
Zugänge zur Missionsgeschichte: Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte religiöser Veränderung

von Kirsten Rüther

Zusammenfassung

Ausgehend von der Beschreibung verschiedener Formen des Religionsausdrucks in einem Dokumentarfilm über den Kongofluss und vor dem Hintergrund vermehrt kontroverser Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit fragt dieser Beitrag nach Möglichkeiten, die Geschichte von Mission zu konzeptualisieren. Der Text legt dar, dass rezente Aktivitäten von Pfingst- und charismatischen Kirchen heutige Fragen nach Bedeutung und Wirkungsweise von historischer Mission beeinflussen dürften. Er plädiert für ein Verständnis von Mission als Teil einer langen Geschichte religiöser Veränderung. In dieser langen Perspektive sollte der Beitrag jener, die Konversion und religiöse Veränderung »erarbeiten«, ernst genommen werden, um dem Befund gerecht zu werden, dass diese Phänomene meist von der Peripherie ins Zentrum fließen.

Schlüsselbegriffe

- Akteurszentrierter religiöser Wandel
- Konzeptualisierung von Missionsgeschichte
- Sphären der Macht im Kontext religiöser Veränderungsprozesse
- Pfingst- und charismatische Kirchen

Abstract

Starting from the description of various forms of religious expression as portrayed in a documentary on the Congo River and against the backdrop of an increasingly controversial awareness of religion in the public sphere, this text inquires about possibilities for conceptualizing the history of missions. It shows that recent activities of Pentecostal and charismatic churches probably influence current questions about the meaning and mode of operation of historical missionary work. This text argues for an understanding of mission as part of a long history of religious change. In this longitudinal perspective the contribution of those who »work out and work for« conversion and religious change should be taken seriously in order to do justice to the finding that these phenomena usually flow from the periphery to the center.

Keywords

- Religious change centered on the actors
- Conceptualization of the history of missions
- Spheres of power and influence in the context of religious processes of change
- Pentecostal and charismatic churches

Sumario

Partiendo de la descripción de diferentes formas de expresión religiosa en una película documental sobre el río Congo y teniendo como fondo la creciente percepción controversa del fenómeno religión en el espacio público, el artículo pregunta por las posibilidades de conceptualizar la historia de la misión. El texto muestra que recientes actividades de las iglesias pentecostales y carismáticas marcan probablemente las preguntas actuales sobre el significado y la forma de la misión histórica. El texto aboga por un concepto de misión como parte de una larga historia de cambios religiosos. En una perspectiva tan larga, la contribución de quienes »trabajan« por la conversión y la transformación religiosa debería ser tomada en serio para tener cuenta el hecho de que esos fenómenos parten casi siempre de la periferia al centro.

Conceptos claves

- Transformación misionera centrada en los actores
- Conceptualización de la historia de la misión
- Esferas del poder en el contexto de procesos de cambio religiosos
- Iglesias pentecostales y carismáticas

1 Auf eine Flussfahrt mitgenommen

Ein Dokumentarfilm nimmt uns für zwei Stunden auf eine Flussfahrt über den Kongo mit. Sanft klingt zur Gitarre der Gesang Lokua Kanzas, dieses Wasser sei »ein Lebensquell«, hier lebe der Wind »mit den Geistern des Wassers«. Als »Fluss der Gnade« fließe der Kongo.¹ Die Aussage ist stark: Der Fluss, den wir filmisch bereisen, sei ohne Spiritualität nicht denkbar. Noch an der Mündung erklärt ein Bewohner, die Geheimnisse der Götter würden in diesem Fluss bewahrt: Die Schlange bilde den Fluss, bis sie in den Ozean fließe. Ein Voice-Over greift diese Bildlichkeit auf: Der Fluss sei »mehr als das Getöse seiner Fluten« und »eng mit seinem Land und der Bevölkerung verbunden, eine Fluss-Mutter, die im Rhythmus der Seligkeiten und Tragödien Afrikas schwingt«. Diese von verschiedenen Seiten gewählten Bilder dienen hier weniger als Auftakt, um zu diskutieren, ob sie passend oder besonders klischeebehaftet sind. Hier sei allein konstatiert, dass es unterschiedliche, aber aneinander anschlussfähige Bilder gibt, die den Fluss und dessen Spiritualität zu fassen versuchen.

Der Film wechselt die Ebenen zwischen dem Heute und immer wieder eingeblendeten historischen Strängen: So entsteht ein zeitliches Gewebe, durch das die Kolonisierung ebenso wie die Ära Mobutus scheinen. Damals wie heute navigieren Männer Menschen über den Fluss mithilfe kolonial gefertigter Karten, Handzeichen und Messstangen, die dem Kapitän permanent die gepeilte Tiefe des Flusses melden. Darüber hinaus hat der Kapitän ein ingenieursgeschultes Denken: Kalkül und Berechnung verhinderten ein Kentern, ein Abtreiben in der Strömung und etwaige tödliche Unfälle. Von Flussgeistern redet er nicht.

