

Dieser Ansatz ist in seiner grundsätzlichen Konzeption afrozentrisch, weil er die inhärenten Fähigkeiten des Afrikaners betont. Den Ausgangspunkt bildet die These, daß die Afrikaner auch in der voreuropäischen Zeit sich ständig mit den Forderungen der physischen und soziokulturellen Umwelt, mit der sie konfrontiert waren, auseinandersetzen und konkrete Lösungswege entwickelten. Mit anderen Worten: Sie machten von ihrer Phantasie und ihrer manuellen Geschicklichkeit Gebrauch, um das materielle und immaterielle Instrumentarium für die Handhabung und Modifizierung ihrer Umwelt zu schaffen, in der sich afrikanische Erfahrung kristallisierte. In der Auseinandersetzung mit der kolonialen Situation begannen sie, sich selbst, ihren Status und ihre Ziele in Relation zum eurozentrischen kulturellen System zu definieren. In diesem Kontext waren – solange die Afrikaner ihre ökonomische und politische Unabhängigkeit bewahrten – auch externe Innovationen Ergebnis afrikanischer Kreativität, denn die eingeführten Elemente des europäischen Soziallebens waren dem selektiven Druck unterzogen, bevor sie schließlich in das kulturelle Repertoire der Afrikaner integriert wurden. Dementsprechend bestand der soziokulturelle Wandel im kolonialen Südafrika im Prinzip aus der Auseinandersetzung des Afrikaners mit einer Umwelt, die durch das System der Segregation/Apartheid geschaffen wurde.

Zentral für diese Argumentation ist die These, daß jede historische Periode im Leben eines Volkes eine eigene charakteristische Kultur entwickelt, die den jeweiligen Anforderungen entspricht. So wie jede autochthone soziopolitische Einheit eine Kultur entfaltete, die den autochthonen Bedingungen entsprach, so haben die kolonisierten Ethnien die Kultur des afrikanischen Nationalismus geschaffen und kontinuierlich entwickelt, um auf die speziellen Gegebenheiten der Apartheiddimension des eurozentrischen Systems zu antworten.

Der Contention-Creativity-Ansatz entstand offensichtlich aus der Notwendigkeit, eine wissenschaftliche Analyse des soziokulturellen Wandels in einer Phase durchzuführen, in der die Afrikaner ihre inhärenten Fähigkeiten einsetzten, um ihre vom Kolonialismus befreiten Gesellschaften zu rekonstruieren. Dies scheint im südafrikanischen Kontext zusammenzufallen mit der Forderung der Afrikaner nach einer Mehrheitsregierung, welche zunächst durch die bewaffnete Konfrontation mit den Trägern des Apartheidsystems und durch ein sozialistisches Programm, das nach der Befreiung das kapitalistische System ersetzen soll, unterstützt wird. Diese Entwicklungen bedeuten afrikanische Kreativität, denn die Chartas für die Mehrheitsregierung spiegeln eine kreative Anwendung der marxistisch-leninistischen Prinzipien auf die konkreten Bedingungen des Lebens und der Gesellschaft in Südafrika wider.

Diese drei Ansätze sollen im folgenden exemplifiziert und analysiert werden. Da hier zunächst nur Kapitel I *Die Impact-Westernization-Literatur* vorgelegt werden kann (Kapitel II und III folgen im nächsten Heft), sei ein Gesamtüberblick über die behandelte Literatur vorausgeschickt:

I. Die Impact-Westernization-Literatur

1. Westernization-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) Der Impact-Westernization-Ansatz und der Absolutheitsanspruch des Christentums
- b) F. BRIDGMAN: Äthiopismus – eine Zerstörung der Missionsarbeit
- c) Entwicklung der missionarischen Meinung hinsichtlich der drei ursprünglichen Vorwürfe
- d) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus und die Entartung des Christentums als ein Ergebnis von Synkretismus und Deifikation
- e) G. C. OOSTHUIZEN: „Messianische Bewegungen“ – ein Ausdruck von Synkretismus und Post-Christentum
- f) P. BEYERHAUS: „Nativistische Bewegungen“ – eine Zielscheibe für Missionsbemühungen
- g) Afrikanische nationale Unabhängigkeit und die Modifizierung der Entartungstheorie: die WCC-Konsultation, Kitwe, 1962
- h) Die Folgen von Kitwe: das Missiologische Institut in Mapumulo und die Entartungstheorie in Südafrika

2. Westernization-Tendenzen in der ethnologischen Literatur

- a) Allgemeine Darstellung der Motive, die hinter dem Impact-Westernization-Ansatz in der Ethnologie stehen
- b) B. MALINOWSKI: Afrikanische Unabhängige Kirchen und die Suche nach dem „gemeinsamen Maß“
- c) K. SCHLOSSER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der „biozönotischen Ordnung“
- d) B. A. PAUW: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck der Hartnäckigkeit von autochtonem Glauben und Ritual

3. Der Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Parteinahme für den Kolonialismus und dem wissenschaftlichen Anspruch auf Objektivität

II. Die Stimulus-Response-Literatur

1. Allgemeine Aussagen zur wissenschaftlichen und politischen Bedeutung des Stimulus-Response-Ansatzes

2. Stimulus-Response-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) E. JACOTTET: Der Äthiopismus betont die Notwendigkeit, den angeborenen Fähigkeiten der Afrikaner mehr Spielraum in religiösen Angelegenheiten zu gewährleisten
- b) B. G. M. SUNDKLER: Afrikanische Unabhängige Kirchen: ein Ausdruck von religiösem, ökonomischem und politischem Protest
- c) H.-J. BECKEN: Die religiöse Heilung in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen

3. Der Stimulus-Response-Ansatz in der Ethnologie
 - a) Die Herausbildung einer ethnologischen Sichtweise der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, die diese als eine Manifestation von Akkulturation auffaßt
 - b) A. G. KELLERMANN: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck für die afrikanische Suche nach einer besser angepaßten Kultur
 - c) G. BALANDIER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Protest gegen die „koloniale Situation“

III. Die Contention-Creativity-Literatur

1. Die marxistischen Wurzeln des Contention-Creativity-Ansatzes
2. Der Contention-Creativity-Ansatz in der Missionsliteratur
 - a) D. BARRETT: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der Spaltung und der afrikanischen Reformation des eurozentrischen Christentums
 - b) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus – die Suche nach der Bedeutung des Evangeliums in einer Apartheidgesellschaft
 - c) E. KAMPHAUSEN: Äthiopismus – die Suche nach einer schwarzen Theologie der Befreiung
3. Der Contention-Creativity-Ansatz in der Ethnologie
 - a) MQOTSI/MKELE: Afrikanische Unabhängige Kirchen – Teil des afrikanischen Kampfes gegen die weiße Vorherrschaft in religiösen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten
 - b) M. WEST: Afrikanischen Unabhängige Kirchen – Adaptive Institutionen in der urbanen Situation

I. Die Impact-Westernization-Literatur

1. Westernization-Tendenzen in der Missionsliteratur

- a) Der Impact-Westernization-Ansatz und der Absolutheitsanspruch des Christentums

Untersuchungen im Rahmen des Impact-Westernization-Ansatzes nahmen in den 90er Jahren des 19. Jh. mit den Beschreibungen des Äthiopismus durch Missionare und Verwaltungsbeamte ihren Anfang. Sie beherrschten die Literatur über unabhängige Kirchen bis in die 60er Jahre des 20. Jh., als sie langsam den Stimulus-Response-Schriften weichen mußten. Obgleich sie heute von den Untersuchungen der anderen Kategorien überflügelt worden sind, erscheinen sie weiterhin in der einen oder anderen Form.

Die Missionare waren mit der Überzeugung nach Afrika gekommen, daß das Christentum die Inkarnation der absoluten Wahrheit sei und daß es daher als einzige Religion eine Daseinsberechtigung besitze, wenn die Menschheit der ewigen Verdammnis entrinnen wolle. Aufgrund dieser Überzeugung bekämpften sie erbarmungslos und unerbittlich die Glaubensanschauungen, Sitten und Gebräuche der afrozentrischen Religionen, die sie

einseitig für unvereinbar mit der christlichen Ethik erklärt hatten. Daher wurde der Fortschritt der Missionierungsbemühungen gemessen an der Zahl der Afrikaner, die sich zum Christentum europäischer Prägung bekannten, und an dem Rückgang der Anhänger der Ahnenreligion. Sorgfältig angefertigte Statistiken über Taufen, Konfirmationen und Schul- und Kirchenbesuche bildeten einen wesentlichen Teil jedes Missionarsberichtes an die Zentrale.

In diesem geistigen Klima stieß der interne afrikanische Protest gegen die Haltungen und Praktiken der Missionare eher auf taube Ohren, wurde als Hindernis bei den Zivilisationsbemühungen abgelehnt und fand keine ernsthafte Betrachtung. Als aus diesem internen Protest der Äthiopismus entstand, löste er einen Sturm der Verurteilung bei den Missionaren aus, die ihrerseits die kausalen Zusammenhänge nicht erkannten und sich darauf konzentrierten, ausführliche Beschreibungen über sein Entstehen und Anwachsen anzufertigen und in allen Einzelheiten die obskuren moralischen Praktiken seiner Vertreter und seine proselytische Wirkung auf die seit langem etablierten Missionskirchen zu schildern. Zwischen 1895 und 1910 wurde in vielen Artikeln, die in verschiedenen Kirchenzeitschriften – besonders im *Christian Express* – erschienen, die Meinung vertreten, das Aufkommen und Anwachsen des Äthiopismus bedeute die Entartung des Christentums und die Zerstörung der Missionsarbeit.

Im Jahre 1904 beriefen die verschiedenen Missionskirchen, die in Südafrika tätig waren, eine allgemeine Konferenz in Johannesburg ein, um die Evangelisierungsprobleme hauptsächlich unter dem Blickwinkel des aufkommenden Äthiopismus und seiner Auswirkung auf die Missionsausweitung zu diskutieren. Die unterschiedlichen Standpunkte, die zu jener Zeit in Missionskreisen vertreten wurden, sind zusammengefaßt in den Arbeitspapieren, die JACOTTET und BRIDGMAN der Konferenz vorlegten. Die Gedanken und Empfehlungen, die in der Vorlage JACOTTETS enthalten sind, wurden im Rahmen des Stimulus-Response-Ansatzes konzipiert. Die Literatur dieser Kategorie wird an anderer Stelle untersucht werden. An dieser Stelle verdient die Bridgman-Vorlage unsere Aufmerksamkeit, denn ihre Argumentation bewegt sich im Rahmen des Impact-Westernization-Ansatzes. Beide Vorlagen legten den Grundstein für alle weiteren Missionarsschriften.

b) F. BRIDGMAN: Äthiopismus – eine Zerstörung der Missionsarbeit

BRIDGMAN übernahm und entwickelte lediglich die meisten der Standpunkte, die für die Missionspublikationen, die er als Quellen benutzte, charakteristisch waren.

Die gesamte Argumentation beruhte auf der tief im europäischen Denken verwurzelten Grundannahme, der zufolge die unabhängige Initiative unter Afrikanern eine neue Entwicklung darstellte, die vom Christianisierungsprozeß in Gang gesetzt worden war. Die „physische und intellektuelle Haltung“ der Afrikaner habe sich bis dahin jahrhundertlang durch jene Apathie und

Passivität und jenen Mangel an Eigeninitiative ausgezeichnet, die ihre autochthone Kultur so statisch gemacht habe. Ihre Entwicklung von der Barbarei zur Zivilisation habe noch nicht das Stadium erreicht, in dem sie selbst in wirksamer Weise die Verantwortung übernehmen könnten, die mit der Verkündung des Evangeliums verbunden sei. Daher sei die Bildung von unabhängigen Religionsgemeinschaften unter afrikanischer Leitung und ohne Kontrolle durch die Missionare entweder eine jugendliche Rebellion gegen die Autorität oder das Machwerk von Agitatoren, die den Anstoß dazu gegeben hätten, daß sich „keine wirklich ernstzunehmende Unzufriedenheit“ zur Kirchenspaltung weiterentwickelt habe.

BRIDGMANS Darstellung der Aktivitäten der verschiedenen unabhängigen Organisationen unterstreicht drei Hauptvorwürfe, die die Missionare gegen den Äthiopismus erhoben. Zum ersten unterwandere und spalte er in ungehörlicher Weise die Missionsarbeit, die von anderen Gemeinden ins Leben gerufen und über Jahrzehnte hinweg ausgebaut worden sei, indem er seine eigenen Institutionen in der unmittelbaren Nachbarschaft der seit langem bestehenden Kirchen errichte. Zum zweiten werte er „niedrige Moralvorstellungen“ auf, indem er Leute als Mitglieder aufnehme, die von Missionskirchen bestraft oder exkommuniziert worden seien und indem er Leute zu Priestern weihe, die „moralisch und intellektuell untauglich“ seien. Zum dritten schüre er gegen die Weißen gerichtete Ressentiments und trage somit zur Intensivierung des Rassenantagonismus bei, der bereits das Kennzeichen der südafrikanischen Gesellschaft bilde. Diese gegen die Weißen gerichteten Ressentiments würden verstärkt durch die Agitation der Afro-Amerikaner, die ihre in den Südstaaten gesammelten Erfahrungen und ihre Einstellungen auf Südafrika übertragen. Aus der obigen Bewertung der Unabhängigkeitsbewegung zog er die Schlußfolgerung, der Äthiopismus stelle eine Entartung des Christentums dar.

