

---

# Lange Wanderschaft und Jenseitsreisen

Globalgeschichtliche Varianten der »Afrikanischen Reformation«

von Andreas Heuser

»Kommt her, Menschen aller Länder! Eine lange Reise in die Ferne  
tötet nicht die, die Gott anbeten. Während wir umherziehen, schützt Er uns.«  
(Isaiah Shembe)<sup>1</sup>

Im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts veränderte sich die religiöse Topographie im subsaharischen Afrika in dramatischer Weise. Im Zuge der Globalisierung des Christentums, das sich zudem und wohl unumkehrbar in den globalen Süden verlagerte, wandelte sich auch das Christentum in Afrika von einer Diasporareligion hin zu einer afrikanischen Volksreligion.<sup>2</sup> Das Wachstum der christlichen Bevölkerung in den Ländern südlich der Sahara im zwanzigsten Jahrhundert ist nicht anders als exponentiell zu verstehen. Religionsstatistisch betrug, bei aller Unwägbarkeit, der christliche Anteil der Bevölkerung bis 1900 etwas weniger als 9 Millionen Menschen, verdreifachte sich bis 1945 auf gut 30 Millionen. In nur einer Folgegeneration, die den politischen Übergang zur postkolonialen Ära einschließt, verdreifachte sich die christliche Bevölkerung abermals und betrug 1970 gut 115 Millionen Menschen. Bei einer seit Jahren konstanten Wachstumsrate gibt es gegenwärtig ca. 425 Millionen Christen in Afrika.<sup>3</sup> Spätestens im Jahr 2025 werden mehr Christen in Afrika leben als in jedem anderen Kontinent. In religionsdemographischer wie -geschichtlicher Hinsicht bedeutet dieser signifikante Schub des afrikanischen Christentums eine »der stärksten Veränderungen in der Verbreitung der Religionen im weltweiten Maßstab.«<sup>4</sup>

Das Ursachengeflecht, das diese außergewöhnlich rasche Umgestaltung der afrikanischen Religionslandkarte innerhalb weniger Jahrzehnte bewirkte, ist noch nicht hinreichend verstanden. In diesem Sinne spürt Adrian Hastings einer »mysteriösen Reife« für christliche Glaubensvorstellungen in vielen Regionen Afrikas nach. Er identifiziert die Anfangsdekaden des zwanzigsten Jahrhunderts als eine Kernphase dieser breit gefächerten Konversionsbewegung.<sup>5</sup> Das Rätselhafte an ihr verstärkt sich durch eine Perspektivenverschiebung, die der Afrikahistoriker Norman Etherington annahmt. Es sei verfehlt, der Dynamik des religiösen Wandels in Afrika durch den Fokus auf das Missionschristentum nachzugehen. Stattdessen

---

1 Aus Kirchenliedern Nr. 88 und 148 der Nazareth Baptist Church, vgl. Andreas HEUSER / Irving HEXHAM (Hg.), *The Hymns and Sabbath Liturgy for Morning and Evening Prayer of Isaiah Shembe's amaNazarites*, Lewiston 2005, 69, 105, Übertragung A. H.

2 Zum Zwischenstand dieses Diskurses um die Südverlagerung des Christentums vgl. Theodor AHRENS, *Zur Zukunft des Christentums*. Abbrüche und Neuanfänge,

Frankfurt a. M. 2009, sowie den von Klaus HOCK betreuten Band der *BThZ* 27 (2010), Transformationsprozesse im globalen Christentum und ihre Auswirkungen auf Europa.

3 Statistische Angaben nach David BARRETT / George T. KURIAN / Todd M. JOHNSON (Hg.), *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, 2 Bde, New York / Oxford 2001, mit jährlichen Neuaufzählungen in der Januar-

ausgabe des *International Bulletin of Missionary Research*.

4 So bereits Rainer HENKEL, Die Verbreitung der Religionen und Konfessionen in Afrika südlich der Sahara und ihr Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand der Staaten, in: Manfred BÜTTNER / Ulrich KÖPF / Gisbert RINSCHKE / Angelika SIEVERS (Hg.), *Religion und Siedlungsraum*, Berlin 1986, 225-243, hier 225.

5 Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 449.

hätten sich die bedeutsamsten mentalen Transformationen weit entfernt von Missionsstationen und dem Gesichtskreis der Missionare ereignet.<sup>6</sup> In der Tat hielt sich die Dramaturgie der Religions- und Missionsgeschichte nicht an die Regieanweisung der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Dieses für das Missionschristentum epochale Ereignis, das eine globale Kartierung des Christentums anstrebte, lokalisierte Afrika zwar als Zielregion der westlichen Mission, doch erwartete die Edinburgher Konferenz den eigentlichen *kick-off* Effekt für die Ausbreitung des Christentums in Asien mit seinen »Hochreligionen«. Andrew Walls kommentiert die evangelisatorischen Strategien im Nachhall der Edinburgher Konferenz: »The heavy artillery of the missionary movement was deployed in Asia, not in Africa.«<sup>7</sup>

## 1 Wandercharismatiker

Den Stichwortgebern der Weltmissionskonferenz blieb die Ironie der Geschichte verborgen, dass sich zeitgleich ganze Territorien des als Marginalie eingestuften Kontinents in ein »Land von Propheten und Prophetinnen« wandelten. Mit diesen Worten beschrieb der südafrikanische Publizist und Politiker Sol Plaatje 1916 die veränderte Religionslandschaft abseits missionskirchlicher Einflussnahme.<sup>8</sup> Es war eine Bewegung von Wandercharismatikern, die das Christentum in Afrika aus dem Schlagschatten einer Diasporareligion hoben; ihr Prototyp ist der Liberianer William Wadé Harris (um 1865-1929).<sup>9</sup> Um die Jahreswende 1913/14 durchstreifte der krusprachige Harris mit zwei namenlos gebliebenen Begleiterinnen die westafrikanische Küste, missachtete koloniale Grenzziehungen, durchquerte unzählige Sprachräume. Die Region war unter missionsgeschichtlichen Gesichtspunkten »über sehr lange Zeit vernachlässigt« mit einem nur bescheidenen Zuspruch unter der afrikanischen Bevölkerung für das Christentum.<sup>10</sup> Innerhalb nur weniger Monate jedoch revolutionierte die Gruppe um Harris die religiöse Landschaft an der Elfenbeinküste und in Teilen der Goldküste. Harris eignete etwas Extravagantes: in der einen Hand trug er ein mannshohes Kreuz aus leichtem Bambus, einem Apostelstab gleich, vor sich her, in der anderen hielt er eine englischsprachige Bibel; gegürtet an seinem wehenden weißen Gewand waren eine Taufkalebasse und eine Rassel. Näherten sie sich einer Ansiedlung führten sie christliche Lieder auf, bevor Harris in einem Pidgin-Englisch zu predigen anfang, übersetzt von (meist methodistischen) lokalen Helfern. Gelernt hatte er sein Englisch in den von

6 Norman ETHERINGTON, Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa, in: *Journal of Southern African Studies* 22 (1996) 201-219, hier 217.