Und doch hat entlang des Flusses Religiosität ihre zahlreichen Orte. Der Film lässt uns minutenlang in einen Gottesdienst blicken, bei dem zu elektronischer Musik ein Prediger Jesus als »Festung« und »Schutzschild« preist. Mit geschlossenen Augen wiegen sich Frauen im Takt, einige fallen in Trance, viele reden immer schneller und für uns Zuschauende unverständlich, manche mit dem Heiligen Geist. Der Prediger ruft in die Gemeinde, dass Finanzkraft spirituelle Macht sei, und dass Gott ihnen diese doppelte Macht verleihen werde. Dann spenden die Leute in Gruppen: zuerst diejenigen, die mehr als 100 Dollar geben, dann geht es in Etappen hinab bis zu denen, die nur noch 500 Francs spenden. Allen wird die heilende Hand aufgelegt, während die Jungen körperbewusst zum Rhythmus der Klänge tanzen.²

Eine viertel Filmstunde später sehen wir, wie ein Prediger auf dem Boot unter einer Plane auf Menschen einredet, dass das Diesseits voller Strafen sei, bei Gott jedoch keine weitere warte. Unmittelbar auf diese Szene folgt ein Blick in eine Krankenstation, auf der Menschen an Schlafkrankheit leiden. Historisches Filmmaterial zeigt, wie einst Kolonialärzte mit Mikroskopen und afrikanischen Assistenten zu den Menschen kamen. Heute regiert Unsicherheit, ob die Krankheit Hexerei, Wahnsinn oder das Werk der Wassergeister ist. Je nach Erklärung verhalten sich die Menschen unterschiedlich in ihrer Gesundheits- und Schutzsuche. In einem Gebäude klärt der Arzt zwei junge Burschen laut und nachdrücklich über die Schlafkrankheit auf, während draußen ein Mann, ihr Vater?, die

1 Thierry MICHEL, *Congo River. Beyond Darkness*, 2006.

2 Das eingangs im Kommentar gewählte Bild vom »Rhythmus der Seligkeiten und Tragödien Afrikas« drängt sich hier nicht auf.

von »feuerumzingelten Engeln« geschützte »glorreiche Shekina« anruft. Wie sich herausstellt, hat er seine Frau und drei Kinder an »die Krankheit« verloren. Kurz darauf schwenkt die Kamera auf eine Taufe im Fluss. Einer Frau wird der Zugang zur Macht Jesu Christi eröffnet. Es folgt, wieder im Minutenabstand, die Nachricht, dass der Kapitän Vater wurde. Die Geburt wird gefeiert, ist doch auch sie ein Beweis von Macht und Leben. Gleich in der nächsten Sequenz entlädt sich, als weiteres Zeichen für Macht und Überwältigung, ein kräftiges Gewitter in die Nacht. Dann wird es ruhig.

Später fährt die Kamera an den Ruinen vergangener Macht vorbei. Mobutu verstand die Bedeutung des Flusses und baute seine Paläste dort. Längst hat die Natur wieder die Oberhand gewonnen, der einstige Machthaber wird als »Monster, das den Protz liebte« erinnert. Flussaufwärts hat Krieg die Menschen traumatisiert. Ein verschüchtert wirkender Junge sitzt vor zwei Frauen. Er war der Gehilfe Luzifers. Den Menschen gab er den falschen Fluchtweg ein, so dass sie grausam von Soldaten getötet wurden. Er versteckte Medizinien unter dem Kopfkissen der Eltern, die sich nie wieder vertrugen – die Regeln einer Gesellschaft ausgehebelt. Die Frauen raten, sein Hab und Gut zu verbrennen, um ihn von dieser »Zweiten Welt« zu lösen. Zwei Minuten später berufen sich Mai-Mai-Krieger auf die Bibel und den Schutz Gottes. Ihr Handeln folge einer »spirituellen Offenbarung«, die auch ohne tiefe Kenntnis der Schriften und jenseits der vermittelnden Strukturen religiöser Institutionen möglich sei. Weitere Kämpfer stärken sich mit der Kraft des Flusses gegen Kugeln und Messerhiebe. Die Medizin verwandele sie in kriegsgefeite Bestien. Im Krankenhaus, wieder nur Minuten später, wo sich zum Drehzeitpunkt mehr als 2000 vergewaltigte Frauen und Mädchen aufhalten, erzählt man die Geschichte freilich anders: kein Hinweis auf Religion und Geister bei Schwestern und Ärzten. Die misshandelten Frauen reden oft gar nicht. Sie lächeln nicht einmal.

