

Entsteht in Afrika ein militantes Christentum?

|| Zur öffentlichen Rolle des Evangelikalismus in Afrika südlich der Sahara

Unter dem Eindruck gewaltsamer Religionskonflikte weltweit, einer andauernden Welle von Terroranschlägen, deren Urheber sich selbst als Glaubenskrieger ausweisen, und einer Vermischung religiöser Motive mit politischen und militärischen Zielen in der öffentlichen Vermittlung amerikanischer Außen- und Sicherheitspolitik hat sich die Huntingtonsche Theorie des „Kampfs der Kulturen“¹ in neuen Thesen eines globalen Religionskriegs niedergeschlagen. Der Afrikakorrespondent der Wochenzeitung „Die Zeit“ spricht von „neuen radikalen Kirchen“, die aus afrikanischen Bürgerkriegsruinen wuchern und zum „christlichen Dschihad“ gegen ihre islamischen Gegenspieler aufrufen². Presseberichte über die Ausbreitung eines fundamentalistischen Christentums in Afrika betonen vor allem dessen destruktive Auswirkung vor Ort³. Philip Jenkins, Professor für Geschichte und Religionswissenschaft an der Universität Pennsylvania, geht in seinem viel rezensierten Buch „The Next Christendom“ noch einen Schritt weiter: Vor dem Hintergrund einer Veränderung des Christentums im Zug seiner Südwanderung, in Richtung eines wachsenden Konservatismus, Fundamentalismus, aber auch gewaltsamen Fanatismus, warnt er vor einem Szenario weltweiter Religionskriege im Stil des europäischen Mittelalters, bei denen die Protagonisten allerdings mit Nuklearsprengköpfen und Anthrax bewaffnet wären. Für das 21. Jahrhundert prognostiziert er die Ablösung der (säkularen) Ideologien des 20. Jahrhunderts durch die Religion als der prägenden Kraft für Massenmobilisierung und Verwüstung⁴.

Für manche Beobachter mag das Phänomen der Ausbreitung eines zumindest rhetorisch militanten Christentums eine entlastende Relativierung der einseitigen Assoziation von Islam und Gewalt versprechen. Doch gehen die Huntingtonschen Szenarios weiter. Ihr neuralgischer Punkt liegt in der Vorstellung, islamische und christliche Glaubenskrieger könnten in den wirtschaftlich und politisch marginalisierten Ländern des Südens nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen einen gemeinsamen Feind im industrialisierten Norden zu Feld ziehen, der sie in dem Maß ausbeutet und unterdrückt, wie er sich vom (wahren) Glauben abgewandt hat. Dies ist letztlich, etwas überspitzt formuliert, jene Angst, die seit Robert Kaplans „The Coming Anarchy“ etliche Szenarios eines weltumfassenden Kulturkriegs beflügelt⁵. Sie hat, nach Kaplans eigener Analyse, ihre Wurzel in der Verdrängung wachsender sozialer Ungleichheit und durch die Entwicklungen der letzten Jahre

ein neues, bedrohlicheres Gesicht in Form eines religiösen Fanatismus erhalten, der nicht mehr nationalstaatlich begrenzt ist, sondern sich innerhalb und zwischen sozialen und kulturellen Milieus entfaltet.

Die als radikal, militant oder auch fundamentalistisch bezeichneten „neuen Kirchen“ gehören der in vielen Regionen des globalen Südens nachhaltig wachsenden evangelikalen Bewegung an. Im folgenden soll die öffentliche Rolle dieser Bewegung unter dem Gesichtspunkt ihrer Entstehungsgeschichte, ihrer Ausbreitung im Kontext gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Wandlungsprozesse seit dem Ende des Ost-West-Konflikts und ihrer Rolle in interreligiösen Konflikten in Afrika südlich der Sahara diskutiert werden.

Nord-Süd-Wanderungen

Die Verschiebung der Mehrheitshegemonie des Christentums von der nördlichen zur südlichen Hemisphäre läßt sich eindrucksvoll anhand der seit 1982 jährlich veröffentlichten Statistiken der World Christian Encyclopaedia nachvollziehen. Nach deren Angaben leben derzeit rund 1,3 Milliarden Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika, gegenüber 531 Millionen in Europa (einschl. Rußland) und 227 Millionen in Nordamerika. Bereits im Jahr 2025 soll das Christentum im Süden auf 1,7 Milliarden anwachsen, während es in Nordamerika vergleichsweise geringfügig auf 270 Millionen Anhänger anwächst, in Europa hingegen auf 514 Millionen Mitglieder zurückgeht. Die Zuwachsrate ist für Afrika mit 2,15 Prozent am höchsten, während für Europa ein Negativtrend von 0,17 Prozent veranschlagt wird. Bezieht man die Entwicklung der letzten 100 Jahre ein, dann schrumpft der Anteil der Europäer an der christlichen Weltbevölkerung von 70 Prozent im Jahr 1900 auf 20 Prozent im Jahr 2025⁶.

