

DIE KRAFT DER PROPHEZEIUNG UND DIE MACHT DER GEISTER

Anmerkungen zur religiösen Dimension gewaltsamer Konflikte
im westafrikanischen Kontext

von Klaus Hock

Vornehmlich auf dem Gebiet der internationalen Politik und der Entwicklungszusammenarbeit kommt seit einigen Jahren dem Phänomen der sogenannten »innergesellschaftlichen« Konflikte besondere Aufmerksamkeit zu. Darunter werden – zumeist gewaltsam ausgetragene – Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen innerhalb eines Nationalstaates verstanden. Sicherlich haben diese Konflikte in ihrer gewalttätigen Dynamik an Intensität und Häufigkeit zugenommen: der Wegfall der ideologisch-militärischen Polarisierung zwischen West und Ost hat die zuvor mehr oder weniger unfreiwillig eingegangenen »Vernunftbündnisse« aufgeweicht, und unterhalb der propagierten Einheit sind nach der Auflösung der Blöcke tiefe Risse sichtbar geworden – man denke nur an das frühere Jugoslawien oder die ehemalige UdSSR. Doch der Typus von Konflikten ist nicht neu: Von »Stammeskämpfen« sprach man früher; heute ist – scheinbar mehr *sophisticated* – von »tribalen Auseinandersetzungen« oder »ethnischen Konflikten« die Rede; sogenannte »religiöse Unruhen« gehören in diese Kategorie ebenso wie »Hungerrevolten«, »Landstreitigkeiten« usw.

Doch es geht hier nicht darum, in eine Debatte über die Typologisierung gewaltsamer Auseinandersetzungen einzugreifen. An dieser Stelle ist zunächst lediglich festzustellen, daß bestimmte Formen von Konflikten dem Typus der innergesellschaftlichen Konflikte zugeordnet werden, deren Genese einmal mehr aus sozialen, ein andermal eher aus wirtschaftlichen, ein drittes Mal stärker aus religiösen, dann wieder vornehmlich aus politischen, kulturellen, ethnischen oder anderen Faktoren erklärt wird. Daß der religionswissenschaftliche Blick hierbei vor allem auf die religiösen Phänomene und Aspekte dieser innergesellschaftlichen Konflikte gerichtet ist, versteht sich wohl von selbst.

Nun mag kritisch gefragt werden, ob es denn wirklich nötig sei, sich nun auch noch aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit dieser Problematik zu beschäftigen und damit womöglich Gefahr zu laufen, eine religiöse Dimension aus solchen innergesellschaftlichen Konflikten herauszulesen oder in sie hineinzuprojizieren; schließlich sei ja recht deutlich erkennbar, ob es sich um religiös motivierte Auseinandersetzungen handelt oder nicht, und außerdem habe letztlich jeder vorgeblich religiöse Konflikt seine »eigentliche«, nämlich sozio-ökonomische Basis – so jedenfalls die landläufige Meinung.

Dazu ist zunächst festzustellen, daß Religionswissenschaftler selbstredend das Recht für sich in Anspruch nehmen, auch zum Thema »innergesellschaftliche Konflikte« etwas zu sagen und zum Verständnis ihrer Entstehungsbedingungen sowie ihrer Erscheinungs- und Verlaufsformen beizutragen – dies umso mehr, je offensichtlicher religiöse Elemente eine Rolle spielen. Außerdem muß erst einmal noch geklärt werden, ob tatsächlich so eindeutig erkennbar ist, wo es sich um religiös motivierte Konflikte handelt und wo nicht; und schließlich steht auch zur Debatte, ob nicht der religiösen Dimension gegenüber der oft beschworenen sozio-ökonomischen Basis bisweilen eine Priorität zukommen kann.

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit einigen Aspekten der Frage nach der religiösen Dimension innergesellschaftlicher Konflikte, und zwar vornehmlich im Blick auf ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund und hinsichtlich des Beitrags der religiösen Aspekte zur Dynamik des Konfliktverlaufs. Zu diesem Zweck werden zwei Beispiele von gewaltsamen Konflikten aus dem westafrikanischen Kontext herausgegriffen, die religiöse Aspekte aufweisen, diese jedoch in äußerst unterschiedlicher Weise erkennen lassen:

- Im einen Fall scheint die religiöse Dimension auf der Hand zu liegen, ist sogar so vordergründig, daß durch die Etikettierung des Konflikts als »religiöser Konflikt« der Blick auf das komplexe Ursachengeflecht ein Stück weit verstellt zu werden droht.
- Im anderen Fall muß die religiöse Dimension erst mühsam erhoben werden, da sie alles andere als offensichtlich ist und Gefahr läuft, hinter einer Vielzahl in sich scheinbar »unerklärlicher« und unzusammenhängender gewaltsamer Einzelaktionen der Wahrnehmung des Beobachters zu entgehen.

Wehen der Endzeit: Die Maitatsine-Unruhen der 80er Jahre in Nordnigeria¹

Kano, Nordnigeria, am 18. Dezember 1980. An diesem klaren Tag verdunkeln Rauchsäulen den Himmel über der Stadt. Schnell verbreitet sich die Nachricht, daß sie von Lastkraftwagen stammen, die von den Anhängern eines exzentrischen muslimischen Predigers nach Zusammenstoßen mit der Polizei in Brand gesetzt worden sind. Dies war der bisherige Höhepunkt in einer Reihe von kleineren Auseinandersetzungen, die zwischen

¹ Zum Thema »Maitatsine« findet sich Literatur im Überfluß! Über die Ereignisse vom Dezember 1980 liegt ein offizieller Untersuchungsbericht vor: *Report of the Kano Disturbances Tribunal of Inquiry* (»Aniagolu-Report«) vom 14. April 1981. Von Beginn an hat das darin enthaltene Material Interpretationen angeregt, die über die im Aniagolu-Report selbst gegebenen Erklärungsversuche hinausgehen, was nicht unerheblich dazu beigetragen haben mag, daß sich eine solche intensive Debatte über die Deutung des Phänomens »Maitatsine« entwickelte. An dieser Stelle seien stellvertretend lediglich genannt: A. CHRISTELOW, »The 'Yan Tatsine Disturbances in Kano – a Search for a Perspective«, in: *The Moslem World* LXXV, 2 (1985), 69–84; M. HISKETT, »The Maitatsine Riots in Kano 1980: an Assessment«, in: *Journal of Religion in Africa* XVII, 3 (1987), 210–223; E. ISICHEI, »The Maitatsine Risings in Nigeria 1980–85: a Revolt of the Disinherited«, in: *Journal of Religion in Africa* XVII, 3 (1987), 194–208; N. KASTFELDT, »Rumours of Maitatsine: a Note on Political Culture in Northern Nigeria«, in: *African Affairs* Vol. 88, No. 350 (1989), 83–90; P. LUBECK, »Islamic Protest Under Semi-Industrial Capitalism: 'Yan Tatsine Explained«, in: *Africa* Vol. 55, Nr. 4, 369–389.

dieser radikalen Gruppe und den Sicherheitskräften seit Mitte der 70er Jahre an verschiedenen Orten im Stadtgebiet immer wieder aufgeflammt waren. Wie es hieß, plante die militante Gruppe, während des Freitagsgebets die Zentralmoschee in der Altstadt von Kano zu besetzen. Dies wollte die Polizei mit einem Präventivschlag verhindern – aber die schlecht ausgerüsteten Sicherheitskräfte wurden zurückgeschlagen, die Mitglieder der Gruppe setzten mehrere der Polizeilastwagen in Brand und kamen in Besitz der von den fliehenden Sicherheitskräften zurückgelassenen Waffen. Am nächsten Tag rückten die Polizeitruppen mit Verstärkung an, doch sie konnten die Situation nicht unter Kontrolle bekommen. Zehn Tage später intervenierte die Armee. Ihr gelang es unter dem Einsatz von Panzern, Helikoptern und schweren Geschützen, die besetzten Stadtgebiete zu erobern und die Gruppe zu zerschlagen. Die Bilanz: ein Großteil der Altstadt und der angrenzenden Viertel wurde im Verlauf der Aktion völlig zerstört, und es gab nach offiziellen Angaben insgesamt mehr als 4.000 Tote. Auch der Anführer der Gruppe wurde bei der Militäraktion getötet.

Bei ihm handelt es sich um Alhaji Muhammadu Marwa, der, wie der Name besagt, aus Marua in Nordkamerun stammt. Doch bekannt wurde er vornehmlich unter dem Spitznamen »Maitatsine«, »der Verflucher« – abgeleitet von einer Phrase, die er oft in seinen Predigten verwendet haben soll: *Wanda bai yarda ba, Allah ta tsine* – »Gott soll den verfluchen (wörtlich: »aussortieren«), der nicht zustimmt«. Schon in den 50er Jahren war Muhammadu Marwa in Kano als exzentrischer Prediger aufgefallen, saß mehrfach im Gefängnis ein und wurde 1962 ausgewiesen, kehrte jedoch noch in den 60er Jahre wieder zurück. Seitdem arbeitete er mit wachsendem Erfolg daran, mitten im Herzen Kanos einen »Staat im Staate« aufzubauen, in dem sich seine Anhänger, die *'Yan Tatsine*, wie sie genannt wurden, gegenüber der Außenwelt abkapselten und ihren eigenen Gesetzen – den Gesetzen Maitatsines – folgten. Der militante Eifer der Bewegung führte zu Konflikten mit der Bevölkerung, den Sicherheitskräften und schließlich der Staatsregierung, die unter der Führung von Gouverneur Abubakar Rimi lange vergeblich gehofft hatte, durch Nachsicht und Toleranz eine weitere Eskalation der gewalttätigen Zusammenstöße zu vermeiden.