Diese Bewertung der kreativen und organisatorischen Fähigkeiten der Afrikaner wurde zum Eckstein der Kontroverse über die Rolle des Afrikaners bei der Anwendung christlicher Prinzipien auf soziale Verhältnisse. Er bringt eine in Missionskreisen allgemein vorherrschende Besorgnis zum Ausdruck, nach der die Rassenbeziehungen ein schwieriges soziopolitisches Problem darstellten, das in Südafrika zu militärischen Auseinandersetzungen zu führen drohte. Unter diesen Bedingungen bestand ein Teil der Verkündung des christlichen Evangelismus in der Verbreitung der „Heilslehre von Frieden und Nächstenliebe“. Die Missionare behielten das Führungsmonopol bei der Anwendung christlicher Prinzipien auf die afrikanischen sozialen Verhältnisse und damit bei der Bildung afrikanischer religiös-politischer Standpunkte. Diese soziopolitische Richtung, in die die Friedensinitiative der Missionare verlaufen würde, klingt an in BRIDGMANS Verurteilung der Führung des Missionars JOSEPH BOOTH bei einem Entwicklungsprojekt. Der Plan von BOOTH sah vor, die Afrikaner in einer „Aktiengesellschaft“ zu organisieren, die ihre ökonomische, bildungsmäßige und politische Lage verbessern könnte.

Die Plenumsdiskussion, die darauf folgte, und die Resolution, die von der Konferenz verabschiedet wurde, zeigen, daß die Mehrheit der anwesenden

Missionare die Ansichten BRIDGMANS teilte. Ferner wurde behauptet, die bewegende Kraft des Äthiopismus sei nicht so sehr die Bekehrung der Afrikaner, als vielmehr „das Verdrängen des weißen Mannes und die Übernahme der Führung durch die Einheimischen“, auch die der ökonomischen und politischen Führung.⁵ Die Diskussion endete mit der Ernennung eines Korrespondenzsekretärs, dessen Aufgabe es sein sollte, Informationen zu sammeln und zu koordinieren über „den von der Bewegung angerichteten Schaden wie z.B. die Anzahl der aufgenommenen und zu Priestern geweihten Personen, die moralisch und intellektuell höchst untauglich waren“.⁶

Zusammenfassend ergibt sich also ein bipolares Schema, dessen einen Pol das afrozentrische kulturelle System und dessen Gegenpol das eurozentrische System bildet. Die Errungenschaften der eurozentrischen Gesellschaft seien alleiniger Ausdruck der göttlichen Wahrheit, wohingegen die der afrikanischen schöpferischen Tätigkeit weitestgehend außerhalb des göttlichen Systems lägen. Die Missionstätigkeit auf afrikanischem Boden bildet ein Kontinuum, entlang dessen sich das afrozentrische kulturelle System durch die allmähliche Umwandlung des afrikanischen Lebens langsam dem Wirkungsbereich des göttlichen Systems annähert und schließlich in dieses integriert wird. Die europäischen Abgesandten der göttlichen Ordnung sollen weiterhin das Monopol bei der Normfestlegung für dieses göttliche System und bei der Anpassung des afrikanischen kulturellen Lebens an diesen Normen besitzen. Sie sollen ebenfalls weiterhin das Recht haben zu bestimmen, welche neu eingetretenen afrikanischen Mitglieder bereits die notwendige moralische und geistige Reife erlangt hatten, um unter der Führung der Missionare an der Transformation der religiösen Peripherie mitwirken zu können. In einem solch perfektionistischen Schema kann lediglich das „primitive“ und „heidnische“ Wesen als Erklärung für die afrikanische Unzufriedenheit herangezogen werden.

Dieses ethnozentrische Schema bildet eine einleuchtende Grundlage für die Erklärung des Ursprungs der Missionsvorwürfe gegen die afrikanische Unabhängigkeitsbewegung. Jede afrikanische Neuinterpretation der christlichen Glaubenslehre, die sich an afrikanischen Bedürfnissen orientiert, muß notwendigerweise eine Entartung sein und deshalb die Zerstörung der Missionsarbeit bedeuten. Die Tatsache, daß die Afrikaner sich immer um eine intensive Interpretation der christlichen Prinzipien und deren Harmonisierung mit den konkreten Bedingungen des afrikanischen Lebens unter dem Kolonialismus bemüht haben, und daß sie auf diese Art und Weise das Christentum konsolidierten, indem sie das Evangelium zu den Afrikanern in ihrer eigenen Situation sprechen ließen, daß sie im Grunde genommen die Missionsarbeit eher vertikal als horizontal ausweiteten, paßte nie in das Denkschema des Westernization-Konzepts.

Zum Beispiel beruhten die Zweifel der Missionare an den moralischen Normen der unabhängigen Kirchen allein auf der Tatsache, daß diese Kirchen den relevanten afrikanischen autochthonen Weltanschauungen einen ehrenvollen Platz in ihrem Glauben und Ritual einräumten. Dies bestätigt ein Blick auf die Missionsberichte, aus denen hervorgeht, daß eine

größere Anzahl von bestraften Mitgliedern, die eine Rolle in den Anschuldigungen wegen niedriger Moralvorstellungen spielten, gegen Verordnungen und Gesetze verstoßen hatten, die afrikanische Bräuche, afrikanischen Glauben und afrikanisches Ritual verboten.

Die Kommentare über „Rassismus“ beruhten nicht so sehr auf irgendeiner konkreten afrikanischen Tätigkeit gegen Weiße, sondern hauptsächlich auf der afrikanischen Kritik an den hemmenden Auswirkungen der Missions- und Kolonialpolitik und der daraus folgenden afrikanischen Organisation und Tätigkeit außerhalb des Kontrollbereichs der Weißen.

Der Friedensplan, den BRIDGMAN vorlegte, verharrt auf genau den religiös-politischen Standpunkten, die der Dreh- und Angelpunkt der afrikanischen Unzufriedenheit mit der Mission waren. In ihrer Prioritätenskala hatten die Afrikaner immer darauf bestanden, daß die Verbesserung ihrer ökonomischen, bildungsmäßigen und politischen Lage die *conditio sine qua non* einer friedlichen Koexistenz der Rassen sei.⁷ Demgegenüber vertraten die Kolonisten und ihre Regierungen die Auffassung, der Friede hänge von der strukturellen Eliminierung der afrikanischen Konkurrenz in den wirtschaftlichen und politischen Lebensbereichen ab. Diese strukturelle Eliminierung, so ihr Vorschlag, könne durch ein Rechtssystem erreicht werden, das getrenntes Bildungswesen, Rassenschränken am Arbeitsplatz und exklusives weißes Wahlrecht festschreibe. Diese Methoden scheinen darauf hinzudeuten, daß die Entschlossenheit der Kolonisten, ihre eigenen Interessen durchzusetzen die Grundlage für den weißen Rassismus bildete, der sich später zu einem dominierenden Faktor der Sozialordnung und dem Hauptgegenstand afrikanischer Reflexion entwickelte.⁸

Angesichts eines solchen Interessenwiderspruchs brachte daher der von BRIDGMAN vorgeschlagene und von einer großen Anzahl von Missionsgesellschaften verfolgte Kurs die Afrikaner allmählich dahin, Missionare mit Kolonisten gleichzusetzen. Bezeichnenderweise gab sogar BRIDGMAN zu, daß die äthiopische Betonung der Rassentrennung zum Teil eine Reaktion der Afrikaner auf die „unfreundliche, fast feindselige Haltung des Kolonisten“⁹ sei. Aber er verfolgte diesen Gedankengang nie bis zu seinen logischen Schlußfolgerungen und erforschte deshalb nie den wahren Grund der afrikanischen Unzufriedenheit mit der Mission und dem Kolonialismus und der afrikanischen Zurückweisung der Zivilisationstheorie.

c) Entwicklung der missionarischen Meinung hinsichtlich der drei ursprünglichen Vorwürfe

Es fiel den Missionaren nicht leicht, einen Ausweg aus der alten Sackgasse zu finden, denn die Forschungsziele, die die Westernization-Konzeption festlegte, erschwerten das Aufdecken der wahren Beweggründe des Äthiopismus. Zu diesem Zeitpunkt und noch viele Jahre danach schenkten die Missionare den internen Vorgängen der unabhängigen Kirchen wenig oder gar keine Beachtung. Statt dessen konzentrierte sich ihr Interesse fast ausschließlich auf deren Entwicklungsgeschichte, weil diese einen direkten

Bezug zu dem „Schaden“ aufwies, den der Äthiopismus „den Missionsstationen zufügte“.¹⁰

Die weitere Entwicklung der Missionsliteratur zeigt, daß die Vorwürfe bezüglich „niedriger Moral“ und „Rassismus“ langsam an Überzeugungskraft verloren, bis sie schließlich ganz fallengelassen wurden.¹¹ Drei Faktoren scheinen bei dieser Entwicklung eine Rolle gespielt zu haben. Erstens: Der politische, ökonomische und rechtliche Druck, den das Kolonialsystem in Interaktion mit dem Missionssystem ausübte, hatte viele äthiopische Organisationen wie die AMEC gezwungen, ihre ursprünglichen Programme aufzugeben und sich auf Wohltätigkeitsarbeit im Rahmen der Legalität zu beschränken. Zweitens: Der politische Druck und die sich verschlechternde wirtschaftliche Lage des afrikanischen Proletariats, das in den ständig schrumpfenden Reservaten keine Existenzgrundlage mehr besaß, gaben einen Anstoß zum Anwachsen von zionistischen Kirchen. Dieser Teil der unabhängigen Kirchen zeichnete sich durch die Jenseitsorientierung und die Konzentration auf religiöse Heilung aus. Weder in ihrer Lehre noch in der Praxis griffen sie die sozioökonomischen und soziopolitischen Strukturen an, die zu dem verstärkten Auftreten von psychischen Störungen beitrugen, die sie heilen halfen.¹² Drittens: Die wachsenden Kenntnisse über Afrikanische Unabhängige Kirchen, die hauptsächlich durch die Native Churches' Commission von 1925 ermöglicht wurden, und die Forschungen von Wissenschaftlern wie MQOTSI/MKELE¹³ und SUNDKLER¹⁴ führten zu einer Verschiebung des Forschungsinteresses auf die Kausalitätsprobleme hin.

Dennoch blieb die Frage weiterhin umstritten, ob das Ergebnis der afrikanischen Neuinterpretation des Christentums einen Platz im göttlichen System verdiene oder ob es außerhalb desselben liege und ihm zuwiderlaufe. Die jeweiligen Standpunkte bildeten einerseits bis zum heutigen Tage den Nährboden der Impact-Westernization-Literatur, andererseits stärkten sie die Position des Contention-Creativity-Ansatzes.

- d) B. G. M. SUNDKLER: Zionismus und die Entartung des Christentums als ein Ergebnis von Synkretismus und Deifikation

Die nächste wichtige Publikation aus Missionskreisen, die eine Reihe von Westernization-Elementen enthielt, war der Klassiker SUNDKLERs¹⁵.

Er widmete seine Studien fast ausschließlich den zionistischen Kirchen und vertrat die These, ihr Hauptcharakteristikum sei der „Synkretismus“, d. h. ihre Riten und Glaubensvorstellungen stellten eine Mischung aus christlichen Elementen mit Elementen aus dem autochthonen afrikanischen politischen System, der Religion und Magie dar. Das Urteil, das er über das Ergebnis der afrikanischen Neuinterpretation des Christentums fällt, wird in seinem häufig zitierten Satz so zusammengefaßt:

„Die synkretistische Sekte wird zu der Brücke, über die die Afrikaner dem Heidentum wieder zugeführt werden – ein Gesichtspunkt, der den Ernst der ganzen Lage verdeutlicht.“¹⁶

Aus diesem Grund war die Unabhängigkeitsbewegung, insbesondere der Zionismus, für ihn, wie schon für viele Missionare vor ihm, eine Entartung des Christentums.

Er baute das Entartungsthema in der zweiten Auflage noch weiter aus, indem er eine dritte Kategorie der ursprünglichen dichotomen Klassifikation der unabhängigen Kirchen hinzufügte. Diese umfaßte den messianischen Kirchentypus, dem unterstellt wurde, er habe seine weltlichen Führer in den Stand Gottes oder Christi erhoben.

Daher blieben die zionistischen Kirchen wie auch die sogenannten Heiden eine Zielscheibe der religiösen Westernization-Bestrebungen. Diese Auffassung widersprach der afrikanischen Konzeption vom Stellenwert der autochthonen Kultur in der Auseinandersetzung mit dem eurozentrischen kulturellen System. Die Afrikaner vertraten die Meinung, daß ihre Kultur ihnen von Gott geschenkt wurde und daß sie einen wichtigen Platz in ihrem Leben als Christen innehatte.