Es ist nicht zuletzt dieser statistischen Dokumentation zu verdanken, daß das Phänomen der Südwanderung in den 1980er Jahren zunehmend Beachtung fand. Der von dem Missionswissenschaftler Walbert Bühlmann eingeführte Begriff der „Dritten Kirche“, der die wachsende Bedeutung der Kirche in der sogenannten Dritten Welt kennzeichnen sollte⁷, wurde im Lauf der 80er Jahre durch den Begriff der „Mehrheitskirche“ abgelöst. Ein Zusammenhang zwischen dem vor allem demographisch bedingten Wachstum des Christentums im Süden und dem damit verbundenen Wandel der christlichen Religion läßt sich jedoch nur über einen weiteren Aspekt herstellen: den Veränderungen im Christentum des Südens selbst, die sich unbenommen davon ereignen, daß etwa das afrikanische Christentum bereits in der Vergangenheit ein eigenständiges Profil besaß.

Charles Peter Wagner, Dozent am Fuller Theological Seminary, formulierte in einem 1983 in der Zeitschrift „Pastoral Renewal“ erschienenen Artikel den Begriff der „Dritten Welle“, mit dem er die Veränderung des Christentums im Zug seiner

Südwanderung zu erfassen suchte: Das evangelikale Christentum sei im Begriff, sich dem übernatürlichen Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen, das charismatische und pentekostale Christen schon seit einem Jahrhundert erlebten, ohne sich jedoch selbst der Pfingstbewegung anzuschließen⁸. Damit beschrieb er einen Trend, der sich rückblickend bereits in den 1960er und 1970er Jahren abzuzeichnen begann. Während die Pfingstbewegung mancherorts schon zu Beginn der Kolonialzeit eine bedeutende Größe im afrikanischen Christentum darstellte und auch in dieser Frühphase ihrer Ausbreitung keineswegs eine homogene Bewegung war, ist der Bibelfundamentalismus in Afrika eine vergleichsweise neue Erscheinung.

Seine Ausbreitung wurde nach der Unabhängigkeit durch eine zweite Welle der christlichen Mission vorbereitet, die von Nordamerika ausgehend jenes Vakuum aufzufüllen begann, das durch den schrittweisen Rückzug europäischer Missionare hinterlassen wurde. Diese amerikanische Missionswelle war zwar in ihrer Spiritualität von der Pfingstbewegung und der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen protestantischen „Holiness-Bewegung“ geprägt, doch war sie gleichsam von einem missionarischen Eifer erfaßt, der den Begriff des Evangelikalismus prägte und der rückwirkend, im Zusammenspiel mit Missionskampagnen in Lateinamerika und Asien, ein neues Pfingstkirchentum auch im Westen entstehen ließ: Die Finanzierung und Durchführung der Missionskampagnen machten es notwendig, sich einerseits institutionell besser zu organisieren und sich andererseits stärker auf ein biblisches Fundament zu stellen.

Im Amerika der 1970er Jahre rückten Wohlstand und Urbanisierung die Pfingstbewegung, die ihre Wurzeln in der afrikanischen Diaspora hat, stärker in die gesellschaftliche Mitte. Jene pentekostalen Gruppierungen, die in ihren Anfängen antikolonialen oder antirassistischen Bewegungen verbunden waren und die ihre Identität in einer spezifisch afrikanischen Spiritualität suchten, gaben diese Identifikation nach und nach auf oder vereinzeln sich. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die African Methodist Episcopal Church (AME), die sich im Zug der amerikanischen Emanzipationsbewegung von der Methodistischen Kirche abspaltete. Für Afrika sei exemplarisch die 1930 in Kenia gegründete African Independent Pentecostal Church of Kenya (AIPCK) genannt, die auch ein unabhängiges Schulwesen als Alternative zu dem von der presbyterianischen und anglikanischen Kirche unterhaltenen Kolonialschulwesen aufbaute. Durch diese Entwicklungen wurde schließlich eine wachsende Annäherung pentekostaler und bibelfundamentalistischer Bewegungen in einer dritten Missionswelle möglich, die Ende der 80er Jahre begann und bis heute anhält⁹. Sie unterscheidet sich von der vorangegangenen zweiten Missionswelle insofern, als sie in Afrika auf selbständige, gut etablierte Kirchen traf, die ihrerseits missionarisch äußerst aktiv waren. So stellt sich die zeitgenössische evangelikale Bewegung nicht mehr in einer Missionsbewegung von Nord nach Süd dar, sondern in einem internationalen, zunehmend globalen Netzwerk, das finanziell vom Norden, nach der Zahl der Anhänger aber vom Süden dominiert wird.