Die Lehre Muhammadu Marwas enthält auf den ersten Blick einige exzentrische Elemente – so etwa, wenn er gegen »gottlose Innovationen« wie Fahrräder, Radiogeräte und Armbanduhren polemisierte. Doch die eigentliche Provokation lag in seinem gegen Ende der 70er Jahre implizit erhobenen Anspruch, das Prophetentum Muhammads in seiner Person aufzuheben.² Dieses Selbstverständnis kombinierte er mit einer eigenwilligen Koranexegese,³ die über das Verständnis der äußeren, offensichtlichen Bedeutung (*zâhir*; Hausa: *zahirî*) auf den inneren, verborgenen Sinn der Verse zielte (*bâtin*; Hausa: *badîni*). Muhammadu Marwas allegorische Auslegung spiegelt dabei nicht selten den lokalen westafrikanischen Kontext wider. Beispielsweise wird das koranische *illâ man tâba* (»außer dem, der bereut«, etwa in Sure 19:60; 25:70 u.ö.) so interpretiert, daß nur errettet wird,

² N. KASTFELDT, a.a.O., 83.

³ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 217ff.

wer auf das Rauchen verzichtet – wobei die Bedeutung des arabischen *tâba* aufgrund seines assoziativen Anklangs zum Hausa-Wort *taba* als »Tabak«, »Zigaretten« uminterpretiert wird. In ähnlicher Weise griff der Prediger andere phonetische Ähnlichkeiten auf, um seinen Anhängern die geheime Bedeutung der koranischen Verse zu erschließen, so z.B. in Bezug auf Sure 62:11, wo es im Koran heißt *wa tarakkûka qâ'imun*, »und sie ließen Dich stehen«. Muhammadu Marwa identifizierte die arabischen Silben *kûka* als *kuka* – das Hausa-Wort für den Baobab-Baum und dessen Blätter, die in der nordnigerianischen Küche zu den wichtigsten Zutaten zählen. Kuka gehöre zu den verbotenen Speisen, verkündigte Maitatsine, und wer es ißt, handele, als hätte er den Propheten »stehen lassen« und damit verraten. Abgesehen von diesen extremen Beispielen eigenwilliger Koraninterpretation befinden sich andere Auslegungen, die Muhammadu Marwa vornimmt, durchaus im gängigen Rahmen mystischer Koranexegese, wie sie in Westafrika über Jahrhunderte hinweg tradiert worden ist – so etwa die Folgerung aus Sure 2:115, wo es heißt: »*Gottes ist der Osten und der Westen, und in welche Richtung auch immer ihr euch wendet, da ist das Antlitz Gottes*«, es sei unerheblich, in welche Richtung sich der gläubige Muslim beim Gebet wendet. Doch der eigentliche Bruch mit dieser durchaus noch tolerierten Tradition der Koranexegese, der Skandal bestand in Muhammadu Marwas radikaler Verwerfung der Sunna des Propheten als autoritativer Quelle und der daraus abgeleiteten Verdammung aller, die ihr folgen. Nicht ohne Grund wurden Maitatsines Gefolgsleute, die *Yan Tatsine*, also »die Verflucher«, auch *'Yan kala (kalon) kato* genannt, die »bloßes Geschwätz-Leute« – in Anspielung auf ihre Behauptung, die Prophetenworte seien nur leeres Gerede gewesen, das keine religiöse Autorität beanspruchen könne. »Koranischer Integralismus« ist diese Doktrin einmal genannt worden, und der 1993 verstorbene nigerianische Gelehrte Alhaji Abubakar Gumi hat Maitatsine als Vertreter eines Typus von *malamai* (sg. *malam*) gesehen, die »in geradezu besessener Weise vom Koran in Bann geschlagen sind, und zwar unter Ausschluß aller anderen Wirklichkeit«. ⁴ Nicht umsonst beanspruchte Muhammadu Marwa für sich den Titel eines *Mai Tafsiri* – eines Meisters der Koranexegese; neben seiner eigenen Interpretation jedoch ließ er keine andere Auslegung gelten.

Ein weiterer, von außen verliehener Titel für Muhammadu Marwa verweist auf eine ganz andere, schockierende Dimension der Aktivitäten Maitatsines: *Mai yanka* – »Schlächter«. ⁵ Von »menschlichen Ersatzteillagern« sprach die nigerianische Presse, als gemeldet wurde, man habe auf den Gehöften seiner Anhänger Gräben voller menschlicher Überreste gefunden. Auf Maitatsines Grundstücken selbst sei eine Hütte als Schlachthaus benutzt worden – nicht für Tiere, sondern für Menschen, wie eine seiner Frauen später bestätigt haben soll. Insgesamt gesehen gibt es in der Tat einige Indizien dafür, daß von Maitatsine und seiner Gefolgschaft ein blühender »Organhandel« betrieben wurde – zur Herstellung besonders wirksamer Ingredienzen. Das wirft natürlich die Frage auf, wie diese Gruppierung um Muhammadu Marwa einzuordnen ist; daß es sich um »muslimische Fundamentalisten« handelt, ja überhaupt um Muslime, wurde und wird von vielen

⁴ Zit. nach A. CRISTELOW, a.a.O., 83.

⁵ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 215ff.

Muslimen gerade unter Verweis auf diese un-islamischen Praktiken immer wieder leidenschaftlich bestritten.⁶ Doch was hat es mit der Bewegung der 'Yan Tatsine auf sich?

Über das Phänomen Maitatsine gibt es eine ganze Reihe von Theorien, und wie einmal jemand festgestellt hat, ist wohl kaum über einen anderen Aspekt des nordnigerianischen Islam so viel geschrieben und spekuliert – und zugleich so wenig gesagt – worden, wie über Maitatsine.⁷ Es lassen sich hauptsächlich zwei Interpretationsrichtungen unterscheiden – und dabei sind solche Erklärungen ausgeschlossen, die eine libysche, israelische oder sonstige Verschwörung hinter den Ereignissen behaupten:

1. Eine Theorie geht davon aus, daß es sich beim Maitatsine-Phänomen um den Ausbruch eines militanten islamischen Radikalismus im Stile der islamischen Revolution im Iran handelt, der in ähnlicher Weise auch von anderen extremistischen Gruppierungen in Nordnigeria vertreten wird.⁸ Diese Interpretation ist inzwischen weitgehend *ad acta* gelegt; für eine solche Verbindung gab es keine Anhaltspunkte, und selbst von den radikalsten Gruppierungen wurde das Treiben der 'Yan Tatsine als *kafirci* – »Unglaube«, »Paganismus« verdammt.

2. Andere sind bemüht, das Phänomen aus rein sozialen und ökonomischen Bedingungen zu erklären – und zugegeben: viele dieser Interpretationsversuche bestechen, zumal sie in überzeugender Weise mehrere Verbindungslinien zu religionsgeschichtlichen Gegebenheiten im Kontext des nordnigerianischen Islam haben ziehen können. Besondere Aufmerksamkeit hat ein Aufsatz von Paul Lubeck gefunden, der bereits im Titel die Programmatik seiner Interpretation vorstellt: »Islamischer Protest im semi-industriellen Kapitalismus«.⁹ Seine These – in aller Kürze skizziert – ist, daß sich die Gefolgschaft Maitatsines aus der Gruppe der *gardawa* (sg. *gardi*) rekrutierte, die saisonal vom Lande in die urbanen Zentren wandern, sich dort als Studenten, als *almajirai*, um die *malamai* (sg. *malam*) – das Hausa-Äquivalent zu den »ulamâ« – scharen und als Tagelöhner ein hinreichendes Auskommen finden, um sich und ihre Lehrer versorgen zu können. Dieses ausgewogene System des harmonischen Zusammenspiels von Ökonomie, Ökologie und Religion kam mit den wirtschaftlichen Folgen des Ölbooms der 70er Jahre aus dem Gleichgewicht und führte zur einer sozialen Desintegration der traditionellen Hausa-Gesellschaft, der an erster Stelle die *gardawa* und ihre *malamai* zum Opfer fielen. Zum Lumpenproletariat degradiert, fanden sie in Muhammadu Marwa einen Führer, der ihrer Wut eine religiöse Sprache gab und ihre angestauten Frustrationen in gewalttätige Energie zu verwandeln vermochte, wie sie schließlich in den Unruhen vom Dezember 1980 zum Ausbruch kam.

So bestechend – und in vielen Aspekten zweifelsohne zutreffend – diese Theorie auch sein mag, insbesondere was die Analyse des sozio-ökonomischen Wandels im Kano der 70er Jahre anbelangt – aus religionswissenschaftlicher Sicht ist sie zu monolithisch und

⁶ So z.B. auch N.B. ZAHRADEEN, *The Maitatsine Saga*, Zaria 1988.

⁷ J.E. LAVERS, zit. nach M. HISKETT, a.a.O., 210.

⁸ So z.B. D.S. GILLILAND, *African Religion Meets Islam*, Lanham 1986, oder R. HICKEY, »The 1982 Maitatsine Uprisings in Nigeria: a Note«, in: *African Affairs* Vol. 83, No. 331 (1984), 251–256.