SUNDKLER erkannte wohl die kausale Bedeutung solcher sozioökonomischer und soziopolitischer Faktoren wie Rassenschranken, Jobreservation und Landfrage bei der Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegung an. Dennoch ging er, wie BRIDGMAN und viele andere Missionsautoren auch, der Frage nie so weit nach, daß er einen konsequenten Zusammenhang zwischen Äthiopismus/Zionismus einerseits und den inhärenten Merkmalen der bestehenden Gesellschaftsordnung andererseits herstellte. Statt dessen beschränkte auch er sich auf die religiösen Phänomene und ergriff damit Partei für eine scharfe Trennung zwischen religiösen und gesellschaftlichen Bedingungen.

Weitere Forschungsarbeit überzeugte SUNDKLER nach und nach vom wissenschaftlichen Wert des Contention-Creativity-Ansatzes bei der Analyse und Interpretation dessen, was wesentliches afrikanisches religiöses Leben ist.¹⁷ Als er die Ergebnisse dieser weiteren Forschungen veröffentlichte, hatte er alle seine Impact-Westernization-Positionen aufgegeben.¹⁸ Dieses Buch wird im Rahmen der Contention-Creativity-Literatur einer genauen Betrachtung unterzogen.

e) G. C. OOSTHUIZEN: „Messianische Bewegungen“ – ein Ausdruck von Synkretismus und Post-Christentum

Der konservativste Vertreter der Entartungstheorie wurde OOSTHUIZEN, der behauptet, die unabhängigen Kirchen seien zum großen Teil nicht christlich. In seinem Buch „Post-Christianity in Africa“ vertritt er den Standpunkt, daß „viele . . . den Weg zurück zum Nativismus zu sehr erleichtern. Sie sind weder christlich noch traditionell, sondern ein Synkretismus von beidem, und deshalb eine neue Religion“ – „Post-Christentum“.¹⁹ Denselben Standpunkt entwickelt er in seiner Analyse der Shembe-Kirchenlieder. Indem er von den Kategorien ausgeht, die SUNDKLER im Zusammenhang mit dem messianischen Kirchentypus entwickelte, gelang er zu der Schlußfolgerung, die Gesänge seien ein deutlicher Beweis für die Erhöhung des Shembe

in den Stand Gottes oder Christi. Diese unterstellte Abweichung von christlichen Prinzipien bezeichnet er bestenfalls als nichtchristlich, schlimmstenfalls als antichristlich.²⁰

Die Methode, bei der die in unabhängigen Kirchen gesungenen Kirchenlieder untersucht werden, um Aussagen über den christlichen Charakter einer solchen Kirche zu machen, hat er wahrscheinlich von TURNER übernommen, der unter anderem Predigten, Katechismen und Kirchenlieder untersucht hatte, um einer unabhängigen Kirche ihren Platz auf seinem Kontinuum vom „Heidentum“ zum Christentum zuzuweisen.²¹ Diese Methode der theologischen Analyse führte, wie Fernandez und Martin zu recht herausstellen, zu einer Konzentration auf das geistliche Leben und die Textschöpfungen der Elite innerhalb der unabhängigen Kirchen. Es gibt wenig Beweise für eine teilnehmende Beobachtung des Lebens der Anhänger, um deren Umsetzung der Prinzipien in den Dokumenten und Texten in ihr tägliches und wesentlich afrozentrisches kulturelles Leben festzustellen. Der Ansatz beruht daher zumeist auf den eurozentrischen Maßstäben für das Christentum, die intellektuell an ein Textmaterial angelegt wurden ohne Bestätigung der Interpretationen und Schlußfolgerungen durch Beweismaterial aus dem Leben der Mitglieder.²² Der einzige Unterschied zwischen TURNER und OOSTHUIZEN besteht darin, daß TURNER weniger konservativ oder dogmatisch bei der Anwendung der Maßstäbe und der Einstufung der Kirchen auf dem Kontinuum vorging. Seine Methode scheint vielen europäischen Kirchengremien zu gefallen, wenn man die Tatsache in Rechnung stellt, daß er als Berater des WCC bei der Beurteilung von Aufnahmeanträgen durch Afrikanische Unabhängige Kirchen tätig ist.

SUNDKLER, der geistige Vater der Deifikationstheorie, hat seither seine Meinung revidiert und OOSTHUIZEN in einer zwanzigseitigen Analyse einer aufschlußreichen Kritik unterzogen. Aufgrund seines besseren Hintergrundwissens über das Leben der Shembe-Gemeinde analysiert er dieselben Gesänge sehr überzeugend und verwirft in toto die von OOSTHUIZEN gezogenen Schlußfolgerungen.²³ SUNDKLERs Gesinnungswandel verstärkte seine Ablehnung des Objektivitätsbegriffs in der Wissenschaft.²⁴

f) P. BEYERHAUS: „Nativistische Bewegungen“ – eine Zielscheibe für Missionsbemühungen

Die Entartungstheorie in bezug auf die zionistischen oder sogenannten messianischen Kirchen hat in BEYERHAUS seinen zweiten eifrigen Verfechter gefunden. BEYERHAUS, der 1965 zum Gründungsdirektor des Missiologischen Instituts am Lutheran Theological College in Mapumulo wurde, ist ein Befürworter des theologischen Analyseverfahrens und der Deifikations- und Degenerationsschlußfolgerungen von OOSTHUIZEN. Er betont die Notwendigkeit, innerhalb der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zwischen denjenigen, die den Namen „Kirchen“ verdienen, und denjenigen, die einfach nur synkretistische, neo-heidnische oder post-christliche Bewegungen sind, zu

unterscheiden. Seine Klassifikation sieht drei Hauptgruppen vor: a) separatistische Kirchen, b) christliche Sekten und c) nativistische Bewegungen. Die nativistischen Bewegungen, die sich seiner Meinung nach vom traditionellen Christentum entfernt haben, untergliedert er noch einmal in messianische Gruppen und zionistische Gruppen.²⁵

Seine Entrüstung über die afrikanische schöpferische Anpassung christlicher Prinzipien an die sozialen Bedingungen im Apartheidsystem äußert sich in seiner bedingungslosen Verurteilung von Leuten wie VAN WYK, der in allen unabhängigen Kirchen eine Weiterentwicklung des Christentums sieht, sogar in jenen, die für Beyerhaus „post-christlich“ sind.²⁶

Er verurteilt alle Versuche der älteren Kirchen, einen Dialog und eine Einheitsfront mit den „nativistischen Bewegungen“ herzustellen als Resignation vor der göttlichen Pflicht zur Christianisierung der Heiden.²⁷ Die von ihm vorgeschlagene Lösung dieser Probleme des Christentums auf afrikanischem Boden ist direkte Missionsarbeit.²⁸

Der Beweis, den er anführt, um die Deifikationsthese bezüglich des Shembe zu erhärten, schlägt als Bumerang auf seine Grundpositionen zurück. Sundkler hat seither Material vorgelegt, das zu einer unterschiedlichen Interpretation seiner zitierten Bemerkung über einen Gott mit Händen und Füßen zwingt. Wenn ein Shembe die Bibel aus der Warte einer afrikanischen sozioökonomischen Marginalität interpretiert, ein Status, in dem die Mehrheit seiner Anhänger durch das Apartheidsystem gehalten werden, so wird er jenen Teilen eine größere Bedeutung beimessen, in denen Gott als jemand beschrieben wird, der sich um die menschlichen Sozialprobleme sorgt, der Gott also, der sich mit seinem Volk identifiziert und mit ihm leidet. Dies ist in der Tat eine Auslegung des Gottes der Bibel, die der typisch afrikanischen Vorstellungswelt entspricht und die in krassem Gegensatz steht zu dem indifferenten und weit entfernten Gott der Missionare, der sich über die afrikanischen sozialen Bedingungen unter der Apartheid ausschweigt. Die Grundlage dieses Denkens bildet der Glaube daran, daß einige Vorfahren weiterleben, täglich mit ihren Nachkommen kommunizieren und ihnen dadurch bei der Bewältigung ihrer alltäglichen Daseinsprobleme helfen. Der Shembe sucht in der biblischen Lehre eine ideologische Rechtfertigung für die Mobilisierung seiner Anhänger für landwirtschaftliche Projekte und für den afrikanischen religiös-politischen Protest.²⁹

Die Predigt eines Shembe-Propheten, die BEYERHAUS im Oktober 1965 hörte und aufzeichnete, enthält ein interessantes Amalgamat aus biblischen Gottesvorstellungen und der afrikanischen Weltanschauung über die Geister der Vorfahren. Der Prophet verknüpft seine Gedanken mit einer Verurteilung der Rolle des europäischen Kolonialismus bei der Zerstörung der ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen der autochthonen Zulu-Gesellschaft. Er greift die Lohn- und die Berufs-/Rassenschranken an, die zu der einseitigen und ungerechten Akkumulation von Reichtümern in Händen der Europäer geführt haben, die konsequenterweise nun die sozialen Rassenschranken gegen die verarmten Zulus errichtet haben. Dies hält er für unvereinbar mit dem göttlichen Geist. Er sieht die Lösung der sozialen

Probleme der Zulus in der Suche und Anbetung eines Zulu-Gottes, der als einziger in einer rassistischen Gesellschaft mit der Sache der Zulus sympathisieren könne.³⁰

Diese Betrachtungsweise entstammt dem traditionellen Zulu-Glauben, wonach Mvelinqangi (Gott), nachdem er die Menschen erschaffen hatte, diesen Land und Vieh gab, was die Grundlage ihrer wirtschaftlichen Existenz bilden sollte. Dieser Gott, der sich in wesentlichen Punkten nicht vom biblischen Gott unterscheidet, kann ihnen auch in dem System, das sie ihres Landes und Viehs beraubt hat, bei der Lösung ihrer wirtschaftlichen Probleme zu Hilfe eilen. Die Geister der Vorfahren, die unter dem Volk leben und deren Leiden teilen, symbolisieren den Zulu-Christus, der für sein Volk als Vermittler beim Zulu-Gott eintritt. Dergestalt sind Zulu-Christus und Zulu-Gott aber nur insofern, als sie sich um die sozioökonomischen Probleme der Zulus kümmern und konkrete Schritte zu deren Bewältigung unternehmen. Der Shembe hilft durch seine religiöse Heilung und die Mobilisierung von Menschen für die Prinzipien des Fleißes und der Sparsamkeit, die sich in wirtschaftlicher Besserstellung niederschlagen, die Bürde seiner Anhänger zu erleichtern und erfüllt dadurch Gottes Werk. Er ist Gott im figurativen Sinne, denn er handelt, wie Christus auf Erden gehandelt hat und wie Gott handeln würde.³¹

Die gesamte These ist eine ernsthafte Anklage gegen das Missionschristentum, das sich angesichts des Kolonialismus auf eschatologische Auswege berief und das Bild eines Gottes und eines Christus entwarf, der sich nie für die ökonomischen, sozialen und politischen Angelegenheiten seiner Gläubigen interessiert. Dies mußte angesichts der bestehenden europäischen Privilegien notwendigerweise die Zulus dazu veranlassen, daß sie, wenn sie in der Bibel von der Natur und dem Ziele Gottes lasen, das Zerrbild eines Gottes verdammt, das ihnen die Missionare zeigten, und den Gott zu suchen, der Anteil an ihrer sozialen Lage nahm. Die logische Konsequenz wäre dann: falls es einen Gott gibt, der sich ausschließlich für das ökonomische, soziale und politische Leben der wohlhabenden Europäer interessiert, einen weißen Gott also, dann muß es auch einen Gott geben, der sich um das Wohlergehen der Zulus sorgt, einen Zulu-Gott.

Dieses Thema, das hier in engen ethnischen Kategorien umrissen wurde, nahm nationale Dimensionen an, nachdem der afrikanische Nationalismus einmal Fuß gefaßt hatte. Und gerade dieser Aspekt der Unabhängigkeitsbewegung scheint eine einleuchtendere Erklärungsgrundlage für den christlichen Charakter der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen im Kontext der Apartheidgesellschaft zu liefern. Er steht in diametralem Gegensatz zu der indirekten Unterstützung der kolonialen Machtstrukturen, die die Missionare im allgemeinen gewährten, indem sie über die hemmenden Auswirkungen dieser Strukturen auf das afrikanische soziale Leben schwiegen, während sie die afrikanischen Versuche, eine Theologie der Befreiung herauszukristallisieren, verurteilten.

g) Afrikanische nationale Unabhängigkeit und die Modifizierung der Entartungstheorie: Die WCC-Konsultation, Kitwe, 1962

Der wichtigste Faktor bei der Weiterentwicklung der Missionsliteratur über unabhängige Kirchen nach SUNDKLER war der afrikanische Kampf für die politische Unabhängigkeit vom Kolonialismus. In diesem Kampf spielten drei Geistesströmungen eine dominante Rolle und lieferten eine ideologische Rechtfertigung für die afrikanische Herausforderung des Kolonialsystems. Es waren dies der afrikanische Nationalismus, der Islam und der Marxismus-Leninismus. Alle drei enthielten – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaße – antagonistische Elemente gegenüber dem eurozentrischen Christentum. Die Missionare, die Zeugen des afrikanischen politischen Kampfes wurden und hörten, wie die nationalistischen Führer offen und unverblümt die eurozentrische Kirche und ihre Funktion im Kolonialismus verurteilten, wurden von banger Sorge um die Zukunft des Christentums in einem unabhängigen Afrika ergriffen. Dieses Bangen äußerte sich in der Neubewertung der Geschichte der Mission in Afrika. Das Ziel bestand darin, die Fehler der Vergangenheit zu ergründen und somit Strategien für die Verankerung des Christentums im afrikanischen Boden zu entwickeln.