Die historisch gewachsene Wechselbeziehung zwischen Nord und Süd, speziell zwischen Afrika und Nordamerika, ist von zentraler Bedeutung nicht nur für die Verbreitung eines bibelfundamentalistischen Evangelikalismus in Afrika, sondern auch für die wachsende gesellschaftliche und politische Anerkennung der sogenannten „Religiösen Rechten“ in den USA seit Mitte der 1980er Jahre. Zum einen gewannen (und gewinnen) evangelikale Missionare an Prominenz in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, da sie auch in entlegenen, von Krisen und gewaltsamen Konflikten geprägten Regionen Zugang zu lokalen Netzwerken haben. Sie sind damit potentielle Partner in der amerikanischen Außen- und Sicherheitspolitik in den peripheren Regionen des Südens, die jedoch, sofern sie über wichtige Rohstoffe verfügen, von wachsender strategischer Bedeutung sind. Dieser Rolle wird auch von Seiten der amerikanischen Regierung zunehmend Rechnung getragen, etwa durch die Verabschiedung der „Charitable Choice Provision“ im Zug der Reform des Sozialrechts 1996 und des sogenannten „Faith-Based and Community Initiatives Programs“ im Jahr 1999, durch das religiöse Organisationen stärker in nationale und internationale Wohlfahrtsprogramme einbezogen werden sollen; ebenso gilt dies für die Definition von Religionsfreiheit im Jahr 1998 als ein vorrangiges Ziel amerikanischer Außenpolitik, unter anderem mit der Absicht, rechtliche und ideologische Hindernisse für die Entsendung religiöser Nichtregierungsorganisationen in den Ländern des Südens abzubauen¹⁰.

Zum anderen wächst die evangelikale Bewegung durch Migration und Remissionierung auch in Nordamerika, etwa durch afrikanische Missionare in der afroamerikanischen Diaspora. Wahlbeobachter der vergangenen beiden amerikanischen Präsidentschaftswahlen sind sich weitgehend darin einig, daß der Wahlerfolg der Republikaner nicht zuletzt auch durch die wachsende Unterstützung afrikanischer und lateinamerikanischer Einwanderer gesichert wurde, die in der Vergangenheit mehrheitlich eher den Demokraten zugeneigt waren¹¹. In diesem Zusammenhang zeigen die Statistiken der World Christian Encyclopaedia erneut einen interessanten Trend auf: Die Gründer und Leiter der in Nordamerika und Europa am schnellsten wachsenden evangelikalen Kirchen stammen immer öfter aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Kirchenleiter in Afrika stellen diese Situation gern als „afrikanische Revanche“ dar; es sei nun für Afrikaner an der Zeit, Europa und Nordamerika zu missionieren. Die Gründung einer Zweigkirche in den USA ist für viele evangelikale Gemeinden in Afrika erklärtes Ziel und unbedingter Erfolgsbeleg ihrer missionarischen Anstrengungen¹².

Evangelikale Homogenität im Kontext gesellschaftlichen Wandels

Durchschnittlich 20 bis 30 Prozent der christlichen Bevölkerung in Afrika südlich der Sahara sind heute mehr oder weniger feste Anhänger der evangelikalen Bewe-

gung. Diese Gruppe wächst leicht gegenüber den Mitgliedern der katholischen, anglikanischen und protestantischen Amtskirchen. Die Akkommodierung charismatischer Erneuerungsbewegungen innerhalb der Amtskirchen hält diesen Abwärtungstrend nur bedingt auf. Die stärkste Wanderungsbewegung läßt sich allerdings von den unabhängigen afrikanischen Pfingstkirchen zum Evangelikalismus feststellen¹³.

Die überwiegend ethnisch geprägten unabhängigen Pfingstkirchen zeichnen sich, ebenso wie die von sozialen und kulturellen Milieus und unterschiedlichen politischen Umfeldern geprägten Amtskirchen, durch ein hohes Maß an Heterogenität aus. Frühe charismatische Bewegungen wie etwa das „East African Revival“ haben sich in vielen, aber durchaus nicht allen Amtskirchen etabliert; ähnliches gilt für verschiedene Ansätze der Inkulturation, die sich insgesamt im anglophonen Afrika stärker durchsetzten als im französischsprachigen Raum¹⁴. Die freundlichen oder antagonistischen Beziehungen zu den ehemaligen Kolonialmächten prägen fast überall noch heute das Verhältnis zu politischen Parteien und zum Staatsapparat. Anstelle einer eigenständigen Staatssphäre bildete sich in vielen Ländern Afrikas nach der Unabhängigkeit eine Sphäre politischer Hegemonie aus, in der Staat, Regierung und Regierungspartei zusammenfielen. So konnten sich die europäischen Amtskirchen oft nicht von einer klar erkennbaren Staatssphäre, sondern lediglich von einem politischen Machtgefüge abgrenzen, womit sie quasi zu zivilgesellschaftlichen Akteuren wurden. Demgegenüber traten die stärker von der amerikanischen politischen Kultur geprägten evangelikalen Kirchen als Vertreter konfessioneller Partikularinteressen auf.