⁹ P. LUBECK, a.a.O.

enthält einige revisionsbedürftige Interpretationen:¹⁰ Die *gardawa* sind eben nicht einfach mit den *almajirai*, den Studenten, identisch, sondern stellen eine Gruppierung für sich dar, die in etwa zwischen den *almajirai* und den *malamai* steht. Davon zu unterscheiden sind wiederum die *'Yan cirani* – wörtlich: die »Trockenzeitfresser« –, junge Leute vom Lande, die im Rahmen saisonaler Arbeitsmigration während der Trockenzeit vom Land in die Stadt ziehen und sich dort als Tagelöhner verdingen. Nun mag es durchaus Überlappungen zwischen diesen Gruppierungen geben; vieles spricht jedoch dafür, daß sich die Anhängerschaft um Muhammadu Marwa vornehmlich aus der Gruppe der *'Yan cirani* rekrutiert hat: Linguistisch und kulturell gehören sie nicht zu den Hausa, sondern zu den oberflächlich islamisierten sogenannten »minority-tribes«, ethnischen Minoritätengruppen der Niger-Tschad-Region; von vielen Hausas werden sie als Bürger zweiter Klasse gesehen, und der ökonomische Niedergang Kanos mag die soziale Desintegration der als Arbeitsmigranten ohnehin benachteiligten Gruppen zusätzlich verschärft haben. Maitatsine, der Mann aus Marwa in Nordkamerun, hatte eine ähnliche ethnische und kulturelle Herkunft; mit den *'yan cirani* teilte er auch das Schicksal, von den Hausa aus *Gwari* verspottet zu werden – als barbarischer Tölpel, der kein vernünftiges Hausa sprechen kann. Er hat es seinen Spöttern auch leicht gemacht: Der von ihm so häufig verwendete Ausdruck *Allah ta tsine* – Gott soll verfluchen –, ist sprachlich ein Unding: *ta* ist ein feminines Personalaspekt-Pronomen, doch Allah wird grammatikalisch als maskulines Nomen behandelt – *Allah ya tsine* müßte es richtig heißen.

Die Kenntnis des sozialen und kulturellen Hintergrunds Muhammad Marwas und der meisten seiner Anhänger trägt nicht unerheblich zum Verständnis des Phänomens Maitatsine bei; denn seine ethnische und kulturelle Herkunft einerseits, seine religiöse Sozialisation andererseits prädestinierte ihn zu einer Vermittler-Figur im Schnittbereich von Islam und Afrikanischen Traditionellen Religionen: Er hat eine religiöse Karriere durchlaufen, in der er sich einige Grundkenntnisse der Koranexegese und anderer islamischer Wissenschaften aneignen konnte; zugleich blieb ihm als »Gwari« jedoch die religiöse Symbol- und Bilderwelt der traditionellen Religionen vertraut. Das erklärt seine in der allegorischen Interpretation »kontextualisierte« Koranexegese, die für Außenstehende bisweilen ein wenig skurril anmutet. Das könnte aber auch erklären, weshalb die Maitatsine-Bewegung solche nicht nur in den Augen frommer Muslime verabscheuungswürdige und »un-islamische« Praktiken ausübte und die erfolgreiche wie auch gewinnträchtige Herstellung besonders wirkkräftiger Ingredienzen aus menschlichen Organen betrieb.

Doch die sozio-kulturelle Herkunft Maitatsines ist – neben der Tatsache, daß auch seine Gefolgschaft sich vornehmlich aus der Gruppe sozial desintegrierter *'Yan cirani* rekrutiert –, nur eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für den Erfolg seines Wirkens. Die Voraussetzungen hierzu liegen m.E. in spezifischen Eigenheiten der westafrikanischen islamischen Religionsgeschichte – nämlich in der Tradition des Mahdismus, der über Jahrhunderte hinweg stärker und nachhaltiger als anderswo die

¹⁰ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 212ff.

Geschicke der Region bestimmt hat. Dem Faktor »Mahdismus« wurde bei der Interpretation des Phänomens »Maitatsine« bislang von nur wenigen Autoren eine besondere Bedeutung zugemessen. Immerhin hat Mervyn Hiskett inzwischen auch in einem Übersichtswerk, *The Course of Islam in Africa* (Edinburgh 1994), in einer kurzen Passage auf den mahdistischen Hintergrund der Maitatsine-Aufstände verwiesen.

Die Erwartung eines Mahdi, eines »Rechtgeleiteten«,¹¹ der am Ende der Zeiten, wenn die Bedrängnis der Muslime am größten ist, ein endzeitliches Reich errichten wird, ist nicht auf Westafrika beschränkt, sondern reicht weit in die islamische Religionsgeschichte zurück. Der historische Ursprung des Mahdismus liegt in den Unruhen im Zusammenhang mit dem Streit um die legitime Kalifatsnachfolge zwischen Ali, dem Schwiegersohn und Vetter Muhammads, und seinem Gegner Mu'awiya nach der Ermordung des dritten Kalifen Uthman: Nachdem Ali es nicht vermocht hatte, seinen Anspruch auf das Kalifat durchzusetzen und er selbst im Jahre 661 christlicher Zeitrechnung von einem Mitglied der Kharijiten – einer sich aus seinem Lager abgespaltenen radikalen Gruppierung – ermordet worden war, begann eine Untergruppe der »Partei Alis« (der *shi'at 'Alī*, wovon sich später die Bezeichnung für die Schiiten ableitet) damit, nach neuen Führern Ausschau zu halten. Die Hoffnung, daß einer der Nachkommen Alis den »Leuten des Hauses« – also der Familie Muhammads und Alis – das Kalifat zurückerobern könne, richtete sich unter anderem auf Alis Sohn Muhammad Ibn al-Hanafiyya, der von einer Untergruppe der »Partei Alis« als Befreier betrachtet wurde und den Titel eines *mahdī* – eines (von Gott) »Rechtgeleiteten« erhielt. Nach seinem Tode entwickelte sich bald die Tradition, Ibn al-Hanafiyya sei nicht gestorben, sondern halte sich in der »Verborgenheit« (*ghayba*) auf und werde dereinst zurückkehren, um seine Getreuen von der Tyrannei zu erlösen. Solche und ähnliche Traditionen setzten sich schließlich auch bei anderen schiitischen Gruppierungen durch, wo sich die Mahdi-Erwartung auf den je letzten Vertreter in der Kette der von ihnen anerkannten politisch-religiösen Führer richtete – den »charismatischen« Herrscher ..., den sündlosen und gerechten Imam, »Vorsteher« des Gottesdienstes und Leiter der Gemeinde, der allein die göttliche Führung aller Muslime zum Heil im Diesseits und Jenseits vermitteln könne«;¹² daher der Name »Siebener-Schiiten« oder »12er-Schiiten ...«

Doch auch der sunnitische Islam hat die Mahdi-Vorstellung übernommen, wenngleich in leicht modifizierter Form: So wird die Idee der Rückkehr (*raj'a*) eines in der Verborgenheit lebenden Nachkommens Alis abgelehnt; der Mahdi ist hier ein neuer Führer, der aus der Linie der Tochter Muhammads, Fatima, stammt und vornehmlich als Reformers, *mujaddid*, auftritt – ganz im Gegensatz zu manchen Vorstellungen in der Tradition der extremen Schia, die im Mahdi eine Inkarnation Gottes auf Erden sieht.

¹¹ Zum folgenden vgl. die einschlägigen Artikel z.B. in der *Encyclopedia of Islam* etc. Im Blick auf die geschichtlichen Wurzeln des Mahdismus vgl. z.B. J.-O. BLICHFELDT, *Early Mahdism*, Leiden 1985; zum Mahdi-Gedanken im schiitischen Kontext s. z.B. H. HALM, *Die Schia*, Darmstadt 1988.

¹² G. ENDREß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, 51.

Ibn Khaldun, der große islamische Gelehrte des 14. Jahrhunderts, hat den Vorstellungskomplex der Mahdi-Idee einmal so beschrieben: »Es ist der Glaube aller Muslime zu jeder Epoche gewesen, daß am Ende der Zeiten ein Mann aus der Familie des Propheten erscheinen wird, der den Islam stärkt und die Gerechtigkeit triumphieren läßt; ihm werden die Muslime folgen. Er wird die Herrschaft ... erlangen, und man wird ihn »Mahdi« nennen. Nach ihm wird dann der Anti-Christ erscheinen, mit allen dazugehörigen Zeichen des Jüngsten Gerichts. Nach dem Mahdi wird Jesus herabsteigen und den Anti-Christ töten. Oder Jesus wird zusammen mit dem Mahdi herabkommen und ihm helfen, den Anti-Christ zu töten.«¹³

Schiitische wie sunnitische Traditionen sind sich darin einig, daß die Zeit vor dem Kommen des Mahdi eine Zeit der Heimsuchung und Anarchie, der Zwietracht und des Chaos sein wird – arabisch *fitna*, terminus technicus islamischer Historiographie für »Bürgerkrieg«, insbesondere auch für die Wirrnisse der Nachfolgestreitigkeiten um das Kalifat nach der Ermordung des dritten Kalifen, Uthman. In dieser Situation, wenn die islamische Gemeinschaft endgültig zerstritten und gespalten ist, wenn politischer Hader und Zwist herrschen und wenn Ungerechtigkeit und Unterdrückung ihren Höhepunkt erreicht haben, wird der Mahdi erscheinen, den Islam reformieren und die Einheit der islamischen Gemeinschaft herbeiführen – in Ibn Khalduns Worten: »Er wird die wahre Religion wiederherstellen und die Welt mit Gleichheit und Gerechtigkeit erfüllen, wie sie zuvor mit Tyrannei und Unterdrückung erfüllt war.«¹⁴