Missionsautoren wie BÜHLMANN, BEETHAM und HASTINGS, die bei der Suche nach diesen Strategien die führende Rolle spielten, waren beeindruckt von dem Anwachsen der unabhängigen Kirchen. Diese Beobachtung führte sie zu der Erkenntnis, daß das Christentum in Afrika nur dann wirksam sein könne, wenn die Kirche den ökonomischen, sozialen, politischen und geistigen Bedürfnissen der Kolonisierten Rechnung trage. Da sie auch erkannten, daß die Afrikaner besser in der Lage waren, ihre eigenen Bedürfnisse zu definieren, empfahlen sie die „Afrikanisierung“ der Kirchenführung. Diese böte dem afrikanischen Denken mehr Spielraum bei der Anpassung der christlichen Prinzipien an die sozialen Bedingungen. Sie ermöglichte also den Aufbau eines afrozentrischen Christentums, der ausschlaggebende Grund, weshalb die unabhängigen Kirchen erfolgreicher die Herzen der Afrikaner eroberten. Die Chancen für einen Sieg im Kampf gegen Materialismus, Islam und afrikanischen Nationalismus und für die Kontrolle in einem unabhängigen Afrika sahen sie in der Einheit der Christenheit. All diese neuen Erkenntnisse zeigten in Richtung auf einen Dialog mit den unabhängigen Kirchen und deren genauere Untersuchung. Das Ressort für Missionsstudien des WCC nahm die Herausforderung sehr schnell an. Im September 1962 rief es zu Konsultationen am Mindolo Ecumenical Centre in Kitwe, Sambia, auf, wo die Beziehungen zwischen den „etablierten“ und den unabhängigen Kirchen neu bestimmt wurden.

Zwanzig der fünfunddreißig Wissenschaftler, die daran teilnahmen, waren Afrikaner, darunter auch einige Führer der unabhängigen Kirchen. Das Leitmotiv der Konsultation wurde so definiert:

„(…) es ist für die Zukunft des Christentums in Afrika von großer Bedeutung, daß die ‚traditionellen‘ Kirchen den konstruktivsten Weg suchen und beschreiten, der sie ihren getrennten Brüdern näherbringt.“³²

Demgemäß konzentrierte sich die Diskussion auf jene zentralen Themen der Unabhängigkeitsbewegung, die zu einer Kontroverse zwischen der Mission und den Afrikanern geführt hatten. Dazu gehörten u. a. Ahnenkult,³³ religiöse Heilung,³⁴ Wahrsagungspraktiken³⁵ und Polygamie.³⁶ Die Erklärung, die die Ergebnisse der Diskussion zusammenfaßt, weist eine erhebliche Verschiebung von den traditionellen Missionspositionen in Richtung auf die Unabhängigkeitsbewegung auf. Es wird die Notwendigkeit betont, die afrikanischen Weltanschauungen bei der Ausübung des Christentums ernstzunehmen. Den kreativen Fähigkeiten der Afrikaner wird ein größerer Spielraum bei der Anpassung traditioneller Rituale an die jeweiligen sozialen Bedingungen gewährt. Ferner ist ein starkes Verlangen zu erkennen, „Brücken der Verständigung und Versöhnung“ durch ständigen Dialog, Kooperation in christlichen Räten und Bibelunterricht zu schlagen. Diese Maßnahmen zur Förderung der Einheit sollten auf der Basis von Unabhängigkeit und gegenseitigem Respekt durchgeführt werden.³⁷

Der Plan, der die theologische und biblische Unterweisung der unabhängigen Führer unter der Leitung der „älteren Kirchen“ vorsah, deutet jedoch darauf hin, daß trotz der Erkenntnis der Notwendigkeit, daß das christliche Evangelium „zu jedem Menschen dort sprechen muß, wo er sich befindet“,³⁸ nicht alle unabhängigen Kirchen als christlich anerkannt wurden. Die Konsultation wurde beherrscht von der Klassifikation und Nomenklatur, die TURNER vorgeschlagen hatte und die ein typologisches Kontinuum vom „Neo-Heidentum“ zum Christentum aufstellten, entlang dessen afrikanische Religionsgemeinschaften eingestuft werden konnten. Die religiösen Kategorien der zionistischen und Aladura-Kirchen wurden darauf näher an den Pol des „Neo-Heidentums“ herangerückt,³⁹ was die Erinnerung an SUNDKLEERS „Brücke (. . .) zurück zum Heidentum“ wachruft.⁴⁰ In diesem Zusammenhang wäre die Bibelunterweisung das Mittel, um diese Kirchen entlang des Kontinuums in Richtung auf das zu verschieben, was der Konsensus, der durch Dialog und Aktionseinheit zustande gekommen wäre, als christlich bezeichnete. Mit dieser Entscheidung war ein wichtiger Aspekt des missionarischen Westernnization-Standpunktes, d. h. das Monopol der Missionare bei der Festsetzung der Normen für das Christentum, modifiziert worden. Nur die apriorische Einstufung der Pfingstkirchen in die neo-heidnische Rubrik verriet noch die traditionellen Missionspositionen.

Daten, besonders aus Südafrika, dem Land mit den meisten zionistischen Kirchen, zeigen, daß diese Kirchen ihre Mitglieder zumeist aus den nur halbalphabetisierten und ärmeren Schichten der afrikanischen Bevölkerung rekrutieren.⁴¹ In bezug auf die Industrialisierung und Urbanisierung unter dem eurozentrischen System stellen diese Leute das Problem einer Randgruppe dar. Ihre Religion spiegelt daher ihre eigene Auslegung der christlichen Prinzipien wider, eine Auslegung, die ihrer afrikanischen Weltanschauung und ihrem sozialen Status als Randgruppe entspricht. Wenn das Evangelium „zu jedem Menschen dort sprechen muß, wo er sich befindet“, wie die Konsultation ergab, dann muß das Ergebnis ihrer Neuinterpretation der Bibel christliches Glaubensgut sein, d. h. das Christentum einer afrikanischen

Randgruppe im Gegensatz zum Christentum der anderen sozialen Schichten innerhalb der südafrikanischen Gesellschaft. Eine Änderung ihrer Neuinterpretation müßte daher eine Änderung ihrer sozio-ökonomischen Lage zur Voraussetzung haben, ein Faktor, den die einseitige Konzentration auf metaphysische Phänomene immer unterbewertet. Es sieht in der Tat so aus, als habe die Konsultation mit ihrem „Brückenschlag“ das Potential eines Christentums, das den ökonomischen und politischen Bedingungen der Afrikaner Rechnung trägt, nicht ausgeschöpft.

Die Konsultation setzte zwei Trends in der Weiterentwicklung der Literatur in Afrika im allgemeinen und in Südafrika im besonderen in Gang. Die Aufnahme der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in den Dialog und die Aktionseinheit zur Bestimmung des Wesens eines afrikanischen Christentums führte zu einer Verstärkung der Positionen des Stimulus-Response-Ansatzes und der Contention-Creativity-Standpunkte. Da den sogenannten messianischen Bewegungen eine gesonderte Klassifikation zuerkannt worden war, blieben die religiösen Kategorien der zionistischen und Aladura-Kirchen der Hauptnährboden der Westernization-These in ihren verschiedenen Ausprägungsgraden.

h) Die Folgen von Kitwe: das Missiologische Institut in Mapumulo und die Entartungstheorie in Südafrika

Dieses Institut organisierte in der Zeit vom 30. 9. bis 6. 10. 1965 ein Einführungsseminar, um die Bedeutung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, denen nach einer Zählung des Jahres 1960 schon 20,1 % der afrikanischen Bevölkerung angehörte, zu untersuchen und zu bewerten.⁴² Die Vorbereitung des Seminars erfolgte in Zusammenarbeit mit der CISA, die kurz zuvor die Empfehlungen der Kitwe-WCC-Konsultation in die Tat umgesetzt hatte, indem sie zusammen mit der AICA eine Einheitsfront gebildet hatte mit dem Zweck der Errichtung eines Wohlfahrtsdienstes in den afrikanischen Städten und der Durchführung von Bibelunterricht für die Führer dieser Kirchen.⁴³

Auf dem Podium saßen so berühmte Forscher der Unabhängigkeitsbewegung wie OOSTHUIZEN, BEYERHAUS, BECKEN, MARTIN, HÄSELBARTH und VAN WYK. Und der Verlauf wurde klar beherrscht durch die Deifikations- und die Entartungstheorien, deren prominenteste Vertreter OOSTHUIZEN⁴⁴, BEYERHAUS⁴⁵ und MARTIN⁴⁶ waren.

In Übereinstimmung mit MAKHATINI, dem einzigen afrikanischen Redner des Seminars⁴⁷, vertrat VAN WYK als einziger Wissenschaftler einen eindeutig positiven Standpunkt, der das Ergebnis seiner Untersuchungen zur Bedeutung der unabhängigen Kirchen für die Afrikaner unter den industriellen und urbanen Bedingungen der Apartheid in Südafrika war:

„Für die traditionellen Kirchen scheint es auch eine Notwendigkeit zu sein, diese Gruppen so weit wie möglich als wahrhaft christliche Entwicklungen zu akzeptieren, auch wenn sie viele Irrtümer aufweisen mögen. Es wird sich

aber herausstellen, daß sie mehr wahre christliche Haltung besitzen, als man oft bei diesen Gemeinschaften vermutet. Sie können vielleicht den traditionellen Kirchen und dem Christentum helfen, die Tür zu öffnen, durch die sie weitaus tiefer in das eigentliche Leben des afrikanischen Volkes eindringen können.⁴⁸

Die Tatsache, daß der von Beyerhaus vorgeschlagene Weg der „direkten Missionsarbeit“ an den sogenannten nativistischen Bewegungen nur über eine „eingehende Studie“ führen sollte, in der „durch konzentrierte Feldforschung“ die Glaubensvorstellungen und „kultischen Handlungen“ untersucht werden sollten, enthielt allerdings wichtige Implikationen für die Weiterentwicklung der Literatur.⁴⁹ Mit Hilfe der Theologiestudenten des Mapumulo College, die selber Afrikaner waren, wurde die teilnehmende Beobachtung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen begonnen. Vertreter dieser Kirchen nahmen an anschließenden Seminaren und Beratungen teil, die von der SACC und dem Missiologischen Institut organisiert wurden.⁵⁰ Dies half Missionsforschern wie BECKEN, der von BEYERHAUS die Leitung des Missiologischen Instituts übernommen hatte, dabei, sich entschieden gegen die Entartungshypothese zu wenden:

„... es wurde deutlich, daß diese Bewegung eine afrikanische Antwort auf die biblische Botschaft zu geben sucht. Wir bekamen Zugang zu ihrer Theologie, die weniger in dogmatischen Aussagen besteht, als im holistischen Dienst dieser Bewegung am ‚ganzen Menschen in seiner Gesellschaft‘. (...) Hier wird die befreiende Kraft des Evangeliums spürbar, die die Kirche in Afrika von der westlichen Vormundschaft befreit und sie zum Partner in der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen macht.“⁵¹

Durch teilnehmende Beobachtung und Forschung konvertierte MARTIN, wurde zu einem Vollmitglied der Kimbangu-Kirche und zu einer Kritikerin der theologischen Methode und der extrem eurozentrischen und positivistischen Werturteile von OOSTHUIZEN.⁵² Sie hielt jedoch an dem Kontinuum-Prinzip fest und empfahl eine intensive Kommunikation mit den Mitgliedern der unabhängigen Kirchen als sichere Basis für die Interpretation und Einstufung ihres Glaubens und ihrer Praktiken.⁵³

2. Westernization-Tendenzen in der ethnologischen Literatur

- a) Allgemeine Darstellung der Motive, die hinter dem Impact-Westernization-Ansatz in der Ethnologie stehen

Der Impact-Westernization-Ansatz gewann in ethnologischen Kreisen dadurch an Bedeutung, daß bei Forschungsgebiet und -methode ein Wechsel von der historischen Forschung zur Analyse von kulturellem Wandel stattfand. Das Hauptanliegen der historischen Ethnologie mit ihrer detaillierten Beschreibung des afrozentrischen kulturellen Lebens war die Frage gewesen, welchen Beitrag dieses Material zum Verständnis von Ursprung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und Kultur leisten könnte. Die Studien zum Kulturwandel lenkten das Interesse auf die kulturellen Phänomene, die

bei der Interaktion von afrozentrischem und eurozentrischem kulturellen System auftauchen.