7 Andrew F. WALLS, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll 2002, 117. Zum Stellenwert Afrikas in Edinburgh vgl. Brian STANLEY, *Africa through European Eyes. The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, in: Klaus KOSCHORKE (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, 165-180.

8 Solomon PLAATJE, *Native Life in South Africa* (Erstausgabe 1916) London 1987, 206.

9 Zum Folgenden vgl. Sheila S. WALKER, *The Religious Revolution*

in the Ivory Coast. The Prophet Harris and the Harrist Church, Chapel Hill 1983, 35-55; sowie HASTINGS, *Church in Africa* (wie Anm. 5), 443-447; und Bengt SUNDKLER/Christopher STEED, *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2000, 197-201.

10 Vgl. John BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*. An African Church History, Nairobi 1998, 147.

11 Aus diesen Gemeinden in Obhut von Zwölf Aposteln formten sich die »Harrist« Kirchen in Westafrika wie etwa die ghanaische Church of the Twelve Apostles. In der Römisch-Katholischen Kirche der Elfenbeinküste schnellte 1915 und in den Folgejahren die Zahl an Taufen von ca. achtzig auf über 6.700 pro Jahr an.

12 Vgl. Andreas HEUSER, »Heidenlärm und wilde Charaktere« –

koloniale Grenzziehungen und religiöse Kontaktzonen in Südafrika, in: *Comparativ* 17/3 (2007) 86-104.

13 Der Hermannsbürger Missionar Wilhelm VON FINTEL in einem Lagebericht, in: *Hermannsbürger Missionsblatt* 68/4 (1921) 120.

14 Bernhard Huss CMM, der als »Sozialapostel der Bantu« bekannt wurde, in: *Vergißmeinnicht* 50 (1932) 342.

15 So der Benediktiner-Abt Marinus PELEMAN, *De Ethiopische Beweging in Zuid-Afrika*, Dendermonde 1937, 9.

16 Der terminologische Ursprungskontext ist erstmals dokumentiert in Andreas HEUSER, *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes*. Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika, Münster 2003, 14-18. Dort auch Biographisches zu Dube.

Afro-Amerikanern dominierten christlichen Milieus in Liberia, aus denen sich zugleich die politische Elite rekrutierte. Harris selbst war Konvertit, der sich in Jugendjahren der methodistischen Kirche mit ihren vielschichtigen Verbindungen zu Schwesterkirchen in den USA angeschlossen hatte. Diese kirchlichen Netze waren umso enger geknüpft durch die afro-amerikanische Rückkehrbewegung befreiter Sklaven aus den Südstaaten in ihren Sehnsuchtsort Afrika. Daher entwickelte sich Liberia zu einem Experimentierfeld afro-amerikanischer Theologien und zu einem Aktionsraum unterschiedlichster missionarischer Strömungen, die auch millenaristisches Gedankengut verbreiteten. In späteren Jahren opponierte Harris gegen die afro-amerikanische Oberschicht in Liberia und wurde 1910 inhaftiert. Während der Haft erschien ihm der Erzengel Gabriel in einer Vision und ermächtigte ihn zum Prophetenamt.

Nun also predigte Harris an der Elfenbeinküste über die baldige Rückkehr Christi, den Dekalog und das Einhalten des Sabbats. Er wählte sich in einer apokalyptischen Zeit. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs konfrontierte Harris seine Zuhörerschaft mit einem Drohszenario: allen traditionell-religiösen Praktiken sei abzuschwören, alle Objekte mit traditionell-religiösen Funktionen – Hausaltäre, Masken und »Fetische« – seien zu verbrennen. Wer sich dem biblischen Gott verweigere, auf den würde das Feuer aus dem Himmel regnen. Der alten Macht setzte er die neue der Bibel entgegen und den Akt der sofortigen Taufe. Oft legte er den Täuflingen, zumal wenn sie Heilung oder Schutz vor der Heimsuchung durch Dämonen suchten, seine englische Bibel auf den Kopf, um sie gleichsam mit der fremden Macht des göttlichen Wortes zu versiegeln gegen die Geisterwelt der afrikanischen Religion. Die Symbolsprache spricht für sich: es ging ihm um eine Reinigung von der Vergangenheit, um die Neuausrichtung auf das geschriebene Wort der Bibel und um die Schutzfunktion der Taufe. Kolonialbeamte berichten von 100.000 Menschen, die sich taufen ließen, eine Konversionswelle ungeahnten Ausmaßes. Im Normalfall beauftragte Harris, bevor es ihn weitertrieb, jeweils »Zwölf Apostel« mit dem Gemeindeaufbau; gab es in der Umgebung eine der bestehenden Kirchen im Land, die Methodistische oder die Römisch-Katholische, so sollten sich die Täuflinge diesen anschließen.<sup>11</sup> 1915, in Zeiten des Kriegs, wies ihn die französische Kolonialbehörde nach Liberia aus. Dort starb Harris 1929 in der Gewissheit, die bemerkenswerteste Massenkonzersion in der neueren afrikanischen Geschichte ausgelöst zu haben.