Die Bezeichnung „unabhängige Kirchen“ oder auch „Freikirchen“, mit der pentekostale und evangelikale Kirchen gelegentlich in Abgrenzung zu den sogenannten Amtskirchen definiert werden, ist durchaus irreführend. Zwar sind evangelikale Kirchen in Afrika nicht formal an europäische oder nordamerikanische Kirchen angeschlossen, doch die finanzielle Dominanz der Kirchen im Norden führt häufig zur Adoption ärmerer Kirchengemeinden im Süden¹⁵. Diese meist als „Partnerschaft“ bezeichnete informelle Angliederung wiederholt sich auf regionaler und lokaler Ebene. Die dabei entstehende Kooperationsform erinnert an Franchising-Verträge, bei denen die kleine Einzelkirche die Produkte des Kooperationspartners vermarktet. Die so entstehende institutionelle Verfassung der evangelikalen Bewegung läßt sich als Netzwerk beschreiben, das nicht auf lokale Verankerung und vertikale Ausdifferenzierung sondern auf horizontale Ausbreitung ausgerichtet ist. Die Zugehörigkeit zum Evangelikalismus wird wesentlich durch persönliche Loyalität, und nicht durch eine formale Eingliederung in eine hierarchisch ausdifferenzierte Institution hergestellt. Durch den Bewegungscharakter tritt die Rolle charismatischer Persönlichkeiten in den Vordergrund, die bei der Glaubensvermittlung aber den gleichen Mechanismen der Anpassung unterliegen, wie ihre Anhänger. Eine sich horizontal ausbreitende Bewegung bezieht ihre Stärke und Integrität aus

einer auf Konsens basierenden Konformität. Somit bilden sich kaum kontrastierende Strömungen innerhalb des Evangelikalismus aus. Vielmehr werden einzelne Aspekte evangelikaler Theologie unterschiedlich akzentuiert, die im folgenden kurz skizziert werden sollen.

Wohlstand durch eigene Anstrengung oder Gnade

Als Missionsbewegung konkurriert der Evangelikalismus in einem pluralistisch religiösen Kontext und sucht die Nähe zu Nicht- und Andersgläubigen, im subsaharischen Afrika vor allem zum Islam. In dieser sogenannten „Grenzmission“ (Frontier Mission) kommen die extrinsischen, polarisierenden Züge einer Wettbewerbsorientierung zum Tragen, die in den religiösen Diskursen vor allem durch negative Identifikationen hergestellt wird. Fremde Glaubenstraditionen werden dämonisiert, und so wird die Dringlichkeit des göttlichen Sendungsauftrags unterstrichen, in der bereits angebrochenen Endzeit eine letzte, weltumfassende Missionsanstrengung zu unternehmen – eine Vorstellung, die im Begriff der „Great Commission Christians“ zum Ausdruck kommt. Im Diskursstil des klassischen Bibelfundamentalismus wird die wahre Lehre durch die Ablehnung von Irrlehren markiert: Eine Glaubensaussage kann nur durch einen Widerspruch eingeleitet und kann auch nur durch die Formulierung von Gegenaussagen memoriert werden. Zur inhaltlichen Selbstbestimmung bleiben vorgefaßte, „objektive“ Bibelaussagen, die allesamt anleitenden, imperativischen Charakter haben. Die Bibel ist ein Code für die persönliche und gesellschaftliche Rekonstruktion; er kann einzig durch Geisterfüllung entschlüsselt werden, also nur von den durch die Geisttaufe Auserwählten. Nur wer diesen Status nicht besitzt, greift auf Geschichts- oder Sprachforschung zurück und entstellt damit gleichwohl Gottes Offenbarung. Die geisterfüllte Bibellektüre hingegen führt zur Entschlüsselung eines Erfolgsrezepts: „making your faith work“, so ein beliebter Titel evangelikaler Ratgeberhefte¹⁶.

Aus den Büchern des Alten Testaments und den Paulusbriefen werden Anleitungen zur Ordnung sozialer Gemeinschaften entnommen. Diese sozialrekonstruktivistischen Ansätze zielen jedoch nicht auf die Herstellung einer gerechten, stabilen oder harmonischen Gesellschaftsordnung ab, sondern auf das persönliche Gedeihen in einer ungerechten, unversöhnlichen Welt. Sie reagieren auf wachsende soziale Ungleichheit, die nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern vor allem auch innerhalb lokaler Gemeinschaften zu Spannungen führt. Gegen die durch die Diskurse über Aids, Armut und ethnische Konflikte erzeugten Images von Promiskuität, Korruption und Barbarei wird das Bild der reinigenden Geisttaufe gesetzt. Damit erhebt sich die Heiligengemeinschaft gleichsam über die inneren Widersprüche und Ambivalenzen gesellschaftlichen Wandels.