Die Fahrt endet. In einer Kathedrale wird Ostern gefeiert. Das Wort ertönt, »dass unser Land und das kongolesische Volk einen Prozess der Wiederauferstehung durchlaufen, der Wiederaufrichtung und der Erneuerung. [...] Es reicht nicht, es sich mit einer äußerlichen Verwandlung bequem zu machen, nach Art der Schlangen in unseren Wäldern und Savannen, die ihre ganze giftige und gemeine Art behalten. Wir müssen vielmehr eine tiefe Verwandlung anstreben, eine echte Metamorphose, wie die Raupen.³ Die Republik Kongo [...] wird sich niemals verwandeln, wenn wir [nur] neuen Wein in alte Schläuche füttern oder ein neues Stück Stoff an ein altes Kleidungsstück nähen [...] verlieren wir nicht den Mut!«

2 Missionsgeschichte als lange Perspektive einer akteurszentrierten religiösen Transformation

Dass die Erforschung von Religion – inklusive Mission – wieder Relevanz gewonnen hat, ist der Bedeutungsveränderung von Religion in der öffentlichen Wahrnehmung zuzuschreiben. Sie ist wieder sichtbarer geworden, oft in spektakuläreren Formen als entlang des Kongoflusses porträtiert. Eine liberalisierte Wirtschaftswelt und die jüngere Demokratisierung trugen dazu bei, dass weltweit NGOs, Kirchen, Verbände, Stiftungen und religiöse Organisationen die Deutungshoheiten der Politik konsequent ent-monopolisierten. Unter anderem bewirkt durch Medien wie Radio, Fernsehen, Internet und Videos, die praktisch an jeder Straßenecke erhältlich sind, zählten 2008 Pfingstkirchen und die Salafiyya zu den öffentlich am stärksten wahrgenommenen religiösen Organisationen. Während Christen Heilung prophezeien und böse Geister exorzieren, predigen Muslime

emphatisch. Auf beiden Seiten agieren Personen, die keine klassisch-theologische Ausbildung genossen haben, sondern ein tief empfundenes Religionsbewusstsein durchaus mit einem Technikstudium zu paaren wissen.⁴ Religion und ihre Expansion figurieren zentral in vielen politisch ebenso wie alltagsgeschichtlich relevanten Interaktions-, Verflechtungs- wie auch Abkoppelungsgeschehen. Transfer und globale »flows« wiederum stehen in einem Wirkungsverhältnis mit einer Vielzahl hochkomplexer lokaler Situationen. Die Missionshistoriographie darf sich deshalb der Tatsache noch bewusster zu werden, dass die Tendenz, auf Prediger und deren Umfeld zu fokussieren, oft eine prinzipielle Schieflage birgt. Denn Konversionen und religiöser Wandel fließen meist von der Peripherie zum Zentrum.⁵ Veränderung und Expansion von Religion lassen sich besser erklären, wenn man von den Peripherien her denkt, wo religiöser Wandel von jenen »erarbeitet« wird, die dort sind oder sich dort hinbegeben, auch wenn das mediale Rampenlicht sie schließlich in den Kirchen, sprechend mit dem Heiligen Geist und unter den heilenden Händen der aus der Ferne eingeladenen Prediger und selten unter der Plane eines Bootes auf dem nächtlichen Kongo zeigt.

Klar verwies die filmische Flussfahrt auf Religion als etwas Fluides. NGOs bedienen sich heute der Netzwerke von Missionskirchen.⁶ Kirchen wiederum zögern nicht, sich den Diskurs von Menschenrechten anzueignen. Allerdings stellen jüngere Pfingstkirchen, bei denen alles in Wandel und neuerlichem Entstehen ist, durchaus Modelle für Moral jenseits der Menschenrechtsdiskussion bereit, indem aber auch sie sich in diese einschreiben.⁷ Damit tragen Kirchen zur Pluralität der Varianten bei, in denen Menschen, die von vielen Entwicklungen ausgeschlossen sind, so große Konzepte wie Würde, Moral, Staatlichkeit, Individuum und Gemeinschaft denken mögen. Historisch haben dennoch unzählige Missionsgesellschaften jeweils spezifisch ihre Geschichten und Traditionen bereitgestellt, die dann wiederum spezifisch inkorporiert wurden, auch wenn es weiter einen Unterschied macht, ob das Christentum einst von Weißen Vätern oder italienischen Comboni-Missionaren gebracht wurde.⁸ Längst ist klar, dass »Mission« nie einseitig aus einer wie auch immer gedachten Metropole in wie auch immer gedachte entlegene Gegenden reichte. Es greift zu kurz, die europäischen Missionen des Kolonialzeitalters als ein Projekt von Modernisierungsverlierern zu konzipieren, die sich in Ambivalenz und Widersprüchlichkeit zentrale Wirkmächtigkeit aneigneten. Heute muss Missionsgeschichte die Felder des Lokalen und des Universalen zusammen denken, sich einem Forschungsrahmen des Nationalen ebenso wie des Internationalen stellen, diese Dimensionen zumindest substantiell anklingen lassen. Darüber hinaus liegen das Säkulare und das Religiöse miteinander verschränkt, denkt man von den Mission empfangenden Gebieten und ihren AkteurInnen her. Heute gar ist »Entwicklung« religiös konnotiert, »Erlösung« hingegen ein zutiefst im Diesseits verankertes Anliegen. Auch die einschlägigen Grenzen zwischen den Konfessionen, zwischen den Religionen, zwischen den Entwicklungshelfern und Predigern verschwimmen aus dieser Warte.