Auch anderswo wie in Südafrika lagerten sich Berichte über Wanderpropheten (seltener -prophetinnen) in kolonialen wie missionskirchlichen Archiven ab. Über Jahrzehnte halten sie das Treiben »wilder Charaktere« und »verrückter Propheten« fest, die unter einem »Heidenlärm« und »wildem Schwatzen« rituelle Neuerungen einführten.<sup>12</sup> Diese schwer zu kontrollierenden Vagabunden des Glaubens setzten ein doppeltes Gegenbild: Wanderprediger unterliefen die kolonialpolitische Einhegung des Raums als auch die zentripetale Strategie der Missionsstation mit dem dort residierenden Missionar. Sie tauchten, um die Metapher eines deutschen Missionars in Südafrika zu entlehnen, unversehens »nach der Weise der Meteore« auf und zogen sich plötzlich wieder zurück.<sup>13</sup> Manche missionskirchlichen Beobachter qualifizierten die prophetische Bewegung als »Neu-Heidentum unter den Eingeborenen«<sup>14</sup>, andere verglichen ihre anhaltende Attraktivität wenig schmeichelhaft mit einer »Bazillenkultur«<sup>15</sup>. In der breiten afrikanischen Bevölkerung hingegen setzte sich bald der Oberbegriff der »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« (AUK) durch. Diese Begriffsfindung geht auf den südafrikanischen Theologen und *homme politique*, John Dube (1871-1946) zurück, den Gründungspräsidenten des South African Native National Congress, aus dem der ANC (African National Congress) hervorging. 1922 regte er in einer zulusprachigen Schrift an, die Eigenart dieser Bewegung als »kirchlichen Independismus« zu verstehen, d. h. darin eine eigenständige Form afrikanischen Christentums auszumachen.<sup>16</sup>

## 2 Der kontroverse Leitbegriff der »Afrikanizität«

Damit aber positionierte sich Dube in einem innerafrikanischen Diskurs um die Bedeutung des Christentums in Afrika. In einem Hauptvortrag anlässlich der Missionskonferenz in Natal 1920 hatte der ebenso brillante Intellektuelle Davidson D. T. Jabavu vor einem Zerfall des Missionschristentums gewarnt. Die »Religion des weißen Mannes« solle ersetzt werden durch eine unabhängige und »originär afrikanische Religion«. Als Speerspitze in diesem Prozess der Abkopplung vom Christentum erkannte Jabavu implizit die prophetische Bewegung. Dube hingegen machte sich zum Vordenker einer afrikanisch-nationalistischen Erneuerungsbewegung in Südafrika, die die Kopplung von »Zivilisation« an ein Christentum mit abendländischem Antlitz revidierte. Vielmehr solle – mit Seitenblick auf AUK – eine afrikanische Zivilisation aus der Symbiose der »Gesetze des christlichen Gottes mit denen der afrikanischen Tradition« gestaltet werden.<sup>17</sup>

Dieses politisierte Diskursfeld innerhalb der afrikanischen *intelligentsia* in den 1920er Jahren nimmt das Analysemuster vorweg, das die nachfolgende akademische Annäherung an das Phänomen neuer religiöser Bewegungen im afrikanischen Christentum bis heute bestimmt. Es stehen sich eine Kontinuitäts- wie eine Diskontinuitätsthese gegenüber, deren Maßstab die vermeintliche Afrikanizität der Bewegung ist (sei es als Würde-, sei es als Zerfallsbegriff). Nachdem Bengt Sundkler die »Bantupropheten« in seiner nachhaltigen Pionierstudie zunächst noch als »Brücke zu einer Religion der Vergangenheit« sah,<sup>18</sup> rücken derzeit theologische Deutungsstränge in den Vordergrund, die sie an den Beginn einer »Afrikanischen Reformation« setzen. Unter diesem Begriff versammelt auch Allan Anderson christliche Reformbewegungen, die sich »afrikanischer Initiative« verdanken. In dem von ihm favorisierten typologischen Verfahren fusionieren die klassischen Formen der prophetischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit den jüngsten Ausprägungen der »afrikanischen Initiative«, nämlich jenen charismatischen und neo-pentekostalen Kirchen, die seit etwa 1980 in zunehmendem Maße das religiöse Feld in Afrika bestimmen. Insgesamt siedelt er die »Afrikanische Reformation« aufgrund ihrer theologischen »Familienähnlichkeit« – wie etwa ein geistgewirkter, erfahrungsbetonter Glauben, der sich z. B. umsetzt in Heilung allein durch Glauben – im weiteren Umfeld der globalen Pfingstbewegung mit starkem amerikanischen Akzent an.<sup>19</sup> Mithin wird »afrikanische« religiöse Kreativität in einen Globalisierungshorizont hinein genommen, dem wiederum der Kirchenhistoriker Ogbu Kalu widerspricht. Um jedem Missverständnis vorzubeugen, der die »Afrikanische

**17** Näheres zu diesem Diskurs mit entsprechenden Belegen in Andreas HEUSER, *Ethnizität und die Entdeckung afrikanischer Religion: Die Debatte um eine Zulu-Nationalkirche zwischen Segregation und kirchlichem Independismus*, in: Ullrich VAN DER HEYDEN/Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart 2005, 345-372.

**18** Vgl. Bengt G. M. SUNDKLER, *Bantupropheten in Südafrika*, Stuttgart 1964, 330. Er distanzierte sich von dieser Deutung in seinem späteren Werk.

**19** Andersons Typologie bleibt jedoch umstritten, vgl. Allan H. ANDERSON, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton/Asmara 2001; vgl. neuerdings Allan H. ANDERSON, *Varieties, Taxonomies, and Definitions*, in: DERS./Michael BERGUNDER/André DROOGERS/Cornelis VAN DER LAAN (Hg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley 2010, 13-29. Bereits in den 1960er Jahren deuteten James Webster und Harold Turner neue religiöse Bewegungen in Afrika im Sinne einer »Afrikanischen Reformation«.

**20** Ogbu KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, 170.

**21** In begrifflicher Erweiterung der von Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London 1996 vorgeschlagenen fünf »scapes/Landschaften« der kulturellen Globalisierung, in denen Religion keine gesonderte Perspektive darstellt.

**22** Vgl. im Überblick Andreas HEUSER, *Vom »Schwarzen« zum »Afrikanischen Messias«*. Projektionen charismatischer Herrschaft in der Nazareth Baptist Church, in: Erhard KAMPHAUSEN/Andrea ZIELINSKI (Hg.), *Die Rolle von Religionen in politischen Transformationsprozessen im südlichen Afrika*. Ein interdisziplinärer Diskurs, Aachen 2005, 45-72.