Dieser Wandel impliziert in Afrika seit Beginn der 1990er Jahre eine Liberalisie-

rung, Pluralisierung und Privatisierung in nahezu allen Gesellschaftsbereichen. Im Zug der Marktliberalisierung gewinnen nicht nur Grenzziehungen, sondern auch Leistungsprinzipien an Bedeutung. Leistung wird dabei vor allem an ihrem Endpunkt, dem Ergebnis in Form des greifbaren Erfolgs gemessen: Wohlstand und soziales Ansehen werden durch eigene Anstrengung oder durch Gottes Gnade erlangt, in jedem Fall aber nicht auf Kosten anderer. Paul Gifford faßt diese Leistungs-, Erfolgs- und Belohnungsorientierung, bei der die für die frühe Pfingstbewegung typischen Elemente der Geistheilung und Charismen aufgegriffen und neu interpretiert werden, im Begriff des „Prosperity Gospel“ zusammen¹⁷. In der Außenkommunikation werden die Darstellung von Wunderheilungen im Gottesdienst oder Zeugnisse plötzlichen Reichtums als Manifestation der Geisttaufe oft als Mittel der Verkündigung und Stärkung im Glauben ausgewiesen.

Gegen ein solches symbolisches Verständnis sprechen jedoch Verhaltensweisen, die man bei vielen Anhängern der Bewegung beobachten kann. Neben starken Wanderungen zwischen einzelnen evangelikalen Kirchen auf der Suche nach dem entscheidenden Durchbruch, bilden sich oft extreme psychologische Abhängigkeiten heraus, die sich unter anderem in einer materiellen Zuwendung zur Kirche ausdrücken, bei denen Gläubige oft an den Rand ihrer finanziellen Möglichkeiten gehen. Auch bei der Spendenpraxis gilt das Leistungsprinzip: Nur wer viel sät, kann viel ernten. Beide Aspekte stehen im Zusammenhang mit einer autoritären Fixierung auf einen charismatischen Führer, dessen Image dem eines Wunderheilers oder auch allwissenden Lehrmeisters entsprechen kann, und dessen prophetische und heilende Kräfte von der Hingabe und Loyalität seiner Anhänger abhängen¹⁸.

Die evangelikale Bewegung stellt in ihrer institutionellen Verfassung keine singuläre Erscheinung dar, sondern fügt sich in die ähnlichen organisatorischen Gesetzmäßigkeiten folgende Landschaft wohltätiger Nichtregierungsorganisationen ein. Sowohl in den USA als auch in Afrika spielen private Wohlfahrtsorganisationen eine tragende Rolle bei der Gestaltung des öffentlichen Raums, die im Zug von Privatisierungs- und Strukturanpassungsprogrammen weiter an Bedeutung gewinnt. Die vielzitierte strikte Trennung von Kirche und Staat, also der ausgeprägte institutionelle Säkularismus der USA muß in diesem Kontext der relativen Schwäche des Staates und einer traditionell pluralistischen Kirchenlandschaft gesehen werden. Die öffentliche Prominenz von Religion in den USA steht nicht im Widerspruch dazu, sondern basiert auf einer den europäischen Säkularismuskursen entsprungenen Privatisierung des Religiösen. Sie fügt sich in einen ausgeprägten Korporatismus ein, der Partikularinteressen nicht verschleiert oder tabuisiert. Die schwach ausgeprägte staatliche Institutionalisierung öffentlicher Wohlfahrt korrespondiert wiederum mit einer meritokratischen, das ewige Heil an menschliche Leistung bindenden Ideologie, die im Calvinismus ihre ideengeschichtlichen Wurzeln hat¹⁹.

Mit afrikanischer Politik assoziiert man gemeinhin die Prinzipien einer Klientel- und Vetternwirtschaft, nicht die einer Meritokratie. Doch im Zug der Strukturan-

passungsprogramme der 1980er und 90er Jahre wurden protektionistische Mechanismen geschwächt. Die Ausbreitung eines Evangelikalismus, der Wohlstand und Erfolg auch jenseits familiärer und sozialer Beziehungen auf der Grundlage einer individuellen Gottesbeziehung verheißt, mag also auch im Zusammenhang mit einer schrittweisen Veränderung politischer und gesellschaftlicher Karrieremuster stehen. Der kalvinistische Protestantismus Neuenglands mit seiner Betonung individueller Freiheit, Autonomie und Selbstverantwortung ist auch in säkularen Diskursen als ideologische Stütze einer freien Marktwirtschaft wirkmächtig. In Afrika mag der Evangelikalismus, der diese Motive in besonderem Maß aufgreift, somit auch als Vehikel einer Ideologie fungieren, ohne die die neuen wirtschaftlichen und politischen Institutionen Afrikas kaum funktionieren können. Angesichts der Ungleichzeitigkeit gesellschaftlichen Wandels und des damit verbundenen Nebeneinanders unterschiedlicher Wertsysteme und Ordnungsstrukturen, bergen aber gerade die meritokratischen und polarisierenden Tendenzen des Evangelikalismus das Potential zu einer Entpolitisierung gesellschaftlicher Diskurse, zu autoritärer Fixierung und zu verschärften Konflikten mit anderen Glaubensgemeinschaften.