Wohl schon mit der ersten oberflächlichen Islamisierung hat die Tradition des Mahdismus in Westafrika Eingang gefunden¹⁵ – schien doch die endzeitliche Gestalt zu jener geschichtlichen Periode in der Person Ibn Tumarts, des nordafrikanischen Mahdi und Begründers des Almohaden-Reiches, wieder einmal Fleisch und Blut geworden zu sein. Seit jener Zeit blieb die Tradition des Mahdismus in Westafrika stets lebendig,¹⁶ und sie erfuhr einen neuen Aufschwung während des Sokoto-Kalifats, also zu Beginn des 19. Jahrhunderts – und dies, obwohl bereits der Begründer der Dynastie, Shehu Usman Dan Fodio, diesbezügliche an ihn herangetragene Erwartungen ebenso zurückgewiesen hatte wie auch seine Nachfolger. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts – und in direkter Verbindung mit dem sudanesischen Mahdi, Muhammad Ahmad sowie dessen Nachfolger, Abdullahi b. Muhammad und der sudanesischen *Mahdiyya* – kam es zu mehreren militanten Ausbrüchen des Mahdismus, der unter Hayatu b. Sa'id, einem Urenkel des Reichsbegründers, zur Desintegration des Sokoto-Kalifats nicht unerheblich beitrug und auch unter britischer Kolonialherrschaft virulent blieb.¹⁷

¹³ Zit. nach P.B. CLARKE, »Islamic Millenarism in West Africa: a »Revolutionary« Ideology?«, in: *Religious Studies* 16 (1980), S. 317–339, hier 322.

¹⁴ Ebd., 324.

¹⁵ Vgl. hierzu ebd., passim.

¹⁶ Aus der Vielzahl der Beiträge, die sich mit dieser Frage beschäftigen, sei hier nur verwiesen auf M. HISKETT, »An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan«, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXV (1962), 577–596.

¹⁷ Vgl. insbesondere S. BIOBAKU / M. AL-HAJJ, »The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region«, in: I.M. LEWIS (Hg.), *Islam in Tropical Africa*, Bloomington und London 1980, 226–239.

Es würde den Rahmen der gesetzten Aufgabe sprengen, hier weiter in Details zu gehen, deswegen nur ein paar Stichworte zur »Mahdi-Verbindung« der Maitatsine-Bewegung: 1980 war das »Jahr Eins« des 15. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung, das an vielen Orten der islamischen Welt durch gesteigerte Endzeit-Erwartungen gekennzeichnet war. In Westafrika verbanden sich solche Vorstellungen mit der Erwartung eines *mujaddid*, eines muslimischen Erneuerers, der alle hundert Jahre erstehen und den Islam von allen nicht-islamischen Glaubensvorstellungen und Praktiken reinigen werde – ein Gedanke, den der Gelehrte al-Maghili um 1500 unserer Zeitrechnung populär gemacht hatte. Außerdem gab es in Westafrika Prophezeiungen, die ein Erscheinen des Mahdi auf das Jahr 1400 islamischer Zeitrechnung datierten. Doch auch unabhängig von der Frage der genauen Datierung war der Respekt der Briten von der Wirkkraft dieser Prophezeiungen so ausgeprägt, daß sie beispielsweise Malam Sa'id ibn Hayatu, also den Sohn des eben genannten Hayatu b. Sa'id, in den zwanziger Jahren nach Kamerun deportierten und nach seiner Rückkehr nach Kano im Jahre 1945 bis zur Unabhängigkeit Nigerias im Jahre 1960 unter Hausarrest hielten. Die Niger-Tschad-Region – oder noch genauer: das alte Adamawa des Sokoto-Kalifats, das Gebiet um die Mandara-Berge sowie das Territorium von Kanem-Bornu südwestlich des Tschadsees – war dabei seit alters das traditionelle Zentrum des Mahdismus in Westafrika. Darüber hinaus gab es insbesondere in Nordkamerun eine Reihe mahdistischer Bewegungen, die – ohne mit der sudanesischen *Mahdiyya* in Verbindung zu stehen – eine Art »volksreligiösen« Mahdismus verbreiteten und auch in nachkolonialer Zeit aktiv blieben. Marua, der Herkunftsort Maitatsines, gilt als eine Hochburg dieser Form des Mahdismus, der auch heute noch in unverminderter Intensität über die Achse Marua – Mubi – Gombe als Einfallstor und Kommunikationskanal nach Nordnigeria und in den südlichen Niger ausstrahlt.

In diesem Zusammenhang ist allerdings zu betonen, daß die Bewegung um Muhammadu Marwa nicht unmittelbar dem *mainstream* des Mahdismus der Niger-Tschad-Region zugeordnet werden kann, wie er in Personen wie Hayatu b. Sai'd und dessen Sohn seine prominentesten Vertreter fand. Darüber hinaus gilt für das Phänomen Maitatsine in noch stärkerem Maße als für die etablierte Tradition des westafrikanischen Mahdismus, daß Mahdi-Vorstellungen nicht im Sinne einer Doktrin ihre religionsgeschichtliche Prägekraft entwickeln, sondern daß sie als Motiv bzw. als Motiv- und Themenkomplexe wirksam werden: Im Spannungsfeld von Prophezeiung und Erwartung entsteht jener Aktionsrahmen, innerhalb dessen Akteure wie Muhammadu Marwa weitgehend ungebunden auf ein Repertoire religiöser Vorstellungen und Konzeptionen zurückgreifen können, deren Herkunft nicht auf den Islam beschränkt ist. Maitatsines Erfolg verdankt sich zu einem großen Teil ja nicht nur der Herkunft seiner Klientel aus einer bestimmten sozialen Schicht der oberflächlich islamisierten *minority-tribes*, sondern auch der »Afrikanität« seiner Botschaft im Sinne einer radikal-kontextuellen Koran-Exegese und der Ausübung von Zauberpraktiken traditionell-afrikanischer Provenienz. Diese radikale Afrikanität, gepaart mit einer unterschwellig, aber aggressiven Polemik gegen kulturelle Werte des Hausa-Islams, mußte die Maitatsine-Bewegung jedoch in einen unüberwindlichen Gegensatz zur Mehrheit der nordnigerianischen Muslime bringen. Während anderen radikalen islamischen

Bewegungen die Reintegration in die islamische Gemeinschaft grundsätzlich offen blieb – eine Option, die durchaus auch wahrgenommen wurde, wie das Beispiel der Hamalliyya zeigt –,¹⁸ war der Bruch der Maitatsine-Bewegung mit dem *mainstream*-Islam total und unumkehrbar.

Terror der Geister: die religiöse Dimension ritueller Gewalt im liberianischen Bürgerkrieg¹⁹

Butuo, Ostliberia, am 24.12.1989. Von der Elfenbeinküste her überquerten unter der Führung eines gewissen Charles Taylor Kämpfer der bislang unbekannten *National Patriotic Front of Liberia* (NPFL) die Grenze und eroberten die kleine Grenzstadt im Nordosten Liberias. Dieses Datum markierte den Beginn eines Bürgerkriegs, der nach Meinung eines Beobachters, der über dreißig Jahre lang in Liberia gelebt hatte, alle anderen Kriege übertrifft »in seinem Ausmaß und Charakter, in seiner Intensität, in seiner Niedrigkeit, Roheit, Barbarei und in seinem Schrecken.«²⁰

Zunächst dachte Präsident Doe, der sich neun Jahre zuvor an die Macht geputscht hatte und seinem Regime nach Art eines Mobutu oder Eyadéma den Anschein einer Zivilregierung zu geben versuchte, es handle sich nur um einen kleinen Zwischenfall, den die Armee schnell in Griff bekommen würde. Doch das in die Region entsandte Militär trug zur Eskalation der Situation nicht unerheblich bei, da es mit brutalen Strafmaßnahmen gegen die einheimische Bevölkerung vorging, die der Kooperation mit Taylors Truppen beschuldigt wurde: Plünderung, Vergewaltigung und Mord seitens der regulären Truppen waren an der Tagesordnung. Charles Taylor wiederum wußte von der Situation zu profitieren, indem er alte ethnische Spannungen zwischen den Krahn und den vom Militär verfolgten Bewohnern der Region ausnutzte: er versorgte die dort ansässigen Gio und Mano mit Waffen, wohl wissend, daß diese nicht nur gegen die von den Krahn dominierte Armee, sondern gegen alle eingesetzt würden, die in irgendeiner Form das Doe-Regime zu stützen schienen. Die Rechnung ging auf: binnen eines halben Jahres kontrollierte die NPFL 90% des Landes. Doch die Situation wurde noch komplizierter: Im Juli 1990 spaltete sich unter Führung von Prince Johnson eine Gruppierung von der NPFL als

¹⁸ Vgl. hierzu P. ALEXANDRE, »A West African Islamic Movement: Hamallism«, in: R.I. ROTBERG / A. MAZRUI (Hg.), *Protest and Power in Black Africa*, New York 1970, 497–512.