3 Hier wird aus der Schlange, anders als in der im Voice-over gewählten Metapher der »Mutter«, eine Raupe.

4 Ahmed CHANFI, Introduction to Special Issue: Performing Islamic Revival in Africa, in: *Africa Today* [AT] 54/4 (2008) vii-xiii.

5 Deborah GAITSKELL, Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities. Report on a Conference Organized by the

Currents in World Christianity Project, in: *Journal of Religion in Africa* [JRA] 32/1 (2002) 120-123.

6 Zum Beispiel über katholische Hilfsstrukturen von World Vision, aber auch die staatsnähere, im Glauben gegründete NGO Christian Care in Kibera. Siehe Erica BORNSTEIN, Developing Faith. Theologies of Economic Development in Zimbabwe, in: *JRA* 32/1 (2002) 4-31.

7 Harri ENGLUND, The Dead Hand of Human Rights. Contrasting Christianities in Post-Transition Malawi, in: *Journal of Modern African Studies* [JMAS] 38/4 (2000) 579-603.

8 Paul KOLLMAN, Classifying Christianities, Part Two: The Anthropology of Christianity and Generations of African Christians, in: *JRA* 40 (2010) 118-148, hier 136.

Vor langer Zeit regte eine ausführliche Literaturkritik an, unabhängige Kirchen und religiöse Bewegungen nicht länger getrennt von den Missionskirchen und beide wiederum nicht getrennt von dem zu betrachten, was sich als »afrikanische Religion« bezeichnen lässt.⁹ Damals galten die sogenannten traditionellen Religionen als statisch und nostalgisch, während das Missionschristentum samt der aus ihm hervorgegangenen Kirchen aufgrund ihres wiedererstarkenden Engagements in den Infrastrukturen von Gesundheit und Bildung als dynamisches Moment eingeschätzt wurden.¹⁰ Diese Kirchen spielten zudem signifikante Rollen in den politischen Transitionsprozessen zu den Mehrparteiensystemen der 1980er Jahre. Gerade aus der Mission hervorgegangene Kirchen integrieren heute oft religiöse Praxen, die ihre Angehörigen oft mit einem Schulterzucken als Teil ihrer Kultur bezeichnen und leben.¹¹ Sie bieten aber keine besonderen Rezepte bei besonders heiklen Problemen. Dies ist einer der Gründe für das Wachstum solcher Kirchen, die in Zeiten entgrenzter Marktökonomie Angebote machen, Not und Unsicherheit seltener gesamtgesellschaftlich, als vielmehr individuell zu bewältigen. Ihre Geschichte muss heute in das erweiterte Spektrum christlicher Präsenz in der Welt und in die Analyse afrikanischer Handlungsrepertoires im Wunsch, die Welt zu deuten, vorherzusagen und zu kontrollieren, einbezogen werden.¹²

Die Vielfalt des Religionsausdrucks entlang des Kongoflusses verdeutlicht dies ebenfalls, denn diese auf den ersten Blick nicht genau bestimmbaren Varianten des Christlichen verleihen »dem Christentum« sein derzeitiges Gesicht. Mehr denn je ist die Missionshistoriographie aufgefordert, über die Grenzen einer durch Missionsinstitutionen definierten Forschungseinheit hinauszudenken, zumal nie zutraf, dass das mit Mission assoziierte Christentum etwa eindeutig westlich zu verorten wäre, während etwa im Gegensatz dazu Afrikanische Unabhängige Kirchen als besonders authentisch hätten gelten können. Keine der afrikanisch initiierten Kirchen war zwangsläufig liberaler, demokratischer oder gleichberechtigender als die Bewegungen, gegen die sie sich abgrenzten. Wie die Pfingst- und charismatischen Kirchen verbieten gerade sie den Umgang mit Ahnen und Geistern oft strikt und offerieren stattdessen potente Mittel, die Kommunikation mit dem Heiligen Geist, um es mit verderblichen Kräften und Erfolgsverhinderungen aufzunehmen. Mit diesem Ansatz konkurrieren sie scharf mit Heilern unterschiedlichster Spezialisierung, die ihrerseits gezielt Medizinern für ähnlich gelagerte Herausforderungen anbieten. Menschen wiederum, die Leiden, Not und Misserfolg bewältigen wollen, wählen zwischen den Angeboten in Abhängigkeit von der Effizienz, mit der sie Abhilfe von Problemen versprechen – eine Herausforderung für alle, die sich historisch und ethnographisch, empirisch und konzeptionell mit dem Studium expandierender Religion befassen und die Handlungsrepertoires und -spielräume von AfrikanerInnen zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen wählen.¹³