Reformation« lediglich als Appendix amerikanischer Hegemonie im religiös-kirchlichen Bereich betrachtet, betont Kalu (ganz im Sinne der Kontinuitätsthese) die »Africanness of the phenomenon and its place within African maps of the universe«. <sup>20</sup> Soll heißen, die Beschreibung von Initiativen im afrikanischen Christentum kann sich einem Authentizitätsdiskurs nicht entziehen, der seine Schlüsselkomponenten um »das Afrikanische« der Bewegung entfaltet.

Es wäre zweifellos verfehlt, die »Afrikanische Reformation« als einen einheitlichen Religionsblock erscheinen zu lassen. Die Bewegung, die Dube noch unter den Begriff der AUK vereinheitlichte, fächert sich in ein weites Spektrum auf. Im Folgenden werfe ich einige Schlaglichter auf einzelne Kirchen in unterschiedlichen historischen, theologischen und lokalen Kontexten. Dabei kommen *religio-scapes*, also religiöse Kontaktzonen und interreligiöse Mischräume mit interkulturellen, transnationalen Nuancen, zum Vorschein, <sup>21</sup> die eine – meist essentialistisch eingefärbte – Perspektive auf »Afrikanizität« als reduktionistisch erscheinen lassen.

### 3 »Malaiischer Magier« der Gewaltlosigkeit

Die ersten Fallbeispiele führen ins Südliche Afrika. Während die Ursprungsgeschichte neuer christlicher Bewegungen in Westafrika in ein dichtes »atlantisches« Netz mit starken Fasern nordamerikanischer Kirchen eingewoben ist, kommen im südlichen Afrika Impulse zum Tragen, die sich einer britischen Kolonialpolitik verdanken, die eine beträchtliche Arbeitsmigration aus dem indischen Subkontinent in den Süden (und Osten) Afrikas nach sich zog. Die Wellen dieser Migrationsbewegung aber forcierten auch die Bildung neuartiger religiöser Mischräume.

Die von Isaiah Shembe 1910 im südafrikanischen Natal gegründete Nazareth Baptist Church (NBC) gilt aufgrund ihres Festkalenders, ihres ästhetischen Stils in Tanz und Musik oder ihrer Theologie als eine der illustrativsten AUK überhaupt. In der Forschungsgeschichte wird Shembe (um 1870-1935) immer wieder als Verkörperung eines »Schwarzen Messias« gesehen, der darauf abzielte, die afrikanische Gesellschaft und Kultur zu revitalisieren, eine Deutung, die sich selbst in der oralen Überlieferung der Kirche abgelagert hat. <sup>22</sup> Shembe wuchs traditionell auf und konvertierte im Burenkrieg (1899-1902) zum Christentum. Nach Erstkontakten mit der Methodistischen Kirche wirkte er einige Jahre im Umfeld afro-amerikanischer Kirchen. Doch mit seiner Kirchengründung vernetzen sich die Biographie Shembes wie die Geschichte der NBC mit einem afrikanisch-indischen Konvivenzraum. Als einzige Kirche im südlichen Afrika integrierte die NBC gleichberechtigt indisch stämmige Kontraktarbeiter. Es handelte sich weitgehend, soweit es sich rekonstruieren lässt, um tamilische Hindus, die durch den Kontakt mit Shembe zum Christentum konvertierten. Diesbezüglich spielen Heilungserfahrungen eine Rolle. Der Burenkrieg hatte, wie es in Pamphleten hieß, ein »blutgetränktes Südafrika« hinterlassen, das dem Thema Heilung besondere Relevanz verlieh. Bemerkenswert ist, dass Shembes Heilungscharisma eine kulturübergreifende Aura versprühte, die Zeitzeugen nicht eindeutig zuordnen konnten. Die innerkirchliche Überlieferung beschwört den Differenzcharakter seiner Heilungspraxis, indem sie Shembe als »malaiischen Magier« beschreibt, d. h. als jemand, dessen Kompetenz sich nährte aus der Aneignung okkulten Praktiken der Nachfahren jener Sklaven, die einst von der Holländisch-Indischen Handelskompanie aus dem indisch-malaiischen Archipel ans Kap verschifft wurden. Vor allem aber formulierte Shembe eine Ethik der Gewaltfreiheit, ein weiteres Residuum seiner Konversionserfahrung im Krieg. Diese Ethik bezog neben

biblischen Motiven einige formative Elemente aus der nachbarschaftlichen Konvivenz (Theo Sundermeier) Shembes mit Mahatma Gandhi, der 21 Jahre in Südafrika verbrachte. Diese Ethik der Gewaltfreiheit setzte sich in der NBC um in eine der frühesten bekannten innerafrikanischen Herrschaftskritik – Shembe desavouierte das unter seinen Zeitgenossen heroisierte Gedächtnis an die hegemoniale Geschichte der Zulu. Aus dieser Position einer kritischen Revision kolonialer wie afrikanischer Gewaltgeschichte heraus, erfand Shembe das expressive Inventar seiner Kirche. Shembes Friedensethik zeigt sich in einer Vielzahl der von ihm komponierten Hymnen, die Gewalt, Krieg und die Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden thematisieren. Sie setzt sich symbolisch um in Tanzchoreographien, die traditionelle Zulu-Kriegstänze in einen Friedenstanz konvertieren. Der »Malaiische Magier« wandelte als »verrückter Prophet« der Gewaltfreiheit umher.<sup>23</sup>