Religionskonflikte

Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften werden vor dem Hintergrund des meritokratischen Paradigmenwechsels nicht immer gewaltsam, sondern vor allem auch in der wirtschaftlichen Sphäre, speziell im privaten Bildungs- und Wohlfahrtssektor ausgetragen. Ein wachsender Teil der privaten Schulen und Universitäten wird in Afrika inzwischen von evangelikalen Organisationen unterhalten²⁰. Meist handelt es sich dabei um Polytechnika und Business Schools, von denen viele im Verbund mit amerikanischen Privatuniversitäten internationale Diplome vergeben. Im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit sind evangelikale Nichtregierungsorganisationen vermehrt auf dem Gebiet der Kleinkreditvergabe und der Förderung von Kleinunternehmen tätig. Damit liegen sie im Trend der internationalen Entwicklungspolitik, die ihren Schwerpunkt von der klassischen Infrastrukturförderung im Bereich der Armutsbekämpfung zunehmend auf Unternehmensförderung verlagert.

Auch islamische Organisationen mit stark missionarischem Profil versuchen hier Fuß zu fassen und gründen eigene Privatuniversitäten mit ähnlichem Lehrangebot. Solche Unternehmungen werden von orthodoxen Gruppierungen zwar abgelehnt, weil sie einem westlichen bzw. christlichen Missionsverständnis entspringen, doch begründen Vertreter islamischer Reformbewegungen ihre Aktivitäten damit, daß die zunehmende Präsenz christlicher Organisationen im Wohlfahrtssektor Muslime benachteilige und damit ein islamisches Alternativangebot notwendig mache²¹. Mit dem Begriff „Benachteiligung“ ist nicht automatisch eine unmittelbare Diskri-

minierung auf Seiten der christlichen Hilfsorganisationen impliziert. Vielmehr werden Projekte nicht selten im Verbund mit lokalen Kirchengemeinden durchgeführt, und die christliche Bevölkerung wird somit zuerst erreicht; Gelder von christlichen Hilfsorganisationen werden von Muslimen auch gelegentlich als nicht neutral angesehen, wie dies auch umgekehrt bei Christen gegenüber islamischen Hilfsorganisationen der Fall sein kann.

Seit Einführung des Faith-Based and Community Initiatives Programs hat die öffentliche Zuwendung an religiöse Organisationen in den USA stetig zugenommen. Nach einem Bericht der US-Regierung stieg die Zahl der im Rahmen dieses Programms bewilligten Projekte zwischen 2002 und 2004 um 88 Prozent²². Evangelikale Organisationen verfügen außerdem über ein bemerkenswertes Reservoir an privaten Spendengeldern. Die amerikanische Hilfsorganisation World Vision beispielsweise konnte ihr Jahresbudget von 525 Millionen US-Dollar im Jahr 2001 auf 686 Millionen im Jahr 2003 aufstocken. Der Anteil privater Geld- und Sachspenden betrug dabei über 70 Prozent. Viele kleinere evangelikale Nichtregierungsorganisationen mit Jahresbudgets in Höhe von zehn bis 40 Millionen US-Dollars wie Evangelical World Relief, United Way Int., Blessings oder Salvation Army operieren sogar fast ausschließlich auf der Grundlage von Privatspenden, dabei mit durchwegs wachsenden Budgets²³.

Die Ausdehnung der evangelikalen Organisationen im Bereich der internationalen Entwicklungszusammenarbeit fällt mit einem nachlassenden finanziellen Engagement staatlicher und privater säkularer Organisationen zusammen – teils aufgrund finanzieller Engpässe, im Fall der europäischen Gebergemeinschaft aber auch aufgrund eines nachlassenden Interesses an der Region seit dem Ende des Kalten Krieges. Was islamische Nichtregierungsorganisationen betrifft, fehlen vergleichbare Statistiken. Doch haben auch islamische Missionsorganisationen nach Meinung des Historikers John Hunwick ihre Präsenz in Afrika ausgebaut. Ähnlich wie im Bereich der westlichen Entwicklungszusammenarbeit sind es weniger staatliche Entwicklungsgelder arabischer Länder oder islamischer Fonds und Banken, die seit Beginn der 1990er Jahre an Bedeutung gewinnen, als vielmehr Direktzuwendungen islamischer Privatorganisationen, meist in Form von Stipendien und durch den Aufbau privater Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen²⁴.