Als HistorikerInnen dürfen wir – so mein erster Vorschlag – Missionsgeschichte als Teil einer Geschichte der religiösen Veränderung konzipieren. Das kommt nicht nur einem der Erneuerung affinen »afrikanischen« Religionsverständnis nahe. Es trifft auch das Programm von Mission, die per definitionem mit gegebenen Zuständen unzufrieden ist und

9 Terence RANGER, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, in: *African Studies Review* 29/2 (1986) 1–69.

10 Es gibt die lange Tradition christlicher Philanthropie und Gesundheits- und Bildungsversorgung. Mit der heranannahenden Unabhängigkeit wurden zahlreiche Missionsspitäler und Schulen unter staatliche Obhut gestellt. Heute wieder gegenläufig,

sind erneut zahlreiche NGOs, auch »faith-based organisations« (FBOs), gerade im Gesundheitssektor und in der Bewältigung der Herausforderungen von HIV/AIDS aktiv. Siehe Ruth PRINCE/Rijk VAN DIJK/Philippe DENIS, Introduction to Special Issue: Engaging Christianities. Negotiating HIV/AIDS, Health, and Social Relations in East and Southern Africa, in: *AT* 56/1 (2009) v–xviii.

11 Wie auf diese Weise eine katholische Mission zu einer Kirche der Frauen wurde siehe Dorothy HODGSON, *The Church of Women. Gendered Encounters between Maasai and Missionaries*, Bloomington 2005.

12 Ogbu KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, vii.

entweder Althergebrachtes re-installieren oder mit Visionen in die Zukunft preschen will. Zu erkennen, welche Gruppen und Individuen an diesen Aktivitäten partizipieren, bildet eine Voraussetzung, über missions- und religionspezifische Szenarien hinaus allgemeinere Rückschlüsse auf Wandel in Gesellschaften zu ziehen.

Hier schließt ein zweiter Vorschlag an. Mission als Geschichte religiöser Transformation konzipiert, lädt ein, über den Moment hinaus auf die langen Perspektiven zu schauen, in der sich Transformationsprozesse des Religiösen entfalten. Diese haben oft lange Vorgeschichten und wirken, nachdem Missionare längst verschwunden, Gottesdienste verklungen und Impulse gesetzt wurden. Die Attraktivität der langen Perspektiven haben in den 1990er Jahren Jean und John Comaroff wieder etabliert. Sie lassen sich zwar im Rahmen des von ihnen favorisierten Paradigmas der »Kolonialisierung des Bewusstseins« von dem in Missionstexten generierten Narrativ tendenziell vereinnahmen und vernachlässigen die Akteurschaft bei KonvertitInnen, doch sie betonen zu Recht die »langen Konversationen«, die Gespräche zwischen Missionaren, Händlern, Kolonialbeamten und lokalen Bevölkerungen.¹⁴ Religiöse Veränderung nicht nur in bestimmten Momenten, sondern in ihrer Abhängigkeit zu zeitlichen Pfaden zu interpretieren, Zusammenhänge entlang dieser Pfade zu erkennen, ist eine weitere Voraussetzung, über konkrete Missionsphänomene hinaus Fragen nach der Bedeutung religiösen Wandels für gesellschaftliche Transformation zumindest halbwegs zufriedenstellend zu beantworten.

3 Sphären der Macht

Da religiöse Veränderung und ihre AkteurInnen als Phänomene des Öffentlichen und Politischen wieder präsent sind und in der Forschung kontrovers diskutiert werden, möchte ich zumindest kurz der Beschaffenheit solcher Sphären der Macht nachspüren, die im Zuge religiöser Veränderungsprozesse verhandelt werden. In einem weiteren Abschnitt werde ich anhand konkreter Beispiele Möglichkeiten der historischen Perspektivierung vorschlagen, die als Anregung und weniger als autoritative, gar empiriegesättigte Erzählung gedacht sind.

Afrikanisch unabhängige Kirchen, auch frühe Pfingstkirchen, galten zunächst als apolitisch. So schrieben 1981 exemplarisch die Zimbabwe Assemblies of God ihren Mitgliedern vor: »No beer drinking, no ancestral songs or political songs because we just support the government«.¹⁵ Doch die unabhängigen Kirchen alter Prägung, tendenziell einer »Traditionalisierung« verpflichtet, sowie die frühen Pfingstkirchen, reine Innerlichkeit betonend, treten angesichts von Kirchen in den Hintergrund, die sich verstärkt einer »Internationalisierung« verschreiben.¹⁶ Sie verbinden afrikanische Gesellschaften und ihre Diasporen.¹⁷ Sie akzeptieren neoliberale Wirtschaftslogik. Gehofft wird auf einen »redemptive uplift«,¹⁸ eine auf Erlösung beruhende moralische Hebung, die nicht nur den Bruch mit dem Gewesenen, sondern eine umfassende Resozialisierung der neuen Gläubigen erfordert. Ein neuer Lebensstil, sichtbar elegantes Auftreten, Vertrauenswürdigkeit, eheliche Treue und der Wille zu harter Arbeit

13 Birgit MEYER, Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004) 447-474.

14 Jean COMAROFF/John COMAROFF, The Colonization of Consciousness in South Africa, in: Economy and Society 18/3 (1989) 267-296; DIES., Of Revelation and Revolution, 2 vols., London 1991, 1997.