¹⁹ Grundlegend für die folgenden Ausführungen ist S. ELLIS, »Liberia 1989–1994: a Study of Ethnic and Spiritual Violence«, in: *African Affairs* 4 (1995), 165–198. Eine Art »Quintessenz« dieses Artikels ist zuvor bereits in deutscher Übersetzung erschienen als: »Wer zähmt die Macht der Masken? Die anarchische Gewalt in Liberia und die Auflösung der spirituellen Ordnung«, in: *der überblick* 31/2 (1995), 11–15. Außerdem ist für diesen Abschnitt insbesondere zu verweisen auf: G. SCHRÖDER, *Eine verborgene Dimension der Wirklichkeit. Anmerkungen zur Geschichte und heutigen Bedeutung der Geheimbünde Poro und Sande in Liberia* (Liberia Working Group Paper No. 6), Bremen 1988 sowie die gesamte Reihe, in der dieser Band erschienen ist: R. KAPPEL / W. KORTE (Hg.), *Liberia Working Group Papers*, Bremen 1986ff.

²⁰ Zit. nach S. ELLIS, a.a.O., 165.

Independent NPFL ab, und einen Monat später intervenierte die »Wirtschaftsgemeinschaft Westafrikanischer Staaten« (ECOWAS), indem sie Truppen nach Monrovia entsandte, die den Frieden sichern sollten. Anfang September wurde Präsident Doe auf den Weg zu Verhandlungen von der INPFL gefangengenommen und von Prince Johnson eigenhändig gefoltert, verstümmelt und ermordet. Auch die Einsetzung einer »Übergangsregierung der Nationalen Einheit« im November 1990 konnte die Situation nicht dauerhaft stabilisieren, zumal bald eine weitere Fraktion in die bewaffneten Auseinandersetzungen eingriff: 1991 wurden die von der NPFL kontrollierten Gebiete von Truppen des *United Liberation Movement for Democracy* (ULIMO) attackiert, einem aus mehreren Fraktionen bestehenden Bündnis, das kurz darauf allerdings wieder entlang ethnischer Trennungslinien zerbrach, was zur weiteren Eskalation des Bürgerkriegs beitrug. Unter Vermittlung einer Beobachtermission der Vereinten Nationen kam dann im Juli 1993 ein Waffenstillstand zustande, der aber zunächst nicht lange hielt und zwei Jahre später durch ein neues Abkommen ersetzt wurde, das dann eine gewisse Stabilität schuf.

Die Wurzeln der liberianischen Tragödie reichen weit in die neuere politische Geschichte des westafrikanischen Landes zurück:²¹ Liberia war 1847 von Siedlern aus Amerika, ehemaligen Sklaven, als unabhängiger Staat ausgerufen worden. Die amerikanisch-liberianische Elite baute in den folgenden 120 Jahren ein auf Klientelismus und Patronage gegründetes Herrschaftssystem auf, das einheimische Liberianer von der Teilhabe an der politischen Macht weitgehend ausschloß. Als Präsident Tolbert in den 70er Jahren dieses System zu reformieren versuchte, war es bereits zu spät: Am 12. April 1980 putschte sich eine Gruppe von Offizieren der unteren Ränge unter Führung des Hauptfeldwebels Samuel Doe an die Macht. Nun begann eine Phase, die einmal beschrieben worden ist als »Jahre der Vergewaltigung und der Plünderung durch bewaffnete Marodierer, deren einzige Ideologie darin besteht, nach Geld zu suchen, und deren einziger Ehrgeiz es ist, an der Macht zu bleiben, um Reichtum anzuhäufen und zu verteidigen.«²² Um den Machterhalt zu sichern, stützte sich Doe vornehmlich auf seine ethnische Gruppe, die Krahn, und hofierte anderen, wie z.B. den Mandingos. Doch auch seine politischen Gegenspieler waren darauf bedacht, sich ihrer ethnischen Basis zu versichern. Von daher scheint eine Interpretation einzuleuchten, die davon ausgeht, daß die Eskalation des liberianischen Bürgerkriegs ihre tiefere Ursache in unüberwindlichen ethnischen Spannungen hatte und die unbeschreibliche Brutalisierung des Konflikts erst durch die unkontrollierte Freisetzung archaischer Gewalten der Ethnizität möglich geworden war.

An dieser Interpretation mag vieles richtig sein – allerdings müßte zunächst einmal die kausale Relation von politischer Führerschaft und Ethnizität in die richtige Zuordnung gebracht werden: Die blutigen Gräben zwischen den ethnischen Gruppen waren nicht etwa

²¹ Zum folgenden vgl. u.a. A. SAWYER, *The Emergence of Autocracy in Liberia: Tragedy and Challenge*, San Francisco 1992.

²² Zit. nach DERS., *Effective Immediacy: Dictatorship in Liberia 1980–1986: a Personal Perspective* (Liberia Working Group Paper No. 5), Bremen 1987, 5.

das Produkt irgendwelcher inter-ethnischen Konflikte, sondern hatten ihre Ursache in der politischen Rivalität machtbesessener Politiker, die mit allen Mitteln darum bemüht waren, eine zumindest nach außen homogene Gefolgschaft auf sich zu verpflichten.

Im Grunde genommen war die Ethnizität des Konflikts nämlich konstruiert; sie resultierte aus der Unfähigkeit der Politiker, ein funktionierendes politisches System aufzubauen, das jenseits eines tribal gefärbten Klientelismus die Integration der liberianischen Gesellschaft ermöglicht hätte. Bereits 1980 hatte Samuel Doe zur Legitimation seines Putsches in indirekter Weise die ethnische Karte gespielt: der Coup sei ein Befreiungsschlag gegen die amerikanisch-liberianische Oligarchie gewesen und diene der Emanzipation der unterdrückten Einheimischen – so die Propaganda. Dies hatte ihm zumindest einige Monate lang eine recht breite Unterstützung gesichert, da sich alle Gruppen in ihrer Gegnerschaft zu dieser Oligarchie einig wußten. Doch es gelang Doe nicht, nach der Zerstörung der Maschinerie des alten Systems einen politischen Apparat zu installieren, der Partizipationsmöglichkeiten an der politischen Macht unabhängig von ethnischen Affiliationen eröffnet hätte. Statt dessen konzentrierte er seine strategischen Fähigkeiten darauf, neue Allianzen aufzubauen: So benutzte er die Machtbefugnisse und Einflußmöglichkeiten seines Präsidentenamtes dazu, sich eine ethnische *constituency* zu schaffen, deren Kern von seiner eigenen ethnischen Gruppe, den Krahn, gebildet wurde, und später gelang es ihm, auch noch andere zu affiliieren, insbesondere die Mandingos. Indem sich die Krahn auf dieses Spiel einließen, hatten sie ihr Schicksal auf Gedeih und Verderben an das Samuel Does gekettet – oder anders formuliert: Doe hatte die Krahn gewissermaßen als Geiseln genommen, um sich gegen mögliche Umsturzversuche zu versichern.

Eine letzte Beobachtung ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Wie die Opfer von Überfällen verschiedener Milizen berichteten, sprachen die Mitglieder der Soldatenbanden unterschiedliche liberianische Sprachen. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß die jeweiligen Kriegsherren für ihre Milizen ethnische Etikettierungen als ideologische Repräsentationen benutzen, um sich ihre *constituencies* gewissermaßen erst zu kreieren. Im Laufe der Zeit erhielten diese Kategorien nach und nach ihre Plausibilität, da die ethnischen Gruppen auch von außen mit den *warlords* identifiziert wurden – und schließlich keine andere Wahl mehr hatten, als sich mit ihnen zu identifizieren.

Die Ethnizität des Konflikts war also konstruiert. Ausgehend von der politischen Spitze wurde sie zur Basis hin propagiert und schließlich auch mit großem Erfolg produziert. Was sich in Liberia abspielte, ist also nicht primär als »ethnischer Konflikt« zu verstehen. In dieselbe Richtung deutet auch die Beobachtung, daß es den Milizen und ihren Kriegsherren weniger darum ging, über bestimmte Territorien militärische Kontrolle auszuüben, als vielmehr darum, zu plündern und zu rauben. Nur selten griffen sich die Milizen gegenseitig an; ihr Ziel war es, möglichst viele Reichtümer zu akkumulieren.

Doch unabhängig von der Frage nach dem ethnischen Faktor wies der liberianische Bürgerkrieg einige Besonderheiten auf, die ihn von anderen innergesellschaftlichen Konflikten unterschieden: Da war einmal die unbeschreibliche Brutalität, die deutliche Spuren ritueller Gewalt zeigte; und da gab es andere skurrile Phänomene, die der

Interpretation harren: Kämpfer in Frauenkleidern, die bizarre Kopfbedeckungen oder Perücken trugen und sich menschliche Knochen als Schmuck um den Hals hingen; ein Milizionär, der einen riesigen Stoff-Teddybär als Trophäe im Arm hielt; Soldaten, die ihre Feinde mit Spielzeug und Süßigkeiten aus dem Busch zu locken versuchten ... Der Versuch, diese Phänomene damit zu erklären, daß es so viele Kindersoldaten gab, greift m.E. zu kurz, bleibt an der Oberfläche.

Der Brite Stephen Ellis, früher Redakteur des Informationsdienstes »Africa Confidential« und Mitarbeiter des Afrika-Studienzentrums in Leiden, hat auf eine Dimension des liberianischen Bürgerkriegs hingewiesen, die bei den gängigen Interpretationen bislang weitgehend unberücksichtigt geblieben war, nämlich den Zusammenhang zwischen der anarchischen Gewalt und der Auflösung der spirituellen Ordnung im liberianischen Bürgerkrieg.