Diese Entwicklung innerhalb der Ethnologie wurde durch den „Fünf-Jahres-Forschungsplan“ vorangetrieben, der von dem „International Institute of African Languages and Cultures“ mit Sitz in London finanziert wurde.⁵⁴ Dieses Institut war 1926 auf Betreiben von Missionaren, Verwaltungsbeamten und Philanthropen gegründet worden. Ausdrückliches Ziel des Instituts war es, die Auswirkungen des „Europäischen Anpralls“ auf die Afrikaner zu erforschen, und man hoffte, dieses Wissen werde es den Missionsgesellschaften und Kolonialregierungen ermöglichen, die zur Kontrolle und Regulierung des Kulturwandels notwendige Politik zu formulieren und somit den Fortbestand des Kolonialismus sicherzustellen. Die Motive, die hinter dem Forschungsplan standen, die Ziele, die er festlegte, und der soziokulturelle Hintergrund der Ethnologen, die mit der Durchführung beauftragt wurden, sind wahrscheinlich die tragenden Säulen des daraus hervorgegangenen Ansatzes. Durch diese Entwicklung bei Zielsetzung und Ansatz wurden die wissenschaftlichen Studien der Ethnologie und die Interessen der Kolonialverwaltung auf Dauer miteinander verknüpft.⁵⁵

b) B. MALINOWSKI: Afrikanische Unabhängige Kirchen und die Suche nach dem „gemeinsamen Maß“

MALINOWSKI hat den Impact-Westernization-Ansatz in bezug auf sozio-kulturellen Kontakt und Wandel bekanntgemacht. Obwohl er selbst das Entstehen und Anwachsen der Unabhängigkeitsbewegung und des afrikanischen Nationalismus nicht untersucht hat, verdienen seine Vorstellungen vom Kulturwandel unsere Aufmerksamkeit, da sie später von anderen funktionalistischen Ethnologen in deren Untersuchungen zur afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung aufgegriffen und angewandt wurden.

MALINOWSKIS Ausgangspunkt – und zugleich eine Zusammenfassung seiner Standpunkte – war die ethnozentrische These, die besagt, „Kulturwandel“ sei ein „Ergebnis des Zusammenpralls einer höheren, aktiven Kultur mit einer einfacheren und passiveren“. Ein kurzer Blick auf die Nomenklatur, die er in der Beschreibung und Analyse verwendet, verhilft uns zu einem besseren Verständnis seiner Gedankenstruktur. Die Missionare, Verwaltungsbeamten, Kolonisten und Unternehmer wurden als die „Haupterreger des Kulturwandels“ angesehen; sie seien „... was die Initiative des Wandels betrifft, die entscheidenden Faktoren...“. Folglich bilden bei seiner Definition der Beweggründe des Wandels „... die Gesamtheit der europäischen Einflüsse, Interessen, guten Absichten und Raubinstinkte einen wesentlichen Teil des Studiums des afrikanischen Kulturwandels...“. Im Rahmen dieser begrifflichen Kategorien wurde die Kontaktsituation zu einem Prozeß, in dem sich eine „einwirkende und eine empfangende Kultur“ in Interaktion befinden. Das autochthone kulturelle System bezeichnet er als „voreuropäisch“ oder als „Nullpunkt“ des Kontakts, der beim Studium des Wandels keine oder nur geringe Beachtung verdiene. Die Tätigkeit des „Kontaktträgers“ sei im

wesentlichen ein „selektives Geben“ von eurozentrischen Kulturelementen, und das Ergebnis dieses „Gebens“ sei die „Verwestlichung der Welt“. Das afrozentrische kulturelle System werde – entsprechend seiner „Anpassungsfähigkeit“ – einem Prozeß der „Assimilation“, der „Umformung“ und der „Verwandlung“ unterworfen. Das Endergebnis dieses Prozesses sei die „dritte Kultur eines verwestlichten Afrikas“.

In diesem Konzept blieb für die afrikanische Response nur wenig Platz als Beweggrund beim soziokulturellen Wandlungsprozeß, von einer afrikanischen Kreativität ganz zu schweigen. Er gab zu: „das Entstehen neuer und *unerwarteter* Kräfte und Faktoren, z. B. eines afrikanischen Nationalismus, das Entstehen autonomer afrikanischer Kirchen, erschweren Darstellung, Analyse und Politik“.⁵⁶ Die Probleme der „Darstellung“ und der „Analyse“ ergeben sich aus dem funktionalistischen Kulturbegriff, nach dem Kultur ein ausgewogenes System von funktional miteinander verbundenen Teilen ist. Da Malinowski erkannte, daß „das Wesentliche bei Kontaktinstitutionen nicht ein Gleichgewichtszustand, sondern Wandel mit Kompromiß, Konflikt oder Kooperation“⁵⁷ ist, postulierte er als Endziel der „Verwestlichung“ „die Suche nach dem gemeinsamen Nenner“. Dieses Konzept vom „gemeinsamen Nenner“ legt beim Zusammenspiel von afrikanischen und europäischen Interessen und Absichten die Betonung auf „Kompromiß“ und „Kooperation“.⁵⁸ Die Festlegung eines *modus vivendi* zur Erreichung des gewünschten „gemeinsamen Nenners“ bildeten die Probleme der „Politik“.

Da also das Wandlungskonzept des Westernization-Ansatzes für die Afrikaner ursprünglich nur eine passive Rolle vorsah, wurde schon bald nach dem Aufkommen und Anwachsen dieser „unerwarteten“ Kräfte die Berücksichtigung der afrikanischen Interessen, Absichten und Einflüsse erforderlich. Laut Malinowski war die afrikanische Reaktion nicht ein soziopolitischer Faktor *sui generis*, dessen Existenz berechtigt war und der es verdiente, als einer der Beweggründe für Wandel studiert und analysiert zu werden. Vielmehr war sie der Ausdruck einer Fehlentwicklung und rechtfertigte deshalb eine funktionale Analyse der beobachtbaren afrozentrischen kulturellen Phänomene mit dem Ziel, Strategien für eine konfliktfreie „Verwestlichung“ Afrikas zu entwickeln, d. h. für eine Kooperation der Afrikaner mit dem Kolonialsystem.⁵⁹

Dadurch, daß MALINOWSKI bei der Kontaktsituation von der Vorstellung eines „Gleichgewichts“ zu der vom „gemeinsamen Nenner“ überging, hat er sich im zentralen Punkt der funktionalistischen Theorie und Methode von einigen seiner Schüler und Kollegen entfernt. Die von ihm später vertretene Meinung, demnach Wandel „der Zusammenprall zweier Kulturen“ ist, die „schnelle und gewaltsame Transformation“ der afrikanischen Gesellschaften, welche nur mit „den gewaltsamen Veränderungen einer Revolution vergleichbar“ ist und ein „temporäres Mißverhältnis“ und einen konfliktträchtigen Prozeß darstellt,⁶⁰ war eine Herausforderung an die Adresse von SCHAPERA und FORTES, nach deren Auffassung die Kontaktsituation ein „integrales Ganzes“ bildet, das mit den klassischen funktionalistischen Methoden untersucht werden kann.⁶¹ Aber seine Berufung auf Westernization-Vorstellung

gen, nach denen die „europäischen Einflüsse“ die „Haupttriebfeder“ und der „dominierende Faktor hinsichtlich der Initiative und Planung“ darstellen und auf deren Grundlage er diese Annahmen verwerfen wollte, ist nicht überzeugend. Logisch akzeptabel klingt nur seine Aussage, daß Rassenschranken, Klassenunterscheidungen und sprachliche und kulturelle Unterschiede Faktoren seien, die es verböten, von der sozialen Struktur der afrikanischen und europäischen Interaktion als von einer „Gemeinschaft“ zu sprechen.⁶²

MALINOWSKIS Interesse an einer Ausschaltung des Konfliktpotentials und einer Förderung von Kompromiß und Kooperation hatte jedoch bedeutende Implikationen für die weitere Entwicklung seiner Einstellung zum Kolonialismus. Er begann nämlich, die „Zivilisationstheorie“ in Frage zu stellen, laut derer der Wandlungsprozeß eine vollkommene Einbahnstraße ist, und bei dem die Europäer nur die Gebenden, die Afrikaner nur die Nehmenden sind.⁶³ Folgerichtig benutzte er die Berichte offizieller Kommissionen über die miserable ökonomische und gesundheitliche Lage der Afrikaner unter der Kolonialherrschaft, um aufgrund dieser Berichte die Unterdrückung und Ausbeutung der Afrikaner anzugreifen.⁶⁴

Er trat für eine sozioökonomische Ordnung ein, die den Afrikanern eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Rahmen von „verwestlichten“ Bedingungen ermöglichen sollte. Aber aufgrund seiner – wie er sie nannte – „praktischen Überlegungen“ erreichte sein Konzept vom afrikanischen Wohlergehen, das notwendig wäre, um die Afrikaner zur Kooperation mit den Zielen des Kolonialismus zu bewegen, nicht das Ziel einer ökonomischen, politischen und sozialen Gleichstellung mit den Europäern. Obschon er Gleichheit für das beste Mittel hielt, um eine schnell und widerstandslose „Verwestlichung“ der Afrikaner herbeizuführen, hielt er sie dennoch angesichts der starken, wenn auch ungerechtfertigten Opposition der Europäer für praktisch nicht durchführbar. Deshalb sah er die Möglichkeit zur Ausmerzung des afrikanischen Nationalismus und des konfliktfördernden Widerstands der Europäer andererseits in der unmißverständlichen Erklärung an die Afrikaner, daß die Ziele der „Verwestlichung“ nicht die Erlangung von „voller Identität“ seien, sondern die Ermöglichung von „neuen“ Existenzbedingungen, die ihren Bedürfnissen besser angepaßt seien, aber dennoch stets in Einklang mit den europäischen Erfordernissen stünden“.⁶⁵ In Übereinstimmung mit dieser Denkrichtung unterstützte MALINOWSKI die koloniale Bildungspolitik, die darauf abzielte, die Afrikaner „ihrem eigenen Wesen entsprechend“ auszubilden und sie von der ökonomischen und politischen Konkurrenz mit den Kolonisten fernzuhalten. Dies war der gangbarste Weg, den Afrikanern eine Ausbildung zu geben, ohne Konflikte heraufzubeschwören.⁶⁶

MALINOWSKI hat mit diesen theoretischen Positionen eine *qualifizierte* wissenschaftliche Rechtfertigung für die Kolonialherrschaft in Afrika geliefert.

In engem Zusammenhang mit seiner Ablehnung des Rückgriffs auf den „Nullpunkt des Kulturwandels“ als eines Mittels zur Bestimmung der Gründe und des Ausmaßes von Wandel steht seine Kritik an der Vorstellung, daß das Ergebnis des Wandels eine „mechanische Mischung von Elementen“ sei, die

sich bis auf die ursprünglichen Kulturen zurückverfolgen ließen. Seiner Meinung nach haben „Zusammenprall und Zusammenspiel“ von afrikanischer und europäischer Kultur eine neue Synthese hervorgebracht, „ein neues autonomes Gebilde“, das in seiner Eigenart untersucht werden muß.⁶⁷

Dadurch, daß die ethnologische Forschung in den Dienst der Kolonialverwaltung gestellt worden war, wurden neue Schwerpunkte gesetzt. Bei Auftauchen der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung hatten die kolonialen Verwaltungsbeamten ihr Augenmerk vor allem auf die Führer gerichtet, die – entsprechend der Drahtziehertheorie – als die eigentlichen Unruhestifter angesehen wurden. Diese Betrachtungsweise der Unabhängigkeitsbestrebungen scheint in der Vorstellung begründet zu sein, daß die Geschichte ein Prozeß der Ideenentfaltung ist und daß daher die historische Entwicklung ein natürliches Ergebnis und eine Verkörperung des geistigen und geistlichen Lebens einiger weniger Talentierter ist.

Eine Reihe von Ethnologen nach MALINOWSKI neigten dazu, das Studium der afrozentrischen christlichen Organisationen im wesentlichen auf eine Beschreibung und Analyse des Lebens, der Texte und der Reden ihrer Führer zu beschränken. Dies bedeutete eine klare Abkehr vom Selbstverständnis der Ethnologie als einer Sozialwissenschaft, deren Gegenstand die Gesamtkultur eines Volkes oder der Prozeß des gesellschaftlichen Lebens ist.

c) K. SCHLOSSER: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Phänomen der „Biozönotischen Ordnung“

SCHLOSSER wurde die nächste bekannte Ethnologin, die das wissenschaftliche Instrumentarium des Impact-Westernization-Ansatzes im Rahmen der Ethnologie auf das Studium und die Interpretation der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung übernahm und anwandte.

Ihre erste Publikation konzipierte und formulierte sie innerhalb der Kategorien, die eng verbunden sind mit der Führerschaft und ihren Auswirkungen auf die Sozialordnung und die historische Entwicklung. Dadurch, daß sie den Begriff „Prophet“ zur Bezeichnung der religiösen Führerpersönlichkeiten aufgreift, hat es auf den ersten Blick hin den Anschein, als wäre der Ausgangspunkt „religiöse und politische Krisenzeiten“, die normalerweise das sozioökonomische Klima bilden, „in denen sie entstehen und sich zum Führer kleiner und größter Eingeborenengruppen aufschwingen, denen sie einen Ausweg aus ihren Nöten verheißen“.⁶⁸ Aber bei der gesamten Behandlung des Themas erfolgt nie eine Untersuchung und Charakterisierung der unterschiedlichen sozioökonomischen Klimata, die die verschiedenen „Propheten“ hervorbrachten. Statt dessen findet sich eine ausführliche Erörterung des Lebens solcher Propheten, ihrer Berufsprobleme, Aktivitäten, Visionen und Äußerungen. Selbst an solchen Stellen, wo Parallelen zum „Wahrsager- und Zauberpriestertum“ in autochthonen Gesellschaften gezogen werden, findet kein einziger Versuch statt, mit Hilfe der komparativen

Methode die wirkliche Funktion der „Propheten“ in ihren afrikanischen Gesellschaften unter der Kolonialherrschaft festzustellen.