15 David MAXWELL, »Catch the Cockerel Before Dawn«. Pentecostalism and Politics in Post-Colonial Zimbabwe, in: Africa 70/2 (2000) 249-277, hier 256.

16 Adrian HASTINGS, Editorial, in: JRA 24/3 (1994) 197.

17 Siehe bspw. Jacob K. OLUPONA/Regina GEMIGNANI (Hg.), African Immigrant Religions in America, New York 2007.

18 MAXWELL, »Catch the Cockerel« (Anm. 15), 354.

sowie der Besitz von Fernsehgeräten, auf denen sich die vermarkteten Videos abspielen lassen, stellen diese Wandlung von außen nachvollziehbar dar. Aus einst weggeworfenen Leben werden verwendungsfähige Menschen mit Würde. Angesprochen ist primär die junge Generation, auf die zahlreiche Pfingstkirchen Hoffnung setzen. Die junge Generation, soweit frei von HIV und damit »saved« und »safe«, erträumt einen ökonomischen Aufstieg, dem allerdings die harte Realität entgegensteht, dass es immer schwieriger wird, vollwertigen Erwachsenenstatus zu erlangen.¹⁹ Wer immer sich solchen Bewegungen zuwendet, findet jenseits des Staates, ökonomischer Zwangslagen und eingefahrener Erwartungen an die ungleich ermächtigten Geschlechter ein neues moralisches Universum, das als attraktiv und zukunftsfruchtig erscheinen mag.²⁰ Die Bedeutung des Propheten und seine Fähigkeit zu heilen, blieben als Element der früheren Bewegungen erhalten, wurden in den Pfingst- und charismatischen Kirchen sogar verstärkt, wo häufig so genannte »healing camps« organisiert werden, ganz zu schweigen von Gebeten, die in Wirtschaftsunternehmen regelmäßig getätigt wurden, um diese beispielsweise vor dem finanziellen Ruin zu retten.²¹

In der Diskussion um die derzeit expandierenden Kirchen wird infolgedessen das nahtlose Ineinandergreifen von Religion und Politik betont, da es heißt, Macht komme aus dem Unsichtbaren und materialisiere und personifiziere sich sowohl in politischer wie religiöser Autorität.²² Wer vermitteln kann, dass er Macht zu befehligen und zu lenken weiß, zieht andere an. Auf der Suche nach alternativen Autoritäten und versteckten Quellen der Macht wird sprachlich als religiös konnotierte Gewissheit politisch an- und eingepasst, die Wirkmächtigkeit staatlicher Institutionen religiös abgesichert.²³ Denn das Vertrauen in diese Institutionen ist zerrüttet: »Job seekers have no future to look up to – at least not from the system. We no longer trust anything or anyone. Those we trusted have mortgaged us and held us to ransom for foreign loans which we did not benefit from [...] Everything, absolutely everything – is on the decline and on the verge of collapse. [...] No jobs, no money, no food, no clothing, no personal dignity.«²⁴

Prominent sind vor diesem Hintergrund verschiedene Versuche politischer Funktions-träger, sich mit der Macht des Religiösen auszustatten. So wurden in Benin seit den 1990er Jahren Demokratie und Christentum miteinander assoziiert, nachdem im Zuge der »second liberation« Mathieu Kérékou das Militärregime ablöste.²⁵ In seinen Reden agierten im Feld des Bösen neben solchen Kräften wie der Satan, Begünstigung durch Nepotismus und die Militärs auch sein politischer Gegner Nicéphore Dieudonné Soglo, während Kérékou, der einst die marxistisch-leninistische Staatsideologie verantwortete, sich selbst mit Zukunft, Christentum und Demokratie in Verbindung brachte. Nach seiner Absetzung konvertierte er ganz im Sinne eines klassischen Pietismus zu einer Pfingstkirche, um als besserer Mensch und Politiker neu anzufangen. Die Idee einer individuellen Konversion als Grundlage für den Wandel von Gesellschaft überzeugte in einem Kontext, in dem er so auch um Vergebung für die Leiden bitten konnte, die er der Bevölkerung verursacht hatte. Mit der Wahl 1996 löste

19 Alcinda HONWANA, *The Time of Youth. Work, Social Change, and Politics in Africa*, Sterling, VA 2012.

20 Ruth MARSHALL, *Power in the Name of Jesus*, in: *Review of African Political Economy* [ROAPE] 52 (1991) 21–37.

21 J. Kwabena ASAMOAH-GYADU, »Christ is the Answer«. What is the Question? A Ghana Airways Prayer Vigil and Its Implications for Religion, Evil and Public Space, in: *JRA* 35/1 (2005) 93–117.