Ellis geht von der Beobachtung aus, daß die meisten Liberianer die gewaltsamen Ereignisse seit 1989 nicht nur in politisch-säkularen, sondern in religiösen und spirituellen Kategorien begreifen. In der Tat enthielten viele während des Konflikts begangene Grausamkeiten Anspielungen auf die Symbolik traditioneller Rituale und Kulte; sie verwiesen damit auf eine verborgene Dimension der Wirklichkeit, die in schockierendsten Formen unbändiger Gewalt ihren Ausdruck fand. Dazu gehörten Fälle von Kannibalismus und rituellem Mord, das Trinken von menschlichem Blut oder das öffentliche Zur-Schau-Stellen von Grausamkeiten aller Art. Typisches Beispiel für letzteres wäre, daß Prince Johnson die Folterung, Verstümmelung und Ermordung Does auf Video aufnehmen ließ, das er dann stolz seinen Besuchern vorführte, um sie mit seiner Macht zu beeindrucken und seine Reputation als Krieger zu stärken. Kopien dieses Videos waren in ganz Afrika erhältlich, Ausschnitte wurden sogar in britischen Nachrichtensendungen ausgestrahlt.

Die Beobachtung, daß im liberianischen Bürgerkrieg die Gewalt eine kultische Dimension aufwies, besagt nun nicht, daß die Milizen aus rituellen Gründen kämpften oder den Kampf als eine Form des Kultes betrachteten. Ihr primäres Motiv war es, wie schon erwähnt, in den Besitz von Reichtum zu gelangen, um dadurch Macht zu akkumulieren. Dabei dienten die rituellen Elemente als Mittel der Einschüchterung, da sie einem Reservoir kultischer Symbole entnommen waren, die weithin verstanden wurden. Außerdem konnte jemand, der genügend Reichtum und Macht angesammelt und eine große Gefolgschaft hinter sich gebracht hatte, seinen eigenen Kult gründen – wie beispielsweise Old Man Krai, der Stammvater der Krahn, von dem ihr Name abgeleitet sein soll.²³

Dieser kultischen Dimension des Konflikts kommen wir näher, wenn wir uns traditionelle Konzeptionen von Macht und Machtkontrolle ansehen: Macht ist ambivalent – sie kann also zu guten wie zu bösen Zwecken gebraucht werden. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang auch, wer die Macht unter Kontrolle hält und damit verhindert, daß sie in ungezügelter Weise Schaden anrichtet. Wie Stephen Ellis beobachtete, haben sich in Liberia bis zur Gegenwart traditionelle Herrschaftsformen erhalten, die auf gesellschaftli-

²³ G. SCHRÖDER / D. SEIBEL, *Ethnographic Survey of Southeastern Liberia: the Liberian Kran and the Sapo* (Liberian Studies Monograph Series No. 3), Delaware 1974, 82–88, hier 34 u.ö.

chen Institutionen basieren, nämlich den Geheimgesellschaften der Poro (für Männer) und Sande (für Frauen).²⁴ Von »Geheimgesellschaften« zu sprechen, ist nun allerdings ein wenig irreführend, da mehr oder weniger jeder Erwachsene Mitglied des Poro ist; aufgrund seiner Monopolstellung und der wichtigen Position der rituellen Experten ist ihre Rolle für die Gemeinschaft einmal mit der der Kirche im mittelalterlichen Europa verglichen worden. Verwandte Kulte finden sich auch in anderen westafrikanischen Ländern; der Poro selbst ist vornehmlich unter der Mande-sprechenden Bevölkerung Liberias und Sierra Leones verbreitet.

Im Poro-Kult geht es letztlich um den rituellen Umgang mit Macht und Gewalt. Da ein System gesellschaftlich legitimerter Kontrolle von Macht und Gewalt für jegliche politische Ordnung konstitutiv ist, kommt dem Poro auch eine zentrale politische Funktion zu. Diese Funktion hat er seit alters her ausgeübt, wie sich schon aus den frühen ethnographischen Quellen schließen läßt, die bis in die Anfänge des 16. Jahrhundert zurückreichen. Daß der Einfluß des Poro auch eine ganz destruktive Dynamik freisetzen kann, wurde bereits im Jahr 1898 deutlich, als im Gebiet des heutigen Sierra Leone die Poro-Gesellschaften die Logistik für den sogenannten Mande-Aufstand gestellt hatten.²⁵ Gut 30 Jahre später kam es in den nördlichen und südwestlichen Provinzen des damaligen Protektorats erneut zu Unruhen, bei denen wiederum der Poro-Kult eine Rolle gespielt hat. In beiden Fällen hatten die Geheimgesellschaften für die absolute Geheimhaltung des Vorhabens gesorgt und waren für Planung und Durchführung der überraschenden Attacken verantwortlich. Über den unmittelbaren Aufstand hinaus kam es jedoch in diesen beiden oder anderen uns bekannten Fällen nicht zu einer nachhaltigen Koordination der militärischen Operationen. Es gab auch keine weiteren Versuche, auf den Anfangserfolgen aufzubauen oder das Erlangte zu konsolidieren – und insofern glichen die Methoden der Revolte denen der traditionellen Kriegsführung. Schließlich degenerierten die Aufstände schon nach kurzer Zeit zu bloßen Plünderungen und willkürlichen Raubüberfällen.

Die spirituelle Basis des Poro ergibt sich vornehmlich aus seiner Verbindung mit den Geistern, die sich in Masken personalisieren und in dieser Gestalt die ambivalenten Mächte unkontrollierter Gewalt repräsentieren. Ein rituelles Herzstück des Poro ist die Initiation, die – wie viele Übergangsriten – im Kern ein Todesritual darstellt: Die Initianden werden mit schockierenden Erlebnissen konfrontiert, dann von den Geistern symbolisch verschlungen und später wiedergeboren. Zugleich nehmen sie an rituellen Handlungen teil, die das Opfern und Verzehren von menschlichem Fleisch und Blut symbolisieren. Am Ende der Initiation ist die unbändige Macht, wie sie in den Geistern repräsentiert wird,

²⁴ Vgl. hierzu insbesondere K. LITTLE, »The Political Function of the Poro«, in: *Africa* Vol. 35, No. 4, 349–365 (Teil I) und *Africa* Vol. 36, No. 1, 62–72 sowie die genannten Arbeiten von S. ELLIS und G. SCHRÖDER a.a.O.; dort auch weitere Literaturhinweise. Für die folgenden Überlegungen grundlegend ist weiterhin B.L. BELLMAN, *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick 1984. Mit dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Politik und Ritual beschäftigt sich am Beispiel des benachbarten Sierra Leone auch R. SHAW, »The Politician and the Diviner: Divination and the Consumption of Power in Sierra Leone«, in: *Journal of Religion in Africa* XXVI/1, 30–55.

²⁵ Hierzu und zum folgenden s. K. LITTLE, a.a.O., 350ff.

gezähmt, und die Neophyten, nun Teilhaber dieser Macht, sind der sozialen Kontrolle unterworfen: Unter Beisein der Geister werden die Initiierten auf die Poro-Gesellschaft verpflichtet. Als Zeichen ihrer Inkorporation erhalten sie einen neuen Namen, und ihre Körper tragen Markierungen von den Zähnen der Geister.

Hatte die hierarchische Institution des Poro mit seinen rituellen Experten als Agenten sozialer Kontrolle die furchterregenden und moralisch ambivalenten Mächte gezähmt und in Schranken gehalten, so mußte die Desintegration dieses traditionellen Systems der Geheimgesellschaften unweigerlich ins Chaos führen. Anzeichen dafür, daß der Poro seine weitgehende Monopolstellung als Institution der Mediation und Kontrolle von Macht verloren hatte, gab es bereits lange vor dem Bürgerkrieg: ein Sturm auf evangelikal-charismatische Kirchen und Gruppierungen setzte ein, diverse Sondergruppen und neue Kulte breiteten sich aus, selbst der Islam konnte unerwarteten Zuwachs verzeichnen.²⁶ Auch die Politiker beteiligten sich an dieser hektischen Suche nach neuen Quellen der Macht, die ihnen Reichtum und politische Herrschaft sichern sollten. Schon damals sollen führende Politiker aktiv an diversen Kulturen ritueller Gewalt beteiligt gewesen sein, und nach der Auskunft eines intimen Kenners Liberias kultivierte das Militär, was er einen »magischen Supra-Naturalismus« nannte;²⁷ demzufolge waren die Soldaten davon überzeugt, daß die Technologie des modernen Kriegsgeräts sie mit spiritueller Macht ausstatte.

Aufgrund dieser Entwicklung kam es zu einer zunehmenden Fragmentarisierung der verschiedenen Systeme ritueller Mediation von Macht – und zu einer Erosion des Einflusses der Poro-Gesellschaften. Obgleich die Anzahl der Akteure auf diesem Gebiet ständig anstieg, entstand bald eine Situation, in der niemand mehr die Geister zähmen konnte; die chaotischen unbändigen Mächte waren jeglicher institutionellen Kontrolle entflohen.

Unter den Bedingungen des Bürgerkrieges war die Situation endgültig eskaliert: Nun traten die Geister nicht mehr in Gestalt der maskentragenden Ältesten auf – nun waren es blutjunge Soldaten, Jugendliche und Kinder, in denen die Geister sich manifestierten und unbändige Kräfte anarchischer Gewalt freisetzten. Für dieses Phänomen gibt es auch einen Präzedenzfall aus der Region des heutigen Sierra Leone: Im kolonialen Kontext war durch die Desintegration der traditionellen Gesellschaften die Autorität der politischen Führer und rituellen Experten so nachhaltig untergraben worden, daß sie den Poro nicht länger kontrollieren konnten. Im Report der Chalmers Commission, die den bereits erwähnten Mande-Aufstand des Jahres 1898 untersucht hatte, wurde festgestellt: »Die Macht der Häuptlinge ist vollkommen dahin. Wenn die Kriegsjungen (>war boys<) einmal unterwegs sind, kann sie niemand mehr aufhalten. Es gibt keine Häuptlinge mehr, die die Macht hätten, sie zu stoppen.«²⁸ Und damals galt wie heute: Solange die Geister nicht gebändigt und die Mächte ungezügelter Gewalt nicht unter Kontrolle sind, solange also das spirituelle Chaos anhält – solange wird auch das politische Chaos nicht zu Ende sein.