Die Vernachlässigung der ökonomischen und politischen Bedingungen, die wirkliche Bedürfnisse bei den sozialen Gruppen erzeugten, um die sich dann die „Propheten“ kümmerten, gab der Drahtziehertheorie in bezug auf die Lage in Südafrika neue Nahrung. Und die Schlußfolgerungen, die sie hinsichtlich der Rolle der „Propheten“ in der Gesellschaftsordnung zieht, scheinen auf jenes Bemühtsein um die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung des Kolonialismus, die Ausmerzung von Konflikt hinzudeuten, das die Erinnerung an die Vorstellung wachruft, daß die Kontaktsituation unter dem Kolonialismus ein „integrales Ganzes“ darstellt. So schlägt sie z. B. vor – als die Rede auf die Psychologie dieser prophetischen Persönlichkeiten kommt – „daß aus den Propheten eine sehr große Anzahl Betrüger auszusondern ist, die keineswegs religiöse Ziele verfolgt, sondern ihr Ansehen nur zur persönlichen Bereicherung ihrer Herrschsucht benutzt“. Sie schreibt den Erfolg, den die „Propheten“ bei der Gewinnung von „Ansehen“ und einer beträchtlichen Gefolgschaft zu verzeichnen haben, dem Mangel an Wissen und an kritischem Denken bei den Naturvölkern zu. Diese Theorie scheint die Ursache für all ihre Versuche zu sein, einer wissenschaftlichen Untersuchung über die kolonialen „Krisenzeiten“ tunlichst aus dem Wege zu gehen. Ihre Denkrichtung führt sogar so weit, daß die „visionären Phänomene“ und die angeblich „nervös außerordentlich erregbare“ Natur der „Propheten“ dazu benutzt werden, die Vermutung zu erhärten, daß diese Führer pathologische Fälle seien. Eine solche Geisteshaltung birgt die Gefahr in sich, der Wissenschaft die Möglichkeit zu geben, totalitären Regimen zuzuarbeiten, die bereit sind, Protest und Opposition gegen ihre Herrschaft als Geisteskrankheit zu bezeichnen. Diese Geisteshaltung scheint auch Grund zu sein für ihr Verständnis für die repressiven Maßnahmen und die Geheimdiensttätigkeit der französischen Kolonialverwaltung gegen die Mahdibewegungen. Sie betrachtet diese Bewegungen, wenn sie noch unter der Parole ‚Afrika den Afrikanern‘ geführt werden sollten, als „... eine sehr ernsthafte Gefahr für die europäische Kolonisation in Afrika ...“ und deshalb verdienten sie es, unterdrückt zu werden.⁶⁹

Die tendentielle Unterstützung der Kolonialherrschaft, die bereits in „Propheten in Afrika“ deutlich wird, nahm aufgrund des theoretischen Schemas, mit Hilfe dessen sie die Unabhängigkeitsbewegung in ihrem Buch „Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwest Afrika“ untersuchte und interpretierte, eine konkretere und explizitere Form an.

Das Fundament ihres theoretischen Modells besteht aus dem Konzept vom „Rangkampf“ innerhalb der sozialen Beziehungen und der Vorstellung von der „funktionellen Sozialordnung“ im Gegensatz zur „biozönotischen Sozialordnung“. Die im Konzept vom „Rangkampf“ enthaltene Theorie besagt, daß sich soziale Stratifikation und Rollendifferenzierung innerhalb eines Sozialverbandes aus dem Konkurrenzkampf zwischen den Individuen und Gruppen herausbilden, die diesen Verband konstituieren. Nur solche Individuen und Gruppen erringen die Führerschaft, die jene überlegenen physischen

und intellektuellen Fähigkeiten unter Beweis stellen können, die der Sozialverband zur wirksamen Bewältigung und Kontrolle der Umwelt benötigt. Daher bewirke die „Rangstellung“, die sich aus diesem „Rangkampf“ ergebe, zwangsläufig eine Spaltung des Sozialverbandes in „Ranghohe“ und „Rangniedere“. ⁷⁰ Die Beziehungen zwischen diesen beiden sozialen Kategorien werden durch ein System von Rechten und Pflichten geregelt. Die „Ranghohen“ übernehmen die Führung, um für Ruhe und Ordnung zu sorgen, das Verteidigungssystem zu organisieren und das materielle Wohlergehen der Einheit zu gewährleisten. Die diesen Pflichten entsprechenden Rechte bestehen in ihrem Monopol an Privilegien und der Freiheit, Aufstände seitens der „Rangniederen“ mit Gewalt niederzuschlagen. Die „Rangniederen“ andererseits sind ihren Führern gegenüber zu Untertanentreue, Gehorsam und dem „Einräumen von Privilegien“ verpflichtet als Gegenleistung für das Recht, „Fürsorge durch *Bitten*“ fordern zu dürfen. Die erfolgreiche und kontinuierliche Handhabung dieses Systems gegenseitiger Rechte und Pflichten bildet die „funktionelle Ordnung“. Diese „Ordnung“ zeichnet sich aus durch „harmonisches und koordiniertes Zusammenarbeiten aller Organe zur Erhaltung des Lebens des Funktionsverbandes“. Infolgedessen bezeichnet sie die Inangahaltung dieses Prozesses als normales Verhalten seitens der Mitglieder des Sozialverbandes.

Die in diesem Schema enthaltenen Prinzipien wurden als anwendbar auf soziale Beziehungen betrachtet, und zwar auf zwei Ebenen: Erstens auf die Interaktion zwischen Individuen und Gruppen, die eine Gemeinschaft bilden, und zweitens auf das Verhalten von Individuen und Gruppen in einer Gemeinschaft gegenüber „fremden Sozialverbänden“ während einer Kontaktsituation. Auf der Intra-Gemeinschafts-Ebene benutzte SCHLOSSER das Schema, um das Auftauchen von Führern und die Beziehungen zwischen Führern und Anhängern in Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zu erklären. Ihrer Ansicht nach stellten diese Kirchen den afrikanischen Versuch dar, in Anbetracht der sozialen Störungen, die aufgrund des Zusammenpralls zweier extrem verschiedener Kulturen auftraten, zu einem kulturellen Gleichgewicht zu finden. Im Verlauf der Analyse erforscht sie jedoch nie voll und ganz die Implikationen der neuen ökonomischen und politischen Bedürfnisse in einer Kontaktsituation für den gesamten Entstehungsprozeß der unabhängigen Kirchen, noch untersucht sie den „Rangkampf“ innerhalb der Kirchen oder die Aufrechterhaltung ihrer „funktionellen Ordnung“. Statt dessen lenkt sie die Aufmerksamkeit auf Persönlichkeitsmerkmale, die vertikale Mobilität und die Legitimierung der Führer, ohne genau zu erklären, weshalb die Anhänger, die sich im Netzwerk einer spezifisch kolonialen Situation verstrickt hatten, diese Eigenschaften an ihren Führern bevorzugten.

Die Ausdehnung der Vorstellung von einer „funktionellen Ordnung“ auf Institutionen, die aufgrund der Erfordernisse einer Kontaktsituation entstanden waren, unterschätzt den Druck, den das Kolonialsystem ausübte, und schafft eine Basis für Widersprüche im gesamten theoretischen Modell. So läßt z. B. die Vorstellung vom „Rangkampf“ vermuten, daß die Möglichkeit

eines sozialen Konfliktes nur vorübergehend für eine Übergangsphase bis zur Errichtung eines ausgewogenen und gut funktionierenden Ganzen akzeptiert wird. Aber die Notwendigkeit seitens der „Ranghohen“, Macht zu demonstrieren, ist ein Hinweis auf das immanente Konfliktpotential, das, sofern es nicht unterdrückt wird, neue „Rangkämpfe“ hervorbringt. Die Immanenz von Konflikt innerhalb der unabhängigen Kirchen scheint logisch akzeptabel, weil der zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich starke Druck des Kolonialsystems von den Afrikanern ständige Auseinandersetzung und Kreativität verlangt. Daher wirft die Herstellung einer zufriedenstellenden Synthese zwischen dem funktionalistischen Konzept vom Gleichgewicht und dem Beweismaterial für ein immanentes Konfliktpotential Probleme bezüglich der Methode und Erklärung auf, die von SCHLOSSER kaum gelöst wurden.

Die Verwendung des Schemas bei dem Versuch, die Beziehungen zwischen unabhängigen Kirchen und Kolonialverwaltungen zu erklären, wirft noch mehr Probleme auf. Die Tatsache, daß ihre Untersuchung religiöse Gemeinschaften einbezog, scheint sie dazu veranlaßt zu haben, Wandel nur unter dem Blickwinkel der Missionsexpansion zu sehen und zu interpretieren. Dies hat wichtige Implikationen für das „Rangkampf“-Modell hinsichtlich der Beziehungen zwischen Afrikanern und Europäern. Sie behauptet, daß der Wunsch seitens der Afrikaner, den Beistand der Mission sicherzustellen, als Schutz vor den Aggressionen der Kolonialherren und Stammesfehden, als Hilfe in Krankheitsfällen und bei der technischen und akademischen Ausbildung, die Afrikaner dazu veranlaßt habe, „sich freiwillig weißer Führung zu unterstellen, so daß gemischte weiß-nichtweiße Verbände entstehen konnten“. ⁷¹ Nachdem sie so in den Sog des eurozentrischen kulturellen Systems geraten seien, hätten sie nun die volle Integration durch Anerkennung der europäischen politischen und rechtlichen Institutionen angestrebt. Daher habe sich eine „funktionelle Ordnung“ mit dem entsprechenden System von Rechten und Pflichten herausgebildet, in der die Europäer die „Ranghohen“ und die Afrikaner die „Rangniederer“ gewesen seien. Das Versäumnis seitens der Europäer, den Afrikanern, besonders den in den Missionsschulen ausgebildeten Afrikanern, „gesellschaftliche Gleichstellung“ zu gewähren, habe die „biozönotische Ordnung“ hervorgebracht. Dieses Prinzip vom „Kampf aller gegen alle“ wurde von den Afrikanern unter der Leitung der äthiopischen Kirchen und des Afrikanischen Nationalkongresses übernommen. Das Ziel war eine systematische Vertreibung der Europäer, die jetzt als Fremde betrachtet wurden. ⁷²

Die Reduzierung der Kontaktsituation auf die Ebene der Missionsentwicklung unterschätzt die Rolle der ökonomischen, politischen und militärischen Faktoren, die mit der Errichtung und Festigung der Kolonialherrschaft verbunden sind. Eine Reihe von historischen Arbeiten haben gezeigt, daß die Missionsarbeit ständig auf starken afrikanischen Widerstand stieß. Der Widerstand war im allgemeinen so groß, daß die Missionare in einigen Fällen auf ökonomische und politische Anreize und in anderen Fällen auf die

Förderung von kolonialer Annexion und wirtschaftlicher Verflechtung als Mittel zur Schaffung von neuen sozialen Bedingungen und deshalb von neuen über die bestehenden Kapazitäten der autochthonen sozioökonomischen Gebilde hinausgehenden Bedürfnisse zurückgreifen mußten.⁷³

Die Ausbreitung des Kolonialismus, die mehr durch militärische Stärke als durch den Willen der afrikanischen Völker erreicht worden ist, wurde begleitet von der Enteignung von Land und Vieh und damit von der Beseitigung der wirtschaftlichen Grundlage einer unabhängigen Existenz der Afrikaner. Wenn die Afrikaner in dieser aufgezwungenen eurozentrischen Wirtschaftsordnung überleben und zu größerem Wohlstand gelangen wollten, dann waren sie gezwungen, die entsprechenden technischen und wissenschaftlichen Kenntnisse zu erwerben. Und die Maßnahmen der Afrikaner zur Beschaffung wirksamer Mittel, die einer weiteren Enteignung Einhalt gebieten und eine sinnvolle Partizipation gewährleisten sollten, implizierten zu keiner Zeit ihre Anerkennung der „Rangüberlegenheit der Weißen als Gesamtheit“. Statt dessen galt ihr Streben und Bemühen einer Gesellschaft vieler Rassen, in der Verdienst und nicht Rasse die vertikale Mobilität bestimmen und die beiden sozialen Kategorien in dem System von Rechten und Pflichten festlegen würde. Für sie war die Überlegenheit der europäischen über die afrikanischen Rassen nicht eine natürliche oder selbstverständliche Sache, wie SCHLOSSER zu verstehen zu geben scheint, sondern das Ergebnis der Ungerechtigkeiten des Kolonialismus.⁷⁴

Angesichts dieses Verständnisses von Kontakt und Wandel wehrten sich die Afrikaner wie auch MALINOWSKI gegen die Auffassung, die zuerst von SCHAPERA und FORTES und danach von verschiedenen Kolonialregierungen vertreten wurde und die hier von SCHLOSSER entwickelt wird, daß die Kontaktsituation, obgleich sie mit dem Makel von Rassenschranken und den daraus resultierenden Konflikten behaftet ist, ein „integrales Ganzes“, eine „Gemeinschaft“, eine „funktionelle Ordnung“ bilde.⁷⁵ In Wirklichkeit war die Verankerung des kapitalistischen Systems in Südafrika der Grund für den Anfang und nicht für die Beendigung des „Rangkampfes“, der wegen des Militär- und Rechtssystems der jeweiligen Kolonialregierungen bisher noch nicht entschieden wurde. In einer derartigen Situation, in der die Afrikaner nie in ihrer Gesamtheit die südafrikanische Gesellschaft als eine „funktionelle Ordnung“ anerkannt haben, kann auch keinerlei Rede davon sein, daß der Äthiopismus und die afrikanischen politischen Organisationen eine Manifestation der „biozönotischen Ordnung“ sind. Sie waren und sind bis heute ein Ausdruck der afrikanischen Suche nach einem „gemeinsamen Nenner“, der sich auf die grundlegenden Menschenrechte und die individuellen Fähigkeiten beruft und nicht auf rassische Zugehörigkeiten.