#### 4 Der »Feuerlauf« der Vapostori

Solche bemerkenswerten interkulturellen Austauschprozesse sind keineswegs auf Shembe begrenzt. Eine Generation später zeigt sich die partielle Aneignung von rituellen Aspekten, die in hinduistischer Volksfrömmigkeit in Südafrika wurzeln, unter der großen Bewegung apostolischer Kirchen (Vapostori) in Simbabwe. Die Ursprünge der Vapostori liegen 1932 und gehen, in einem Umfeld mit nur spärlicher Verbreitung von Missionskirchen, auf *Joni* (für Johannesburg) genannte Wanderarbeiter in Südafrika zurück. Die größte unter den Apostelkirchen ist die AACJM, die African Apostolic Church of Johane Maranke (1912-1963), die sich über das südliche Afrika bis in die Industriegebiete Zentral- und Ostafrikas ausbreitete. Bekannt durch ihre weißen Gewänder, das Tragen von Apostelstäben, nächtliche Riten an Berghängen, oder auch durch das Einhalten alttestamentlicher Reinheitsregeln sind Vapostori die auffälligste religiöse Erscheinung in Simbabwe. Ihre »unvergleichliche Authentizität«<sup>24</sup> bezieht sie ferner durch ein für die kirchliche Einheit elementares Pilgerfest (das so genannte Passover), das alljährlich von jedem Vapostori entweder im Hauptquartier der Kirche oder einem der Regionalzentren wahrgenommen werden soll. Höhepunkt und Abschluss eines Pilgerfestes, das in Erinnerung an die Befreiung des Volkes Israel aus ägyptischer Fremdherrschaft als Fest der ungesäuerten Brote begangen wird, ist die Austeilung des Abendmahls. Mit dieser Rahmung geben die Vapostori zu erkennen, in einem Neuen Bund mit dem Gott der Befreiung zu stehen, also das von Gott neu erwählte Volk in Afrika zu sein.

<sup>23</sup> Zum Ganzen vgl. HEUSER, *Shembe* (wie Anm. 16).

<sup>24</sup> Vgl. Phillip Denhe MAZAMBARA, *The Self-understanding of African Instituted Churches: A Study Based on the Church of Apostles Founded by John of Marange in Zimbabwe*, Aachen 1999, 160.

<sup>25</sup> Teilnehmende Beobachtung von Anfang der 1990er Jahre, regionales Passover/Masvingo District (vgl. Andreas HEUSER, »Wer sind diese mit den weißen Gewändern angetan?« Afrikanische Unabhängige Kirchen und sozialer Wandel, Institut für Politische Wissenschaften, Universität Hamburg, 1993, 55).

<sup>26</sup> Allein Bennetta JULES-ROSETTE, *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke, Ithaca/London 1975*, 84 beschreibt einen Feuerlauf im vormaligen Zaire. Lediglich erwähnt wird er bei Marshall W. MURPHREE, *Christianity and the Shona*, London 1969, 104; keinerlei Information darüber liefert MAZAMBARA, *Self-understanding* (wie Anm. 24), vielleicht, weil ihm die afrikanische Authentizität der Vapostori angelegen ist.

<sup>27</sup> Aus dem bebilderten Bericht von G. W. R. LEMARE, Umbilo Fire Walking, in: *Sketches of Empire* (November 1935) 20-21 (Übersetzung A. H.). Feuerläufe sind reich dokumentiert in

Paul MIKULA/Brian KEARNEY/Rodney HARBER, *Traditional Hindu Temples in South Africa*, Durban 1982, 24-29.

<sup>28</sup> Vgl. Martinus L. DANEEL, *Old and New in Southern Shona Independent Churches* (Bd. 1), The Hague/Paris 1971, 288-293.

<sup>29</sup> Zur Geschichte der Legio Maria vgl. Nancy SCHWARTZ, *Christianity and the Construction of Global History: the Example of Legio Maria*, in: Karla POEWE (Hg.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia 1994, 134-175; Matthew KUSTENBAUDER, *Believing in the Black Messiah. The Legio Maria Church in an African Christian Landscape*, in: *Nova Religio* 13 (2009) 11-40.

Zur liturgischen Struktur eines Passovers gehört eine außergewöhnliche Ritualhandlung. Es handelt sich um einen spektakulären Feuerlauf, der sich mehrere Stunden hinzieht. Am Vortag der Austeilung des Abendmahls wird ein längliches Becken ausgehoben, mit Feuerholz aufgefüllt und in Brand gesteckt. Abends umrundet jeder Apostel, Männer wie Frauen in ihren weißen Gewändern, wenigstens ein Mal das Feuerbecken in einer Richtung und schreien dabei die Sünden des vergangenen Jahres heraus. Unverhofft scheren einzelne Apostel aus dem mehrere Reihen starken Rundlauf aus und laufen oder gehen barfuß längs über die glühende Asche des Bekenntnisfeuers. Bleiben die Feuerläufer unverletzt, gilt dies als Erweis ihrer Reinheit oder Sündlosigkeit. Wer sich hingegen verletzt, oder wer aus dem dichten Gedränge in das Feuerbecken fällt, gilt als unrein und nicht würdig, an der anschließenden sakramentalen Handlung teilzunehmen. Der Feuerlauf versteht sich mithin als Reinheitsritus, als soziale Form eines Sündenbekenntnisses.<sup>25</sup>

Dieser Lauf um das Bekenntnisfeuer steht wie ein Fremdkörper in der Forschungsgeschichte zu den Vapostori.<sup>26</sup> Legt man aber die Sichtweise der Vapostori zu Grunde, dann kommt eine interreligiöse Kontaktzone zum Vorschein, die sich durch die Sozialnetze der gerade unter Vapostori weit verbreiteten Arbeitsmigration im südlichen Afrika ergeben. Ebendieser Zusammenhang von Reinheitsritus und Feuerlauf kommt zum Tragen bei ebenso im jährlichen Takt durchgeführten Volksfesten unter der hinduistischen Bevölkerung im südlichen Afrika, deren Popularität sprichwörtlich war. Zeitgleich zur Entstehung der Apostelkirchen werden spektakuläre hinduistische Prozessionen beschrieben, die unter den Augen von »Zehntausenden« von Zuschauern und unter ohrenbetäubender Lautstärke mit Feuerläufen hinduistischer Gläubiger enden. Aus hinduistischer Perspektive handele es sich, so eine Reportage, um »eine Demonstration dessen, dass religiös begründetes Fehlverhalten praktisch ausgelöscht wird. [...] Der Feuerlauf erhöht den Geist der Anbetung und die geistige Reinheit für ein glücklicheres Leben.«<sup>27</sup>

Die Übereinstimmungen zwischen hinduistischen Feuerläufen und denen der Apostel sind frappierend. Die bedeutende Rolle von Arbeitsmigranten in Südafrika bei der Entstehung nicht nur der Apostelkirchen, sondern der simbabweschen AUK schlechthin ist bekannt.<sup>28</sup> Auf den Wanderrouen von Arbeitsmigranten verbreitete sich, so ist zu vermuten, auch die Kenntnis hinduistischer Riten im südlichen Afrika, zumal wenn diese derart öffentlichkeitswirksam inszeniert sind wie Feuerläufe.