22 Stephen ELLIS/Gerrie TER HAAR, *Religion and Politics in Sub-Saharan Africa*, in: *JMAS* 36/2 (1998) 175–201.

23 Stephen ELLIS/Gerrie TER HAAR, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, 100.

24 Born-again Pastor Michael Ojewale, zit. n. MARSHALL, *Power* (Anm. 20), 25.

25 Camilla STRANDBJERG, *Kérékou, God and the Ancestors. Religion and the Conception of Political Power in Benin*, in: *African Affairs* 99/396 (2000) 395–414.

26 Ebenezer OBADARE, *Pentecostal Presidency? The Lagos-Ibadan »Theocratic Class« and the Muslim »Other«*, in: *ROAPE* 110 (2006) 665–678.

27 Ogbu KALU, *Sharia and Islam in Nigerian Pentecostal Rhetoric, 1970–2003*, in: *PNEUMA: Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26/2 (2004) 242–261, Begriff auf 259.

der »neue« Kérékou den vormaligen Präsidenten der Erneuerung, Soglo, ab. Auch in Nigeria repräsentierte Olusegun Obasanjo eine politische Führungsklasse, die ihre Macht auch aus dem Umfeld charismatischer Religion ableitete, um so ihr Regime extra zu legitimieren. Hier war ausschlaggebend, dass der islamische Norden als politisch und spirituell expandierend wahrgenommen wurde. Charismatisch-religiöse Führer standen zur Eingrenzung dieser Bedrohung den politischen zur Seite und verkoppelten ihre Macht und ihren Wohlstand mit politischen Ambitionen.²⁶ Ogbu Kalu spricht diesbezüglich von einer »theology of engagement«, die sich als »Verkoppelungs-« ebenso wie als »Auftragstheologie« übersetzen ließe.²⁷

4 Möglichkeiten der historischen Perspektivierung

Dass in Umbruchszeiten das Christentum eine Plattform bot, von der aus Machtausdehnung und die Konsolidierung einer nach Autorität suchenden Gemeinschaft gedacht werden kann, lässt sich historisch perspektivieren. Markant war zum Beispiel im 19. Jahrhundert die Politik bei den Tswana, Christentum für ihre entstehenden Gemeinwesen als ein Band zu nutzen, durch das sich an den Rändern neu Hinzukommende anbinden ließen. Außerdem verhalfen sich die Tswanaführer mit Hilfe der Missionare zu Landbesitz.²⁸ Herrscher achteten aber darauf, dass die neue Religion eine Angelegenheit der Häuser und Familien blieb, die in der Nähe des politischen Zentrums nur bedingt und kontrolliert zum Tragen kam.²⁹ Der Kabaka von Buganda – um ein weiteres Beispiel von vielen möglichen anzuführen – zentralisierte den Wirkungsbereich religiöser Repräsentanten an seinem Hof, wo es ihm gelang, Katholiken, Anglikaner und Muslime in Konkurrenz untereinander um die Gunst des Herrschers buhlen zu lassen.³⁰

Langfristig und je nachhaltiger sich der europäische Kolonialismus etablierte, setzten sich religiöse Vorstellungen, die von Missionaren in Gesellschaften hineingetragen wurden, meist zuungunsten alter Autoritäten durch. Neuen Eliten ermöglichte dies in den Bereichen von Bildung, Gesundheit und Politik den Aufstieg, der sich oft über Generationen hinzog.³¹ Aber Mission half auch Kindern afrikanischer Mütter und europäischer Väter, diese und den »väterlichen« Kolonialstaat um Unterstützung anzufragen, als in der Zwischenkriegszeit Fremdherrschaft neu legitimiert werden musste.³²

Religionen expandieren und verändern sich, stoßen aber auch an Grenzen ihrer Dehnbarkeit. In Westafrika veränderten sich seit dem 18. Jahrhundert die Attribute afrikanischer Götter, es entstanden gar neue Machtfelder auf dem Meer, als sich der Sklavenhandel in der Region intensivierte.³³ Das Konzept eines Hochgottes griff lokale Religion dort aber nicht auf. Bewegungen und Religion jenseits christlicher Kirchen machen sich heute meist wenig langfristig, sondern eher in besonderen Krisenmomenten bemerkbar. Die *Mungiki* in Kenia zum Beispiel reagierten in den 90er Jahren auf Probleme der Landverteilung. Sie »fischen

28 Kirsten RÜTHER, *The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal*, Hamburg 2001.

29 Paul S. LANDAU, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Portsmouth 2005.

30 John ROWE, Mutesa and the Missionaries. Church and State in Pre-Colonial Buganda, in: Holger B. HANSEN / Michael TWADDLE (Hg.), *Christian Missionaries and the State in the Third World*, Oxford 2002, 52–65.