Unterschiedliche Rechtsauffassungen

Neben dem Wohlfahrtssektor stellt das Rechtswesen einen zweiten zentralen Bereich dar, in dem Rivalitäten zwischen christlichen und muslimischen Gruppierungen ausgetragen werden. In vielen afrikanischen Ländern begannen im Zug der Demokratisierungswelle seit Anfang der 90er Jahre Verfassungsänderungsprozesse zur Einrichtung von Mehrparteiensystemen. Diese Reformprozesse mündeten vieler-

orts in Auseinandersetzungen über Privilegien und Benachteiligungen einzelner Glaubensgemeinschaften. Exemplarisch sei hier die kenianische Verfassungsreform erwähnt: In Kenia wurde durch Verfassungsänderungen 1995 und 1997 schrittweise ein Mehrparteiensystem etabliert. Im Jahr 2001 kam es schließlich erstmals seit der Unabhängigkeit des Landes zu einem demokratischen Regierungswechsel. Die von der anglikanischen Kirche ins Leben gerufene interreligiöse Ufungamano-Initiative, an der neben der katholischen Kirche und verschiedenen protestantischen Kirchen auch islamische und hinduistische Religionsgemeinschaften partizipierten, war maßgeblich an der Durchsetzung der Reformen beteiligt. Der Initiative gehörten ab 1995 auf Wunsch des damaligen Präsidenten Daniel arap Moi auch Vertreter evangelikaler Kirchen an.

Nach wiederholten Versuchen, die Initiative durch Verfahrensbeschwerden und verspätete Nominierungen zu blockieren, spalteten sich die evangelikalen Kirchen 1997 ab und gründeten eine Gegeninitiative, die eine regierungsnahe Linie unter dem Banner von Patriotismus und Versöhnung propagierte. Seit dem Regierungswechsel konzentriert sich die Lobbyarbeit der evangelikalen Kirchen auf die Abschaffung der in der kenianischen Verfassung verankerten islamischen Khadi-Gerichte. Die in diesem Bereich maßgeblich aktive evangelikale Schirmorganisation Kenya Church wird unter anderem von der internationalen Rechtsanwaltslobby Advocates International unterstützt, die ihren Hauptsitz in den USA hat, aber fast weltweit in nationalen Zweigorganisationen als Evangelical Lawyers Fellowship vertreten ist²⁵. Auch in Uganda haben Vertreter evangelikaler Kirchen eine Petition zur Abschaffung von Khadi-Gerichten vorgelegt.

In beiden Ländern wird der Vorstoß aber nicht mit Vorbehalten gegen den mit der Akkommodierung islamischen Rechts verbundenen Rechtspluralismus oder mit einer Ablehnung des islamischen Familienrechts als solchem begründet. Die Argumentation zielt vielmehr darauf ab, daß Muslime in beiden Ländern eine Minderheit bilden, die durch die gegenwärtige Rechtslage privilegiert werde. In beiden Ländern beschränkt sich die Autorität der Khadi-Gerichte auf das Familienrecht. Da der Islam Polygamie erlaubt, besteht ihre Aufgabe vor allem darin, Erbstreitigkeiten, Unterhalts- und Sorgerechtsfragen zu klären, die durch das kenianische oder ugandische Zivilrecht nicht abgedeckt wären. Gleichzeitig fordern evangelikale Vertreter aber auch Gesetzesänderungen, die das zivile Eherecht berühren, in Uganda etwa die Rücknahme eines Gesetzes, das Scheidungen vereinfachen soll, und die Ablehnung eines Gesetzesentwurfs, der gewisse Rechte für unverheiratete Paare vorsieht²⁶.

Einer ähnlichen Logik folgend schlugen Vertreter evangelikaler Kirchen vor, Kenia in der Präambel zur neuen Verfassung als christliche Nation auszuweisen, da über 80 Prozent der Bevölkerung Christen seien. Dieser Antrag scheiterte nicht zuletzt mangels Unterstützung der katholischen, anglikanischen und protestantischen Amtskirchen. Ende November 2005 wurde schließlich ein Verfassungsentwurf, der

Khadi-Gerichte weiterhin im Bereich des Familienrechts innerhalb der säkularen Gerichtsbarkeit vorsah, mit 58 Prozent der abgegebenen Stimmen abgelehnt. Sowohl evangelikale Kirchenleiter als auch Vertreter islamischer Gruppierungen, die für eine Ausweitung der Khadi-Gerichtsbarkeit eingetreten waren, feierten das Ergebnis der Volksabstimmung als Sieg in eigener Sache²⁷.