## 5 Theologie der Drei Visitationen Gottes

Aus katholischer Sicht spielen kirchliche Unabhängigkeitsbewegungen eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Die bei weitem nachhaltigste Abspaltung von der Römisch-Katholischen Kirche in der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte ist die *Legio Maria of African Church Mission*, volkstümlich als *Legio Maria* bekannt. Gegründet in den Jahren 1962-63 unter kenianischen Luo, begleitete diese Bewegung den politischen Übergang von kolonialer Herrschaft zur Unabhängigkeit.<sup>29</sup> Zu den Faktoren, die diese Abspaltung begünstigten, zählen neben einem spürbaren Mangel an Priestern die Praxis der Polygamie bzw. »irreguläre Heiraten«, so dass um 1960 nahezu die Hälfte aller katholischen Christen von einer Vollmitgliedschaft ausgeschlossen war. Hinzu kamen mehrere Laienbewegungen, die den Ruf zur Kirchenreform verstärkten. Die wichtigste, die *Legion of Mary*, war in den 1930er Jahren nach Kenia gelangt. Der Zuspruch zur *Legion of Mary* stieg auch in Kenia in den 1950er Jahren deutlich an, als eine Welle der Marienverehrung die Römisch-Katholische

Kirche durchzog.<sup>30</sup> Die Verbreitung der Legion of Mary in Kenia und der Wunsch nach Reform innerhalb der Laienschaft bilden den unmittelbaren Hintergrund der Abspaltungsgeschichte der Legio Maria als einer unabhängigen, von Afrikanern geführten Kirche. Gleichwohl behielt sie Charakteristika römisch-katholischer Liturgie wie auch Kirchenstruktur bei. Bis heute wird die Messe in lateinischer Sprache gefeiert, es gibt einen Orden von Nonnen, die Hierarchie kennt Bischöfe, Kardinäle und einen Papst. Selbst rituelle Muster wie Wallfahrten oder Heilungswunder werden von Anhängern in Kontinuität mit römisch-katholischer Spiritualität gesehen. Legio Maria hat multiethnische Wurzeln in Ostafrika geschlagen, wobei Verbindungen zur politischen Elite um den kenianischen Ministerpräsidenten Raila Odinga zu ihrer Popularisierung beitragen.<sup>31</sup>

In den Gründungsjahren wurde die Legio Maria von einem Zweigestirn geleitet, der jungen charismatischen Predigerin Gaudencia Aoko (geboren 1943) und Simeo Ondeto (geboren zwischen 1910 und 1926-1991). Als sich patriarchalische Tendenzen durchsetzten, verließ Aoko die Bewegung. Ondeto hingegen wurde fortan als »Baba Messias« (Vater Messias) und selbst als »lebendiger Gott« verehrt.<sup>32</sup> Die Messiasgestalt Ondeto ist entfaltet in einer eigenen Theologie der Drei Visitationen Gottes auf Erden: zunächst begab sich Gott in der Person des Melchisedek in Indien zu erkennen, dann in Jesus Christus in Palästina, und schließlich in der Person Simeo Ondetos in Afrika.<sup>33</sup> Die spirituelle Aura des afrikanischen Messias ist aufgeladen durch Erzähltraditionen, die Ondeto in einen interkulturellen, transnationalen Erfahrungsraum versetzen. Er kommt als Messias zur Erde in der Nähe des Berges Ararat; später führen ihn Reisen durch Äthiopien, er durchwandert Ägypten und Israel, lebt unter verschiedenen Völkern und Sprachgruppen Kenias. Dieses Genre in den mündlichen Überlieferungen um Ondeto bildet das Motiv der »langen Wanderschaft« ab, das sich in Luo Erzähltraditionen findet, um den Sonderrang der traditionellen *jabilo* (Prophet, Seher) auszus schmücken. Ein *jabilo* zeichnet sich durch den direkten Kontakt mit der übernatürlichen Welt (Gott), wie auch mit individuellen Geistwesen, die Besitz von ihm nehmen, aus. Diese Kontakte befähigen ihn zu außergewöhnlichen Leistungen, die er in spiritueller wie politischer Hinsicht umsetzt als Richter, Heiler und Prophet. Die Autorität des *jabilo* wird gestärkt durch seine gefährvollen Reisen in fremde Territorien außerhalb des Luo Einzugsbereichs, auf denen er zwar Entbehrungen leidet, aber vor allem Weisheit sammelt und Kenntnisse anhäuft, die ihm nicht zuletzt den Blick in die Zukunft ermöglichen.

Auch Ondetos Erhebung in den Rang eines afrikanischen Messias wird gerahmt durch seine »lange Wanderschaft«. Auch er stellt sich den spirituellen Herausforderungen der Kulturbeggnung, verarbeitet gefährvolle Erlebnisse im interkulturellen Austausch, gewinnt

**30** Vgl. die Erklärung über den Aufstieg Marias in den Himmel zum Dogma (1950), sowie die einhundertjährige Wiederkehr der Erklärung über die Unbefleckte Empfängnis (1954). Prozessionen der Gesegneten Jungfrau zogen im Westen Kenias bis zu 35.000 Gläubige an, meist gepaart mit Berichten über wundersame Heilungen.

**31** Vgl. Paul GIFFORD, *Christianity, Politics and Public Life in Kenya*, London 2009, 93.

**32** Zugleich bildete sich eine Marienfrömmigkeit um »Mama Maria«, die »spirituelle Mutter« Ondetos aus. Mama Maria, die 1966 starb, wird eine kultische Verehrung zuteil, die sich in Liedern, liturgischen Gebeten, aber auch Wallfahrten ausdrückt.

**33** KUSTENBAUDER, *Black Messiah* (wie Anm. 29), 16.

**34** Vgl. Andreas HEUSER, *Transnational Construction and Local Imagination of »Crusade Christianity«*, in: *Nova Religio* 13 (2009) 68–91.