31 Exemplarisch hierzu Terence RANGER, *Are we not also Men? The Samkange Family & African Politics in Zimbabwe 1920–64*, Portsmouth 1995.

32 Christopher J. LEE, Children in the Archive. Epistolary Evidence, Youth Agency, and the Social Meanings of »Coming of Age« in Interwar Nyasaland, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010) 25–47.

33 Akinwumi OGUNDIRAN, Of Small Things Remembered. Beads, Cowries, and Cultural Translations of the Atlantic Experience in Yorubaland, in: *International Journal of African Historical Studies* 35/2–3 (2002) 427–457.

Menschenansammlungen aus allen Winkeln Kenias zusammen« – was sich als »Mission« bezeichnen ließe – und haben sich der politischen ebenso wie religiös-kulturellen, aber auch sozio-ökonomischen Befreiung der Kikuyu wie aller übrigen Afrikaner verschrieben.³⁴ Die meisten sind jünger als dreißig Jahre, was sie nicht davon abhält, inspiriert von den Ältesten ebenso wie vom Wissen christentumsfeindlicher Ex-Mau-Mau-Freiheitskämpfer, sich für Autoritäten altüberlieferter Religion und kultureller Praxis der Kikuyu zu halten. Inspiriert wurden sie aber auch durch die Schriften Marcus Garveys und Martin Luthers. Sie assoziieren Christentum mit Kolonialismus, Unterdrückung und kultureller Entfremdung, sehen aber gleichzeitig, dass die Mehrheit der politischen Führer Kenias sonntags zur Kirche geht, den Rest der Woche aber ihr Volk unterdrückt. Religion als Waffe gegen etablierte politische und religiöse Autoritäten nutzend, propagieren die *Mungiki* u. a. ein Ritual, bei dem Verantwortung von einer Generation nach 30–35 Jahren Machtbesitz an die andere übergeben wird. Die Bewegung zeigt, dass auch das Christentum, ob unmittelbar oder nur mittelbar mit Mission verbunden, nur begrenzt erneuerungs- und wandlungsfähig ist, so dass erneuter Platz für kleinräumiger ausgerichtete »afrikanische Religion« entstehen kann.

Diese Miniskizze und hier aus Platzgründen nur kursorisch angefangene Exploration von Verbindungen zwischen Macht und Religion entlang zeitlicher Pfade mag eine Perspektive eröffnen, religiöse und gesellschaftliche Transformationsprozesse über den nationalen Rahmen hinausgehend in den Blick zu nehmen und neuere Entwicklungen in der Geschichte expandierenden Christentums zum Ausgangspunkt diverser Fragen zu nehmen.

5 Schluss

Sich mit der Geschichte von Mission zu befassen heißt, sich mit Prozessen und AkteurInnen religiöser Veränderung auseinanderzusetzen. Denn wenn sich Gesellschaft verändert, entstehen neue Fragen und Herausforderungen, auf die unter anderem Religion Erklärung, Vorhersage und Kontrolle liefern kann. »Versagt« bisherige Religion dabei, haben Menschen die Möglichkeit, Religionssysteme anzupassen. Dabei gehen sie nicht unidirektional von einem »traditionellen« auf »moderne« Religionsgefüge. Sie wechseln auch nicht dauerhaft aus einer Welt der vielen Gottheiten in ein Szenario, das von der Existenz eines einzigen Gottes dominiert ist. Jede Religion hat Grenzen, über die hinaus sie sich nicht weiter dehnen und umdefinieren lässt. Das wird bei ihrer Ausdehnung und Konsolidierung besonders klar. Erklärt Religion die Welt und ihre Herausforderungen nicht länger zur Zufriedenheit ihrer Angehörigen, haben Menschen die Möglichkeit, alternative Religionen für die Deutung ihres Lebensumfeldes in Betracht zu ziehen, was in manchen Religionen als »Konversion« ritualisiert wird. Sich mit Missionsgeschichte zu befassen, heißt im Wesentlichen, sich den Frage- und Antworthorizonten zu stellen, die sich innerhalb bestimmter religiöser Systeme ergeben und von denen Mächtige wie Ohnmächtige Gebrauch machen.

Indem Forschung neuere Entwicklungen in den Blick nimmt und davon ausgehend veränderte Fragen an ältere, bekannt erscheinende Phänomene richtet, kann sie der Diskussion um aktuelle Religionsexpansionen Komplexität hinzufügen. Klassische Mission muss nicht separat betrachtet werden. Sie ist eingebunden in religiöse Strömungen, Bewegungen und Tendenzen, die anderen Kategorien zugerechnet werden, mit »Mission« aber im Austausch stehen. ♦

34 Grace Nyatugah WAMUE, Revisiting Our Indigenous Shrines Through Mungiki, in: African Affairs 100/400 (2001) 453–467.