Die Theorie von der natürlichen Überlegenheit der Europäer, die ihre Erhöhung in den Status von „Ranghohen“ ohne den expliziten Beweis eines erfolgreichen „Rangkampfes“ gegen die Afrikaner in einer anderen Form als durch militärische Unterwerfung vermuten läßt, hat ernstzunehmende politische Implikationen. Sie stützt die Annahme, daß die sozialen Unterschiede, die zwischen Afrikanern und Europäern bestehen, nicht das Ergebnis von

sozioökonomischen Handlungsweisen sind, sondern auf rassischen Prädispositionen beruhen. Folglich müssen die individuellen sozialen Unterschiede zwischen Afrikanern und Europäern notwendigerweise biologischer Natur sein. Die Ansprüche, die die „Ranghohen“ gegenüber den „Rangniedereren“ erheben, rechtfertigen die Landenteignung durch die herrschende weiße Schicht und ihre „Privilegierung“ durch Gesetze wie „Job Reservation“ und die Lohn-/Rassenschränken, d. h. durch die Schaffung von „Rahmenbedingungen“ für eine biologische Elite. Die Vorstellung von der „biozönotischen Ordnung“ rechtfertigt unter solchen Bedingungen die Maßnahmen, die von der herrschenden weißen Schicht ergriffen werden, um die afrikanischen Forderungen nach Land und sinnvollen Lebensbedingungen militärisch zu unterdrücken.

Mit dieser Theorie, die der Unterstützung der Kolonialherrschaft dient, weicht SCHLOSSER erheblich von den funktionalistischen Positionen ab, die von MALINOWSKI vertreten werden. Die Suche nach dem „gemeinsamen Nenner“ hatte MALINOWSKI gezwungen, in seinen Schriften eine Akzentverschiebung in Richtung auf eine sachliche Kritik an der Politik der Rassenschränken und die Befürwortung einer verstärkteren Vermittlung des europäischen Kulturgutes an die Afrikaner vorzunehmen. Dies war für ihn eine vernünftige Methode, um das Konfliktpotential zu reduzieren, das in der afrikanischen Reaktion durch unabhängige Kirchen und nationale politische Parteien enthalten war. SCHLOSSERS Suche nach der „funktionellen Ordnung“ schloß jede afrikanische Herausforderung des kolonialen Status quo aus, der durch die europäischen „Ranghohen“ errichtet worden war. Sie legte die Betonung auf die „Machtdemonstration“ als einer vernünftigen Methode, um den Konflikt auszuschalten, der durch das soziopolitische Engagement der afrozentrischen Organisationen entstand. Daher wurde der afrikanische Protest ausschließlich aus der Perspektive der Achse beurteilt, die den Gehorsam und das „Einräumen von Privilegien“ seitens der „Rangniedereren“ mit der „Machtdemonstration“ durch die „Ranghohen“ verbindet. Die andere Achse, die zwischen dem Recht der „Rangniedereren“ auf Forderung von „Fürsorge“ und der Pflicht der „Ranghohen“ zur Sicherung von „Schutz und Fürsorge“ verläuft, kam dabei zu kurz.

Die Erklärung für diese Divergenz in den funktionalistischen Westernization-Auffassungen kann im Zeitfaktor gesehen werden. MALINOWSKI konzipierte und entwickelte sein Schema in Zeiten gefestigter Kolonialherrschaft, als der afrikanische Protest sich noch im Anfangsstadium befand. SCHLOSSER beobachtete und untersuchte die Unabhängigkeitsbewegung in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts, als die Positionen des Kolonialismus bereits ernsthaft durch die afrikanischen Nachkriegsforderungen nach nationaler Unabhängigkeit unterminiert waren.

- d) B. A. PAUW: Afrikanische Unabhängige Kirchen – ein Ausdruck der Hartnäckigkeit von autochthonem Glauben und Ritual

PAUW war vielleicht der erste Ethnologe unter den Impact-Westernization-Vertretern, der mit Hilfe der analytischen Methode des Funktionalismus eine

intensive Untersuchung der Unabhängigkeitsbewegung in einem geographisch begrenzten Gebiet durchführte. Die theoretischen Grundpositionen, die seiner Beschreibung und Interpretation der beobachteten Aktivitäten zugrundeliegen, können wie folgt wiedergegeben werden: Erstens die Vorstellung, daß soziokultureller Kontakt und Wandel eher einen komplexen Prozeß gegenseitiger Beeinflussung darstellen als die bloße Verdrängung eines Systems durch ein anderes. Zweitens die Auffassung, daß Kultur eine Ganzheit ist, woraus folgt, daß spezifische Probleme vor dem gesamten kulturellen Hintergrund studiert werden müssen. Drittens das bipolare Schema, das die Vorstellung des kulturellen Kontinuums vom „Heidentum“ zum Christentum einschließt.

Die erste theoretische Annahme lenkte seine gesamte Untersuchung auf das Problem der Hartnäckigkeit von autochthonem Glauben und Ritual. Der Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen theoretischen Überlegungen war die Verwerfung der Idee von der „Detribalisation“ und damit die Interpretation der Existenz autochthoner Kulturelemente in unabhängigen Organisationen im Rahmen des „Nativismus“. Er behauptete, daß autochthoner Glauben und autochthones Ritual eher in modifizierter Form weiterlebten als zu veralten und daß sie einen fortwährenden Einfluß auf die Formen des Glaubens und der Gottesverehrung in den afrikanischen Kirchen ausübten. Aus diesem Grund „gleichen Ritual und Glauben dieser Kirchen dem traditionellen Glauben und Ritual nicht so sehr im Hinblick auf ihre äußere Form, als vielmehr bezüglich ihres magischen Charakters“. In den frühen 50er Jahren erforschte er das kirchliche Leben der bäuerlichen Tlaping mit dem Ziel, die modifizierten Überreste des autochthonen Glaubens und Rituals, die Eingang in die Kirchenpraxis gefunden hatten, nachzuweisen.

Die Beschäftigung mit dieser Aufgabe zeigte die Tendenz, die typologische Trennungslinie, die zwischen den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und den afrikanischen Missionskirchen gezogen worden war, zu verwischen. Seine Typologie unterschied zwischen diesen Kirchen, die besonderen Wert auf bestimmte Aspekte des Rituals und der Glaubenslehre legten wie z. B. die Einhaltung des Sabbat, die Erwachsenentaufe durch Eintauchen, die religiöse Heilung und die Verkündung durch den Heiligen Geist, und jenen Kirchen, die „keinen besonderen Wert auf eine Kombination einiger dieser Aspekte legten“. Aufgrund seiner eigenen Definition von Magie kam er zum Schluß, daß „die traditionellen Glaubensvorstellungen, die überwiegend magischer Natur sind, eine größere Vitalität und größere Überlebenschancen besitzen als der Ahnenkult“. Dieses magische Denken sollte sich besonders deutlich in der Taufe durch Eintauchen, der religiösen Heilung und den Reinigungsriten zeigen. Der Taufritus nehme deshalb einen magischen Charakter an, weil er nicht etwa als symbolischer Ausdruck einer inneren Reinwaschung verstanden werde, sondern weil man ihm eine reinigende Wirkung an sich zuschreibe. Bei der religiösen Heilung offenbare sich das magische Denken deshalb, weil man glaube, daß die Riten, durch die Gott

um Heilung angefleht wird, keinen Symbolcharakter, sondern eine heilende Wirkung an sich hätten.

Die Auffassung von der Ganzheit der Kultur ermöglichte die Analyse und Interpretation der Modifikationen von traditionellem Ritual und Glauben sowohl vor dem Hintergrund der Missionstätigkeit als auch vor dem der sich wandelnden ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen der autochthonen Gesellschaft. So brachte er z. B. den Verfall des Ahnenkults mit den Veränderungen der Sozialstruktur und des Verwandtschaftssystems in Zusammenhang, deren Ursachen die Knappheit an Boden und die Beschäftigung der Afrikaner in den Bergwerken und Industriezentren waren. Er war bereit, es einer unabhängigen Kirche als Verdienst anzurechnen, wenn sie versuchte, die wirtschaftliche Lage ihrer Mitglieder dadurch zu verbessern, daß sie durch Lehre und gutes Vorbild den Fleiß besonders betonte. Er untersuchte die politischen Implikationen der Unabhängigkeitsbewegung und kam zu dem Schluß, daß die unabhängigen Kirchen der Tlaping den weißen Machtstrukturen keinen klar artikulierten Widerstand entgegensetzten. Dies, so deutet er an, beruhe auf dem Fehlen einer langen Tradition militärischer Konflikte mit den weißen Siedlern.

Das Denken in den Kategorien des bipolaren Schemas machte es notwendig, die Überreste jenes kulturellen Systems mühsam auszusondern, welches zur Zielscheibe der missionarischen Verurteilung wurde. In bezug auf die Tlaping kam er dabei zu dem Schluß, ihre Gesellschaft befinde sich vom religiösen Standpunkt aus betrachtet in einem fortgeschrittenen Übergangsstadium vom Heidentum zum Christentum. Das Christentum, als die höchste Entwicklungsstufe, ist in seinen Augen „im wesentlichen nicht-magisch“. „Die in den christlichen Schriften enthaltene Offenbarung, die die absolute Freiheit Gottes und die völlige Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes betont, gibt dem Menschen keinerlei Möglichkeit, auf Gott Zwang auszuüben.“ Wo TURNER mit Hilfe der theologischen Methode Textmaterial untersuchte, um den christlichen Gehalt in afrikanischen Unabhängigen Kirchen nachzuweisen, da bediente sich PAUW des handlungszentrierten Ansatzes, um die Rituale und Glaubenslehren aller afrikanischer Kirchen auf ihren „heidnischen“ Gehalt hin zu überprüfen. Während TURNER sich darauf konzentrierte, die annehmbaren Aspekte der Lehren unabhängiger Kirchen herauszufinden, ging es PAUW darum, die Hartnäckigkeit des „Heidentums“ im Leben der afrikanischen Kirchen unter Beweis zu stellen. Dabei waren beide auf der Suche nach Strategien für die selektive Wiedereingliederung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in das Reich des Christentums.

Die Auffassung von der Ganzheit der Kultur und die Ablehnung des Begriffs der „Detribalisation“ mit all seinen Implikationen enthalten wesentliche Elemente des Stimulus-Response-Ansatzes. Aufgrund dieser Ausgangspositionen konnte PAUW Beweise dafür vorlegen, daß die Afrikaner alles andere waren als passive Objekte des Westernization-Prozesses; daß auch Afrikaner in den Missionskirchen gewisse Aspekte ihrer autochthonen Religion bewahrt und sie in ihr kirchliches Leben integriert haben;⁷⁶ und daß der Prozeß der Neuinterpretation das Ergebnis der afrikanischen Antwort auf

religiösen, ökonomischen und politischen Druck war.⁷⁷ PAUWS Anwendung dieser Hauptprinzipien auf die konkrete Situation des Rituals und Glaubens der Tlaping-Kirchen litt jedoch unter einer künstlichen, eurozentrischen Trennung zwischen Religion und Magie.

Er konnte keinen überzeugenden Beweis dafür liefern, daß das, was er als den „magischen Charakter“ des Rituals und Glaubens der Tlaping-Kirchen bezeichnete, den Tatsachen entsprach. Es gibt keinen Beweis in der autochthonen Tswana-Religion, daß der Mensch jemals Zwang auf Gott ausüben konnte. Gott war im Denken der Tswana das höchste Wesen, der Ursprung aller Dinge, der den Menschen geschaffen und ihm Land, Vieh und seine Kultur geschenkt hatte. Aber da der Mensch gewisse göttliche Anweisungen mißachtete, zog sich Gott von den Menschen zurück und war fortan nur noch durch die Vermittlung der Geister der Ahnen (der „lebenden Toten“)⁷⁸ erreichbar. Nur zwischen den Ahnen und ihren lebendigen Verwandten bestand noch ein System reziproken Verhaltens, das eine deutliche Interdependenz widerspiegelte. Doch auch diese implizierte nicht, daß die Lebenden irgendwelchen Zwang auf die Geister der Ahnen hätten ausüben können. Die völlige Abhängigkeit des Menschen von der Gnade der Ahnen wurde nur durch die Möglichkeit leicht abgeschwächt, den Hilferufen der Lebenden durch den Appell an ihre unerläßliche Funktion Nachdruck zu verleihen, denn sie mußten jene Opfer bringen, derer die Ahnen für ihr eigenes Überleben bedurften. Die Tatsache, daß die Tlaping-Kirchen die Bedeutung der Arbeit hervorheben, bedeutet in sich vielleicht nicht so sehr, daß man durch die Arbeit das ewige Heil erringen könnte, sondern drückt vielmehr den Wunsch aus, die Gläubigen für Aktionsprogramme zu mobilisieren, um die ökonomische und gesundheitliche Lage des Volkes zu verbessern.