**35** Zur Präsenz koreanischer Kirchen in (Ost)Afrika vgl. GIFFORD, *Christianity* (wie Anm. 31), 120–121; Andreas HEUSER, *Tiger auf geistlichem*

Kriegspfad. Afrika als strategisches Ziel koreanischer Missionstätigkeit, in: *Herder-Korrespondenz* 65 (2011) 31–35.

**36** Vgl. aus religionsethnologischer Sicht Karl R. WERNHART, *Ethnische Religionen*. Universale Elemente des Religiösen, Kevelaer 2004, 134–139.

**37** Auf solch primärreligiöser Verwandtschaft von Weltbildern beruht die Analyse von Harvey COX, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading 1995.

Einblicke in andersartige Lebensformen. Allerdings wird das Motiv der »langen Wanderschaft« mehrfach ausgedehnt: Ondetos Reisen sind umfänglicher, sowohl zeitlich als auch räumlich, und damit wächst das Repertoire an interkultureller Erfahrung wie auch möglicher Gefahrenherde. Die Fremde rückt weiter weg, die Distanzen vergrößern sich und er braucht länger, um sie zu durchschreiten. Zudem überbrückt Ondeto historische Epochen, vergegenwärtigt seiner lokalen Zuhörerschaft biblische Erinnerungsräume. Solche erzählerischen Strategien der Steigerung betonen den globalen Gesichtskreis, in dem sich Ondetos Autorität als Kultur- und Wissensträger ausbildet und bewährt. Der weit gereiste Baba Messias eröffnet seiner Anhängerschaft im Nahbereich den Horizont fremder und ferner Kultur- wie Geschichtsräume.

## 6 Jenseitsreisen

Ein abschließender Blick geht in die charismatische Neuformierung der afrikanischen Religionslandschaft. Eine ihrer charakteristischen Ausdrucksformen ist die Durchführung von so genannten Crusades (Kreuzzügen), also evangelisatorischen Massenveranstaltungen, die zumeist in urbanen Räumen unter Einsatz enormer technischer und finanzieller Ressourcen stattfinden. Die Auguren dieser Großereignisse sind international agierende »charismatische Helden«<sup>34</sup>. Waren es seit den 1980er Jahren der Deutsche Reinhard Bonnke oder der Amerikaner Benny Hinn, so ziehen neuerdings Afro-Amerikaner wie T. D. Jakes die Massen an. Bemerkenswert aber ist, dass diese Bühne transnational agierender Akteure zunehmend von Koreanern bestückt wird. Derzeit erfreuen sich koreanische Kirchen größerer Beliebtheit, die eine Theologie der Heilung ganz auf den Schutz vor dämonischen Geistern ausrichten. Einer ihrer Repräsentanten ist Jaerock Lee von der Manmin Kirche, die afrikaweit bereits um die viertausend Gemeinden zählt. Jaerock Lee wird als messianische Gestalt verehrt, der eine außergewöhnliche Gabe der Heilung zuerkannt wird. Ihm werden magische Krankenheilungen durch den bloßen Kontakt mit seinem Taschentuch und selbst Totenerweckungen nachgesagt; auch Naturwunder wie das Umlenken von Wirbelstürmen oder das Abwenden von Dürre liegen in seiner Heilmacht. Im Urteil koreanischer Kirchen gilt die Manmin Kirche als des Synkretismus verdächtig, denn das Charisma Jaerock Lees trägt Züge schamanistischer Praxis.<sup>35</sup>

Auch der Schamane erfüllt Aufgaben als Regenzauberer, Wahrsager oder Totenführer – Fähigkeiten, die er mit seiner Initiation erlangt. Zum Kern schamanistischer Initiationserfahrungen gehören Visionen von Dämonen, die ihn quälen, zerstückeln und wiederbeleben. Derart einschneidende Visionen stehen am Beginn ekstatischer Erfahrungen. Die Seele des Initianden verlässt den Körper und begibt sich auf eine Jenseitsreise, auf der sie in Verbindung mit transzendenten Mächten tritt. Nach ihrer Rückkehr in den Körper des Schamanen nimmt dieser bewusst den Kampf gegen dämonische Wesen auf. Da Dämonen oftmals von einem Mitmenschen aus dem sozialen Nahbereich eines Patienten geschickt sind, fokussiert er darauf sein Heilshandeln, um Krankheitsursachen aufzudecken, schädigende Ahnen oder einen Fluch zu entlarven.<sup>36</sup>

Die schamanistische Reise gibt einige Hinweise auf die Attraktivität koreanischer Kirchen in der jüngsten charismatischen Umgestaltung der religiösen Landschaft in Afrika. Offenkundig kommen schamanistische Vorstellungen einem afrikanischen Weltbild nahe, dessen Universum ebenso dicht von Geistern und Dämonen bevölkert wird.<sup>37</sup> Zudem bilden sie das Topos der Heilung ab, das sich in der »Afrikanischen Reformation« herausgeschält hat. Die Intensität schamanistischer Heilungsvorstellungen mit visionären Erfahrungen

von Tod und Wiedergeburt deckt sich mit dem charismatisch-pentekostalen Genre der Konversionsnarrative mit ihrem Insistieren auf einem Bruch mit der Vergangenheit und der »Neugeburt« durch die Taufe im Heiligen Geist. Wesentlich aber überschneidet sich das Grundmotiv der schamanistischen Reise, die Befähigung zum Kampf gegen dämonische Mächte in gezielter ritueller Ekstase, mit der so genannten »Deliverance«-Praxis, die sich als Kampf gegen den Teufel und dessen bösen Mächte seit den 1990er Jahren konfessionsübergreifend im afrikanischen Kirchenspektrum festsetzt. Auch hier geht es darum, dämonischen Ursachen eines als Krankheit empfundenen Zustands rituell festzustellen und Gegenaktionen ins Werk zu setzen.<sup>38</sup> Diese transkulturelle Dimension des Kampfes gegen den Teufel und böse Geister ist forschungsperspektivisch bisher nicht ausgeleuchtet.