²⁶ Vgl. hierzu auch P. GIFFORD, *Christianity in Doe's Liberia*, Cambridge 1993.

²⁷ A. SAWYER, a.a.O., 83.

²⁸ Zit. nach K. LITTLE, a.a.O., 69.

Die Ambivalenz des Religiösen: Zwischen Gewalteskalation und Konfliktmediation

Was die Maitatsine-Bewegung anbelangt, so beruht ihr Erfolg – religionsgeschichtlich betrachtet – auf zwei komplementären Vorgängen: einerseits gelang es Muhammadu Marwa, die dynamischen Kräfte des mahdistischen Motivkomplexes zu entfesseln und neu an seine Person zu binden, andererseits vermochte er die Mächte und Gewalten, wie sie im Kontext der Afrikanischen Traditionellen Religionen der Region bekannt waren, in seine Verfügungsgewalt zu bringen und gezielt einzusetzen. Dies verhalf der Maitatsine-Bewegung nicht nur zu einer spirituellen, sondern auch realen politischen Machtstellung, die in der Ohn-Macht der Politiker, der Sicherheitskräfte und der Gesellschaft insgesamt ihre spiegelbildliche Entsprechung fand. Da Staat und Gesellschaft offensichtlich ohnmächtig waren – und das heißt auch: den unsichtbaren Mächten und Gewalten in unkontrollierter Weise ihren unbändigen Lauf ließen –, konnte eine Bewegung wie die des Muhammadu Marwa sich diese Mächte und Gewalten dienstbar machen. Dabei hatte die geistige Kontrolle über die unsichtbaren Kräfte durchaus reale politische Konsequenzen: Die mahdistische Prophezeiung manifestierte sich im religiösen Auftrag zur Errichtung eines autonomen politischen Herrschaftsgebildes. Als die Verwirklichung dieses Auftrags gefährdet war, kam es zum Konflikt – zur Katastrophe des Jahres 1980.

In Blick auf die Frage nach der religiösen Dimension der gewalttätigen Ausschreitungen während des liberianischen Bürgerkriegs ist zunächst festzustellen, daß über Jahrhunderte hinweg Geheimbünde wie der Poro als Institutionen der rituellen Mediation zwischen den spirituellen Mächten und der Gesellschaft fungiert haben. Darüber hinaus waren die jeweilige politische Führung und der Poro seit jeher komplementäre Institutionen, wie sich bereits aus dem ältesten ethnographischen Quellenmaterial erschließen läßt. Bis in die jüngste Gegenwart hinein bildeten die Geheimgesellschaften gewissermaßen den Unterbau der politischen Herrschaft: Durch ihre rituelle Vermittlung von Macht begründeten sie als Garant gesellschaftlich legitimer Gewaltkontrolle die Stabilität der politischen Ordnung. Die Erosion des Poro und seine endgültige Desintegration während der letzten Jahrzehnte hatte beinahe zwangsläufig die Eskalation ungezügelter Gewalt zur Folge. Vor diesem Hintergrund führte die Katastrophe des liberianischen Bürgerkriegs nicht nur zum Kollaps der staatlichen Ordnung, sondern zum Zusammenbruch des gesamten politischen, moralischen und religiösen Wertesystems. Da die Institutionen des Staates und der Zivilgesellschaft versagten, wurde das Land von spiritueller Gesetzlosigkeit, politischem und sozialem Chaos beherrscht; die Macht der Geister war der rituellen Kontrolle entzogen und manifestierte sich in anarchischer Gewalt.

Obwohl bei den hier vorgestellten Fallbeispielen vornehmlich die destruktive Dynamik religiöser Faktoren im Vordergrund stand, eröffnen sich doch auch einige Perspektiven auf mögliche Alternativen jenseits der Gewalt – jenseits der hier kurz skizzierten Entwicklungen, wie sie sich bislang historisch durchgesetzt haben:

Mahdistische Traditionen müssen nicht zwangsläufig in gewalttätigen Formen zum Ausdruck kommen. Es gibt eine ganze Reihe friedlicher mahdistischer Bewegungen in Westafrika, die nur deshalb relativ wenig Beachtung finden, weil sie sich nicht durch spektakuläre Gewaltaktionen in die Schlagzeilen drängen. Ein Beispiel hierfür wäre die auf christlich-islamische Integration zielende pazifistische Bewegung der in den 40er Jahren gegründeten südnigerianischen Mahdiyyat.²⁹ Auf den Motivkomplex des Mahdismus nimmt unter anderem auch die nach al-Hajj Abdul Salami Bamidele benannte, im antikolonialen Kontext entstandene Bamidele-Bewegung, die sich mit radikaler, aber gewaltfreier Propaganda gegen jeglichen westlichen Einfluß wendet. Diese Bewegungen beziehen sich letztlich auf eine Motivtradition, die in Erinnerung ruft, daß alle bestehenden Herrschaftsformen nur vorläufig und relativ sind. Insofern ist auch der quietistische Mahdismus nicht nur ein religiöses Phänomen, sondern birgt in sich ein durchaus ernstzunehmendes politisches Potential.

Was den liberianischen Bürgerkrieg anbelangt, so gibt es einige Indizien dafür, daß sich die Poro-Gesellschaften als politische Kraft reaktivieren konnten. Wenngleich sie sich zunächst einmal den Bedingungen des Bürgerkriegs unterworfen zu haben scheinen, indem sie auch ihre eigenen Milizen mobilisierten, wiesen diese Milizen doch eine Besonderheit auf: Sie handelten nicht als Agenten der nationalen politischen Klasse auf der Suche nach politischer Herrschaft, sondern waren vornehmlich von Dorfältesten organisiert und damit letztlich tief in den Strukturen der ländlichen Gesellschaft verankert: Ihre Wurzeln hatten sie im Poro, also einem traditionellen System sozio-politischer Kontrolle über die unsichtbaren Mächte; ihr taktisches Bestreben war es, die fremden Milizen aus der Region zu vertreiben und damit ein Minimum an Stabilität zu garantieren; und ihr strategisches Ziel bestand darin, jene Ordnung wieder herzustellen, die letztlich auf einer geregelten Kommunikation mit den Geistern basiert und der ausbalancierten Mediation spiritueller und politischer Macht dient. Das Bemühen, der anarchischen Gewalt des Bürgerkriegs mit der Wiederherstellung der spirituellen Ordnung zu begegnen, stellt also keinen religiösen Eskapismus dar, sondern ist in unmittelbarer Weise eminent politisch.

Auch außerhalb der hier berührten Kontexte finden sich Beispiele für unterschiedliche Versuche, dem spirituell-politischen Chaos, das im »Terror der Geister« Ausdruck findet, in friedlicher Weise zu begegnen – sowohl auf ganz praktischer Ebene wie auch auf dem Gebiet der theologischen Reflexion. Das Spektrum reicht hier von Besessenheitskulten wie etwa dem nach wie vor insbesondere im Hausa-Land weithin praktizierten *bori*-Kult bis hin zu theologischen Entwürfen im christlichen Kontext, wo über den Umgang mit Geistern und Dämonen als »Agenten des Teufels« reflektiert wird. Hier sind in jüngster Zeit Veröffentlichungen aus pfingstlerischen und charismatischen Traditionen des afrikanischen Christentums bedeutsam geworden. Eine Broschüre wie die von Emmanuel Eni, »*Delivered From the Powers of Darkness*«,³⁰ wurde millionenfach verkauft und erregt bis weit in die

²⁹ Hierzu und zum folgenden s. P.B. CLARKE, a.a.O., 332ff.

³⁰ Ibadan ³1991 (1987). Ebenso großer Beliebtheit erfreut sich insbesondere C. CHINEMERI, *Delivered From Eukay City (a City Under the Ocean)*, Lagos o.J. (1994).

etablierten Kirchen hinein großes Aufsehen. Der Erfolg dieser und ähnlicher Publikationen gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die Zukunft der afrikanischen Christenheit durch pentekostale und charismatische Theologien geprägt sein wird; so meint etwa auch der renommierte nigerianische Kirchenhistoriker Ogbu Kalu, Veröffentlichungen wie die genannten »repräsentieren einen Strang in der pfingstlerischen Theologie, der den Weg vorgibt, den die Inkulturationstheologie künftig beschreiten wird. Sie legt den Finger auf ein Element, das in der missionarischen Botschaft gefehlt hatte, dem Evangelium seine Stärke nahm und den Zusammenbruch in der Begegnung mit den Geistern an den Toren herbeiführte.«³¹