Darüber hinaus haben Untersuchungen ergeben, daß die Tswana die Wirksamkeit jeder Art von Medizin der Macht der Ahnen zuschreiben. Deshalb ist jede Anwendung von Medizin bei Reinigungs- und Heilungsriten auf die Einschaltung der Ahnen als Vermittler zu Gott angewiesen. Und den Tswana sind Fälle bekannt, in denen die medizinische Hilfe wirkungslos blieb. Das gesamte kirchliche Ritual und der gesamte Glaube scheint um die biblische Vorstellung eines Gottes zu kreisen, der sich selbst mit seinem Volk identifiziert, den menschlichen Leiden nicht ungerührt läßt, und der deshalb in die menschlichen Angelegenheiten eingreift, um zu helfen. Dies scheint das unerschütterliche Vertrauen der Afrikaner zu sein, ihre Gewißheit, daß Gott seine Versprechen einlöst.

Die gesamte Analyse im Rahmen des bipolaren Schemas legt die Vermutung nahe, daß die autochthone Tswana-Religion aus dem göttlichen Wirkungsbereich grundsätzlich ausgeschlossen wird. Je mehr die „magischen“ und ahnenkultischen Elemente aus dem Ritual und der Lehre der Kirchen entfernt werden, desto christlicher werden diese. Tlaping-Kirchen hielt man nur deshalb für dem Christentum näherstehend, weil hier der Kontakt zwischen der in hohem Maße segmentierten Tlaping-Gesellschaft einerseits und den Missionskirchen und dem Kolonialismus andererseits historisch älter war und daher bereits weitgehende ökonomische, politische und religiöse

Veränderungen bewirkt hatte. Die Anwendung derselben Methode auf Gruppen, bei denen die Veränderungen weniger tiefgreifend gewesen waren, gipfelte in der Feststellung, ihre Kirchen wiesen in Ritual und Glauben ein größeres Maß an „Heidentum“ auf, weshalb der christliche Charakter solcher Kirchen bezweifelt wurde.⁷⁹ Die Methode erhöhte auch die Gefahr, den Prozeß des soziokulturellen Kontakts und Wandels auf eine „mechanische Mischung von Elementen“ zu reduzieren, bei der die Hauptaufgabe der Forschung darin bestand, die verschiedenen Elemente voneinander zu trennen und bis auf ihre ursprüngliche Kultur zurückzuverfolgen. Sie gab der Ethnologie die Möglichkeit, Werturteile zu fällen.

Durch PAUWS Trennung von Religion und Magie und seine Anwendung des bipolaren Schemas blieb seine Studie, die in hohem Maße geeignet gewesen wäre zu beweisen, daß die Afrikaner sich bemühten, eine Kultur herauszukristallisieren, die ihren Bedürfnissen unter den eurozentrischen kulturellen Zwängen entsprach, in den Kategorien der Impact-Westernization-Literatur verhaftet.

3. Der Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Parteinahme für den Kolonialismus und dem wissenschaftlichen Anspruch auf Objektivität

Zum Abschluß sei der wichtige Hinweis erlaubt, daß viele der oben behandelten Vertreter des Impact-Westernization-Ansatzes an verschiedenen westeuropäischen und südafrikanischen Universitäten Lehrstühle für Ethnologie und Theologie innehatten. Durch sie erhielt der Ansatz und seine Schlußfolgerungen ein ziemlich hohes wissenschaftliches Ansehen, obwohl man andererseits beharrlich auf einer wertfreien und unparteiischen Wissenschaft zu bestehen vorgab. Die Universitäten dieser Länder neigten dazu, sich zu akademischen Bastionen für die eurozentrischen Kolonialpläne und -ziele zu entwickeln, was den Interessen und Zielen der kolonisierten Völker widersprach.

Eine Ausnahme dieser allgemeinen Trends wurde SUNDKLER. MYRDALS Argumentation gegen die Validität einer objektiven Wissenschaft⁸⁰ überzeugten ihn davon, daß die Sozialisation und die durch sie tradierten Interessen und Einstellungen die Beobachtung, Bewertung und Analyse beeinflussen.⁸¹

¹ HARRIS, M., 1969. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 171, 180–216; HERSKOVITS, M. J., 1960. *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 461–478; LECLERC, G., 1976. *Anthropologie und Kolonialismus*. Berlin: Ullstein, 16–26.

² HARRIS 1969, 373–392; HERSKOVITS 1960, 505–522.

³ Z. B. SPEKE, J. H., 1863. *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*. London, 241–260; vgl. KIWANUKA, M. S. M., 1971. *A History of Buganda: From the Foundation of the Kingdom to 1900*. London: Longmans, 30, 33, 45–46.

⁴ Z. B. GOBINEAU, J. A. DE, 1856. *The Moral and intellectual Diversity of Races*. Philadelphia: J. B. Lippincott (1853); LÉVY-BRUHL, L., 1966. *The 'Soul' of the Primitive*. New York: Praeger (1910); WESTERMANN, D., 1937. *Der Afrikaner heute und morgen*. Essen; WESTERMANN, D., 1940. (Hg.), *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit*. Stuttgart.

⁵ BRIDGMAN, F. B., 1905. *The Ethiopian Movement and other independent factors characterized by an national spirit*, in: Report of proceedings, First General Missionary Conference for South Africa, Johannesburg, July 13–20, 1904, Johannesburg: Argus, 177–182.

⁶ BRIDGMAN 1905, 183.

⁷ SAUNDERS, C. C., 1969/70. *The new African elite in the Eastern Cape and some late nineteenth century origins of African nationalism*, in: *The Societies of Southern Africa in the 19th and 20th Centuries: Collected Seminar Papers*, Institute of Commonwealth Studies, University of London 44–55. London: Institute of Commonwealth Studies, 44–55; WALSHE, A. P., 1970. *The Rise of African Nationalism. The African National Congress 1912–1952*. London, 583–610.

⁸ WELSH, D., 1971. *The Roots of Segregation: Native Policy in Natal 1845–1910*. Cape Town: Oxford University Press.

⁹ BRIDGMAN 1905, 174.

¹⁰ Siehe BECHLER, T., 1903. *Unabhängigkeitsbewegungen der Farbigen in Südafrika*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 47, 265–286; 324–341; MERENSKY, A., 1903. *Die Äthiopische Bewegung unter den eingeborenen Christen Südafrikas*, in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 6, 261–274, 334–345; AXENFELD, K., 1905. *Die Schlange im Grase*, in: *Die Evangelischen Missionen* 11, 56–62; SAUBERZWEIG-SCHMIDT, P., 1906. *Der Äthiopismus. Die kirchlichen Selbständigkeitsbewegungen unter den Eingeborenen Südafrikas*. Berlin: Evangelische Missionsgesellschaft; AXENFELD, K., 1907. *Der Aethiopismus in Süd-Afrika*. Berlin; South African Native Races Committee. 1908. *The South African Natives: their progress and present condition: supplement to the Natives of South Africa*. London: Murray, 192–233; HILL, F., 1925. *Native separatist movements and their relation to the problem of evangelization*, in: Report, Sixth General Missionary Conference of South Africa, 1925, Cape Town: Nasionale Pers, 110–118.

¹¹ LEA, A., 1926. *The Native Separatist Church Movement in South Africa*. Cape Town; LORAM, D. T., 1926. *The separatist Church movement*, in: *International Review of Missions* 15, 59, 476–482; SHEPHERD, R. H. W., 1937. *The separatist churches of South Africa*, in: *International Review of Missions* 26, 453–463.

¹² SUNDKLER, B. G. M., 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press. (1948), 302–310; WILLIAMS, D., 1970. *African nationalism in South Africa: origins and problems*, in: *Journal of African History* 11, 371–383.

¹³ MQOTSI, L./MKELE, N., 1946. *A separatist Church: Ibandla Lika – Krestu*, in: *African Studies* 5, 2, 106–125.

¹⁴ SUNDKLER 1961.

¹⁵ SUNDKLER 1961.

¹⁶ SUNDKLER 1961, 298.

¹⁷ SUNDKLER 1961, 295–301.

¹⁸ SUNDKLER, B. G. M., 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. Uppsala: Gleerups.

¹⁹ OOSTHUIZEN, G. C., 1968. *Post-Christianity in Africa*. A Theological and Anthropological Study. London: C. Hurst and Co., XI.

²⁰ OOSTHUIZEN, G. C., 1967. *The Theology of a South African Messiah*. An analysis of the hymnal of "the Church of the Nazarites". Leiden: Brill; OOSTHUIZEN, G. C., 1974. *Wie christlich ist die Kirche Shembes?*, in: *Evangelische Missions-Zeitschrift* 3, 129–142.

²¹ TURNER, H. W., 1959. *The litany of an independent West African church*, in: *Sierra Leone Bulletin of Religion* 1, 2, 48–55; TURNER, H. W., 1960a. *Searching and Syncretism: A West African documentation*, in: *International Review of Missions* 49, 189–194; TURNER, H. W., 1960b. *The catechism of an independent West African church*, in: *Sierra Leone Bulletin of Religion* 2, 2, 45–57; TURNER, H. W., 1965. *Profile through preaching. A study of the sermon texts used in a West African independent church*. London: Edinburgh House Press.

²² FERNANDEZ, J. W., 1969. *Independent African Christianity: Its study and its future*, in: *Journal of Asian and African Studies* 4, 2, 132–147; MARTIN, M.-L., 1975. *Wie hilfreich ist die Methode Oosthuizens? Zum Aufsatz von Prof. G. C. Oosthuizen: „Wie christlich ist die Kirche Shembes?“* *Evangelische Missions-Zeitschrift*, Heft 3, 1974, in: *Zeitschrift für Mission* 1, 2, 96–101.

²³ SUNDKLER 1976, 186–205.

²⁴ SUNDKLER 1961, 16.

²⁵ BEYERHAUS, P., 1966b. *Whither from here?*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute, 1.

²⁶ BEYERHAUS, P., 1967. *Die Kirchen und die messianischen Bewegungen*, in: *Begegnungen mit messianischen Bewegungen in Afrika* (Weltmission heute, 33/34), hg. P. BEYERHAUS. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 57–72, 58–59; vgl. VAN WYK, J. A., 1964. *Independent African churches: sects or spontaneous development?*, in: *Ministry* 4, 2, 59–63; Ebenfalls in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute, 1966.

²⁷ BEYERHAUS 1967, 58–60.

²⁸ BEYERHAUS 1967, 71.

²⁹ SUNDKLER 1976, 304–320.

³⁰ BEYERHAUS 1967, 61.

³¹ Es ist z. B. bei den Zulus üblich, vom biologischen Vater bildlich als vom Gott seiner Kinder zu sprechen, weil er in gewissem Sinne seine Kinder erschafft und sich danach um ihre ideellen und materiellen Bedürfnisse kümmert.

³² HAYWARD, V. E. W., 1963a. *Introduction: African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. Hayward, 7–12. London: Edinburgh House Press, 7.

³³ WELBOURN, F. B., 1963. *The importance of ghosts*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 15–26; PAUW, B. A., 1963. *African Christians and their ancestors*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 33–46.

³⁴ MITCHELL, R. C., 1963. *Christian healing*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 47–51.

³⁵ WELBOURN 1963, 15–26.

³⁶ ADEJUNMOBI, T. A., 1963. *Polygamy*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 52–59.

³⁷ HAYWARD, V. E. W., 1963b. *Statement on African Independent Church Movements*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD. London: Edinburgh House Press, 70–82.

³⁸ HAYWARD 1963b, 74.

³⁹ TURNER, H. W., 1963. *Chart of modern African religious groups*, in: *African Independent Church Movements*, hg. V. E. W. HAYWARD, London: Edinburgh House Press, 13.

⁴⁰ SUNDKLER 1961, 298.

⁴¹ SUNDKLER 1961, 121–129; WEST, M., 1975. *Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto Johannesburg*. Cape Town: David Philip, 76–90.

⁴² BECKEN, H.-J., 1966. *Foreword: Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*. Lectures of the First Missiological Course of the Missiological Institute at the Lutheran Theological College, Mapumulo, 30th September – 6th October 1965. Mapumulo, Natal: The Institute, I.

⁴³ VAN ZYL, D., 1967. *Report of the work of the Christian Institute of Southern Africa among the African Independent Churches for the period December 1964 – September 1967*. Johannesburg: Christian Institute of South Africa, 1–14.

⁴⁴ OOSTHUIZEN, G. C., 1966. *Independent African Churches: Sects or spontaneous development?* A reply to Dr. J. Alex van Wyk, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute.

⁴⁵ BEYERHAUS, P., 1966a. *The African independent Church movement as missionary challenge*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; Beyerhaus 1966b.

⁴⁶ MARTIN, M.-L., 1966a. *Syncretism in biblical perspective*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; MARTIN, M.-L., 1966b. *The concept of the Messiah in the Bible*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute; MARTIN, M.-L., 1966c. *Messianism in Africa*, in: *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo, Natal: The Institute.