## 7 Religio-scapes

In den letzten Jahren verschaffen sich zunehmend Positionen Gehör, die die Erforschung des außereuropäischen Christentums im Rahmen von Globalgeschichte stellen.<sup>39</sup> Dieser historiographische Neuansatz betont transnationale Perspektiven, also grenzüberschreitende Verflechtungen und Netzwerke, oder Austauschprozesse in den Rahmen von Migration. Dieser Ansatz erweitert die gewohnte und eingeübte Perspektive auf afrikanische Missionsgeschichte. In den Blick kommen Austauschbeziehungen, die sich nicht mehr allein in ein (asymmetrisches) Beziehungsverhältnis zwischen abendländischer Mission und lokalen Kirchen in Afrika einfügen. Zugleich befragt der globalgeschichtliche Ansatz den vermeintlich hegemonialen Einfluss amerikanischer Kirchen auf die »Afrikanische Reformation«. Fest steht, dass transatlantischen Beziehungen seit Beginn der Herausbildung des afrikanischen Christentums zur Volksreligion, seit den Tagen eines Harris, bis zu den heutigen charismatischen Helden eine tragende Bedeutung zukommt. Somit bleibt der Blick auf (afro-)amerikanisch-afrikanische Netzwerke bedeutsam, greift jedoch zu kurz. Zudem greifen die Akteure, die die religiöse Topographie Afrikas im zwanzigsten Jahrhundert veränderten, nicht nur zurück auf innerchristliche Kontakte, sondern weben interreligiöse Bedeutungsketten und erfinden auf diese Weise eigene Stil- und Theologieformen des Christlichen.

Erstellt man aus den vorgelegten Fallstudien eine vorläufige Systematik der *religio-scapes*, dann scheint der Verweisungsreichtum zur konstitutionellen Dynamik der »Afrikanischen Reformation« zu gehören. Die Legio Maria erstellt rein *imaginierte Landschaften des Kulturaustauschs*. Erzählerische Collagen über fingierte Begegnungen mit dem religiös, kulturell und geschichtlich Fremden fließen in die Theologiebildung über einen afrikanischen Messias ein und füllen das charismatische Gerüst um Ondeto aus. Die Politische Theologie Shembes, eines anderen Archetyps des afrikanischen Messias, formt sich in einem realen *interreligiösen Konvivenzraum* aus. Seine Ethik der Gewaltfreiheit, die Aspekte der süd-

**38** Das Phänomen ist inzwischen breit diskutiert, vgl. z. B. Opoku ONYINAH, Contemporary »Witchdemonology« in Africa, in: *International Review of Mission* 93 (2004) 330-345.

**39** Beispielhaft KOSCHORKE, *African Identities* (wie Anm. 7); Sebastian CONRAD /Andreas ECKERT /Ulrike FREYTAG (Hg.), *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*, Frankfurt a. M. 2007.

**40** Vgl. den grandiosen Überblick über sozialwissenschaftliche Interpretation von AUK bei Terence O. RANGER, Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa, in: *The African Studies Review* 29/2 (1986) 1-69.

afrikanischen Gandhi-Tradition integriert, legitimierte die Kritik an innerafrikanischer Gewaltgeschichte und revidiert Kategorisierungen von AUK als Widerstandsphänomen im Rahmen der »kolonialen Situation« (Georges Balandier).<sup>40</sup> Wie bei Shembe eröffnet die indische Präsenz im südlichen Afrika religionsvergleichende Perspektiven, die sich im Falle der Vapostori in einen *rituellen Experimentierraum* übersetzen. Mit bewussten Anleihen und Anwendungen transformieren die Maranke-Apostel einen hinduistischen Feuerlauf im Rahmen sakramentaler Theologie von einem öffentlichen in ein Ritual der kirchlichen Einheit. Die »asiatische *connection*« in der afrikanischen Christentumsgeschichte setzt sich gegenwärtig fort in einem *transnationalen Hybridraum von Religionsmischung*. In einer interreligiösen Sinnwanderung finden sich Elemente der schamanistischen Jenseitsreise zum Kampf gegen Dämonen wieder in den afrikanisch-koreanischen Kreuzzügen gegen den Teufel und seine Helfershelfer.

Es liegt in der Natur der Sache, dass ausgewählte Fallstudien nur wenige missionsgeschichtliche Sedimente von der kolonialen über die postkoloniale Ära bis hin zu einer sich globalisierenden Gegenwart abtragen. Systematische Vergleiche, Analogiebildungen, die Beschreibung von Konvergenzen oder Bedeutungsdifferenzen, die in diesen transnationalen Verflechtungen afrikanischen Christentums aufscheinen, sind noch längst nicht ausgereizt. Die *religio scapes*, in denen sich afrikanisches Christentum als Massenbewegung ausformte, werden dadurch komplexer, die Beschreibung des religiösen Feldes, in dem sich afrikanische Missions- und Religionsgeschichte abspielt, vielschichtiger.

### Zusammenfassung

Im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts wandelte sich afrikanisches Christentum von einer Diaspora- zu einer Volksreligion. Dieser Transformationsprozess, der sich in weiten Teilen außerhalb der Zirkel des Missionschristentums bzw. historischer Kirchen ereignet(e), wird bisweilen als »Afrikanische Reformation« beschrieben. Daran knüpft sich ein »Authentizitätsdiskurs«, der eine dominante »Afrikanizität« bei der Umgestaltung der religiösen Landschaft in Afrika postuliert. In Fallstudien kommen Varianten afrikanischer Initiativen im Christentum zum Vorschein, die verwoben sind mit transnationalen, interreligiösen und -kulturellen Kontaktzonen. Die missions- und religionswissenschaftliche Beschreibung solcher *religio-scapes* steht erst am Anfang.

### Abstract

During the course of the 20th century African Christianity changed from a religion of the diaspora into a religion of the people. This process of transformation, which is taking place (took place) to a large extent outside the circle of missionary Christianity or the historic churches, is now and then described as an »African Reformation.« A »discourse on authenticity« is linked to this which postulates a dominant »Africaneity« in the reshaping of the religious scene in Africa. Variations of African initiatives in Christianity surface in case studies which are interwoven with transnational, interreligious and intercultural zones of contact. The description of such »religio-scapes« from the perspectives of missiological and religious studies is only just beginning.