Mit dem Hinweis auf diese »Tore« bezieht sich Ogbu Kalu darauf, daß in vielen biblischen Passagen »Heilung so dargestellt ist, daß Gott und Christus die Tore aus Metall, Eisen, Tod und Hölle zerbrechen ... Tore sind wichtig und sind deshalb von spirituellen Mächten gesichert. Im Leben kontrollieren diese spirituellen Mächte die ›Tore‹ von Personen, Familien, Dörfern, Städten und Ländern. Es gibt einen verborgenen Krieg, in dem jene (teuflischen) Mächte gegen jegliche befreiende Kraft um die Vorherrschaft kämpfen.«³² »Inkulturationstheologie«, so Ogbu Kalu weiter, »hat eine bedeutsame Rolle darin, die Natur, die Funktionen und die Tarnungen der Geister am Tor zu verstehen und die Verheißungen Gottes gegen sie zur Geltung zu bringen. Inkulturationstheologie sollte nicht kulturelle Formen romantisieren oder sich darin verbeißen, oberflächliche Parallelismen zu konstruieren. Der Mangel an Tiefe und Authentizität im Verständnis der Geister an den Toren Afrikas und der Afrikaner hat dazu beigetragen, daß das Evangelium erst noch zu den Afrikanern sprechen muß.«³³

Im pentekostal orientierten Schrifttum spielen die »Wehen der Endzeit« eine bedeutsame Rolle; in Emmanuel Enis Broschüre etwa hat der Kampf gegen die Mächte des Satans durchaus eine eschatologische Perspektive: »Satan ist sich sehr wohl des Zweiten Kommens Jesu Christi bewußt, und er zwingt andauernd seine Agenten dazu, sich bei ihren Operationen zu beeilen und leidenschaftlich zu sein. Stets sagt er: ›wir haben keine Zeit mehr‹.«³⁴

Alle diese hier in aller Kürze skizzierten Beispiele zeigen, daß spirituelles wie politisches Chaos nicht unbedingt und nicht notwendigerweise gewaltsame Konfliktszenarien provozieren muß – und dies gilt sowohl für den traditionell-afrikanischen als auch für den islamischen und den christlichen Kontext. Aber was macht sie dann gewaltsam? An welcher Stelle kippen Konfliktszenarien in Gewalt um? Wo wird die *potestas*, die »power« als legitimes Durchsetzungsvermögen in – auch religiösen – Macht- und Herrschaftsbeziehungen zur *violencia* (»violence«) im Sinne roher, gegen Sitte, Recht und Moral verstoßender Gewaltanwendung gegen Menschen und Sachen? Denn weder politisches Chaos noch spirituelle Anarchie lassen per se eine gewaltsame Konfrontation

³¹ Zit. nach: O. KALU, »Unconquered Spiritual Gates: Inculturation Theology in Africa Revisited«, in: *Journal of Religion and Theology* Vol. 1, No. 2 (1993), 28–40, hier 36.

³² Ebd., 28.

³³ Ebd., 38.

³⁴ E. ENI, a.a.O., 59.

als zwingend erscheinen – und soeben wurden ja einige Beispiele des friedlichen Umgangs mit diesen Herausforderungen angesprochen, die übrigens bislang zumindest in der akademischen Debatte kaum Beachtung gefunden haben. Eines unserer großen Forschungsdefizite beispielsweise im Bereich mahdistischer Bewegungen besteht darin, daß wir viel zu wenig über ihre nicht-militanten Erscheinungsformen wissen, so daß die bereits vor Jahrzehnten geäußerte Beobachtung bedauerlicherweise nach wie vor gilt: »Wie es so kommt, betrifft das einzige ernstzunehmende Defizit unserer Kenntnis millenaristischer Bewegungen jene Typen, die nicht sehr klar umrissene Lehren und auch keine extremistischen Führer hervorgebracht haben, d.h. Bewegungen, deren Mitglieder sich damit zufrieden geben, die Erfüllung ihrer Hoffnungen in Ruhe zu erwarten«.³⁵

Neben den unbestreitbaren, ja zum Teil offensichtlichen politischen und sozio-ökonomischen Faktoren, die im afrikanischen Kontext allerdings von den religiösen überhaupt nicht zu trennen sind, lassen sich zumindest im Blick auf den Maitatsine-Aufstand vor allem folgende Gründe für den qualitativen Umschwung von *potestas* in *violentia* vermuten: Es hat hier so etwas wie eine realisierte, eine präsentische Eschatologie letztendlich den Ausschlag für die gewaltsame Inszenierung der Katastrophe gegeben. Diese verwirklichte Eschatologie wurde allerdings pikanterweise von außen angestoßen, durch ganz »weltliche« Ereignisse, nämlich durch das Verhalten der Sicherheitskräfte: Indem die Staatsgewalt für eine militärische Lösung des Problems optierte, bestätigte sie in fataler Weise die eschatologischen Ansprüche des Muhammadu Marwa und ermöglichte dadurch erst die »inszenierte Apokalypse« der Ereignisse in Kano vom Dezember 1980.

Es gibt eine interessante Parallele aus einem völlig anderen kulturellen Kontext: die Erstürmung des Zentrums der sogenannten »Davidianer« unter Führung von David Koresh, bei dem im Frühjahr 1993 in der Nähe von Waco im Bundesstaat Texas über 80 Menschen ums Leben kamen. Die Ergebnisse einer religionswissenschaftlichen Analyse jener tragischen Ereignisse lassen sich fast wörtlich auf den Ausgang des Maitatsine-Aufstandes übertragen: »Die Stabilität apokalyptischer Gemeinschaften hängt offenbar eng mit der Falsifizierbarkeit ihrer eschatologischen Erwartungen zusammen. So betrachtet war die Gruppe um David Koresh potentiell instabil, Koresh hätte auf lange Sicht wahrscheinlich Schwierigkeiten gehabt, seine charismatische Herrschaft qua Bewährung zu stabilisieren. Das Gegenteil ist eingetreten. Die Polizei hat durch ihr Vorgehen eine Erfahrungswelt konstruiert, die von den Belagerten nur als apokalyptisches Szenario interpretiert werden konnte.«³⁶

Wie an zwei Fallbeispielen – den Maitatsine-Unruhen und dem liberianischen Bürgerkrieg – gezeigt wurde, haben sich die Kraft der Prophezeiung und die Macht der Geister als äußerst geschichtsmächtige Faktoren erwiesen, die in einem bestimmten historischen Kontext ihre – in diesem Falle: destruktive – Dynamik entwickeln konnten und nicht unerheblich zur Eskalation innergesellschaftlicher Konflikte beitrugen. Damit ist

³⁵ Zit. nach S.L. THRUPP, »Millennial Dreams in Action: a Report on the Conference Discussion«, in: DIES. (Hg.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague 1962, 14.

³⁶ T. HASE, »Waco – die inszenierte Apokalypse«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3. Jg. (1995), 29–48.

nun nicht ein Primat der religiösen Aspekte über andere Faktoren vornehmlich sozio-ökonomischer Art behauptet. Doch der lange Schatten der Religionsgeschichte fällt bisweilen auch auf Phänomene, die wir meinen, aus ökonomischen oder sozialgeschichtlichen Ursachen alleine hinreichend erklären zu können; und andererseits fördert eine genauere Analyse scheinbar handfester »religiöser« Ursachen bisweilen tieferliegende religionsgeschichtliche Traditionsstränge zu Tage, die zum Verständnis mancher Phänomene mehr beitragen als die vermeintlich offensichtlichen »religiösen« Themen und Motive.

Noch ein letzter Gedanke: im Blick auf die Frage nach den Ursachen innergesellschaftlicher gewaltsamer Konflikte eignet der religionsgeschichtlichen Expertise ein enormer Praxisbezug, der m.E. bislang noch kaum hinreichend wahrgenommen oder gewürdigt worden ist. Der religionswissenschaftliche Blick vermag durchaus erhellende Einsichten in die politische Relevanz religiöser Symbolik zu vermitteln und umgekehrt auch möglicherweise vorhandene religiöse Dimensionen politischer Diskurse freizulegen. Durch diese Erkenntnisse wird weder die Kraft der Prophezeiung aufgehoben, noch die Macht der Geister gebannt; doch Konfliktprävention und Konflikttransformation haben oft erst dann realistische Aussichten auf Erfolg, wenn es gelingt, die spirituelle Dimension der politischen Realität zu verstehen und die religiöse Symbolsprache zu entschlüsseln, die nicht wenigen gewalttätigen Konflikten zugrunde liegt – eine neue, aber lohnende Herausforderung für die Religionsforschung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.

Summary

The article deals with the religious dimension of violent conflicts, taking as examples the so-called Maitatsine riots in Northern Nigeria and phenomena of ritual violence in the context of the Liberian civil war.

For understanding Maitatsine, the social and cultural background of Muhammadu Marwa as well as the tradition of Mahdism in the context of West African history of religion has to be seriously considered. It is suggested that Mahdism *as a motive*, combined with a radical African contextualization of Qur'an interpretation and traditional African practices is constitutive of the Maitatsine phenomenon.

As to the Liberian civil war, it is suggested that the ethnic dimension of the conflict is closely linked to political issues with a prominent religious dimension: traditionally, the institution of *poro* was not only important for the ritual control of political power, but it also had to deal with the spirits who became personalized in masks, representing the ambivalent dynamics of anarchic power. Whereas within the institution of *poro*, anarchic power was under control, the disintegration of this traditional system of mediation and control during the civil war caused a situation of chaos.

While these two examples display the destructive dynamics of the religious dimension, there are other perspectives beyond a violent escalation of conflicts. Mahdism, for example, has brought forth peaceful traditions with a positive and creative political impact,

and *poro* still holds some potentials for mediation and control of spiritual and political power. This again gives evidence of the practical relevance of Religious Studies as an academic discipline: very often, conflict resolution can only yield fruits if we understand the spiritual dimension of the political discourse and decipher the religious symbols underlying many violent conflicts.