Die Fokussierung auf Mehrheitsverhältnisse prägt auch die öffentliche Debatte über die Einführung der Scharia im überwiegend muslimischen Norden Nigerias. Eine inhaltliche Auseinandersetzung über die Scharia-Rechtsprechung findet vornehmlich in akademischen Kreisen statt. Bei der Mobilisierung der Glaubensgemeinschaften für oder gegen die Scharia dominiert die Mehrheitsfrage: Wer die Bevölkerungsmehrheit stellt, dem steht rechtmäßig die politische Macht und damit die Festlegung des Rechtssystems zu – die Minderheit hat sich diesem Diktat zu fügen oder den Bundesstaat zu verlassen. An die Stelle einer ideologischen Auseinandersetzung tritt das Bemühen um die Sicherung der Territorialhoheit. Im sogenannten Middle Belt Zentralnigerias, in dem es seit Ende der 1980er Jahre vermehrt zu gewaltsamen Ausschreitungen zwischen Christen und Muslimen kam, scheint das Zahlenspiel von besonderer Brisanz zu sein, da die Mehrheitsverhältnisse mancherorts nicht eindeutig sind.

Konfessionalisierung der Politik

Das Beispiel Nigeria zeigt aber auch die Komplexität der mit ethnischen, sozialen und wirtschaftlichen Spannungen durchwachsenen lokalen Religionskonflikte. Für die Ablösung eines ethnischen durch einen konfessionellen Korporatismus muß ein gewisses Maß an räumlicher und sozialer Trennung zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften vorliegen. Dafür sind vor allem historische Faktoren ausschlaggebend, etwa koloniale Missionskampagnen entlang territorial definierter ethnischer Gruppen und die Festlegung nationalstaatlicher Grenzen. Im Zug der kolonialen Mission entstanden an vielen Orten Konfessionsgruppen, die sich mit ethnischen Gruppen identifizieren ließen. Der Islam hingegen breitete sich in West- und Ostafrika lange vor der Christianisierung meist um ein politisches Machtzentrum herum aus und entfaltete über viele Missionskampagnen hinweg eine integrative Kraft, die durch Proselytisierung zur Schaffung größerer Sprach- und Volksgruppen wie den Hausa-Fulani in Nordnigeria oder den Swahili an der ostafrikanischen Küste führte. Durch die kolonialen Grenzziehungen wurden diese islamisierten Volksgruppen jedoch in ethnisch und religiös pluralistische Nationalstaaten integriert und damit auch der Logik eines ethnischen Korporatismus unterworfen.

Bei der Herstellung einer konfessionellen Territorialhoheit überwiegt die Idee einer Stammesreligion über die Idee der Universalreligion. Ein solches Religionsverständnis steht in krassem Widerspruch zum Selbstverständnis christlicher und

islamischer Missionsbewegungen, die auf die Überwindung ethnischer Fragmentierung abzielen. In der Auseinandersetzung mit lokalen Konkurrenzgruppen greift jedoch jener „tribale Reflex“, der Territorien und Ressourcen als angestammten Besitz begreift. Hierbei spielt die Personalisierung von Macht eine zentrale Rolle, bei der die Fusion religiöser und politischer Bereiche besonders greifbar wird: Sowohl auf regionaler als auch nationaler Ebene erscheint der Gouverneur oder Präsident als Repräsentant seiner Religionsgemeinschaft.

Die Ethnisierung von Politik, bei der die Wahlentscheidung entsprechend der ethnischen Zugehörigkeit des Kandidaten fällt, wird im Zug der Demokratisierung vielerorts nicht durch ideologischen Wettbewerb, sondern durch eine Konfessionalisierung der Politik abgelöst. Sowohl Staatschefs als auch Lokalpolitiker greifen im Wahlkampf explizit auf die Unterstützung ihrer Religionsgemeinschaft zurück und vermarkten ihre konfessionelle Identität im Sinn eines politischen „Gütesiegels“²⁸. Dabei rekurrten sie auf typisch evangelikale Motive wie etwa die Geisttaufe als Zeichen göttlicher Erwählung und Sendung. Gewaltsame Auseinandersetzung zwischen einzelnen religiösen Gruppierungen im Vorfeld von Präsidentschaftswahlen oder Volksabstimmungen schließen sich mancherorts fast nahtlos an die im Umfeld von Wahlen aufflackernden ethnischen Unruhen der Vergangenheit an. Der Sieger betritt die politische Bühne als Erlöser, der sich mit den Besiegten versöhnt und dem unter seiner Führung vereinten Volk eine glorreiche Zukunft verheißt.

Was bleibt von den Szenarios?

Jenkins' eingangs erwähnte These einer Neuauflage mittelalterlicher Religionskriege läßt sich, bei aller Problematik solcher epochenübergreifenden Vergleiche, nicht völlig von der Hand weisen. Gegenwärtige Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften in Afrika äußern sich nicht nur in Form wirtschaftlichen Wettbewerbs oder Rechtsstreitigkeiten, sondern führen auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, die sich in sporadischen Drohgebärden, in lokal begrenzten gewaltsamen Übergriffen und Pogromen und schließlich in bürgerkriegsähnlichen Langzeitkonflikten manifestieren. Religionsgemeinschaften sind jedoch im Gegensatz zu Stammesgemeinschaften nicht lokal verankert, sondern Teil überregionaler Diskurse und Netzwerke. Sie agieren somit auch in einem globalen Kontext, der seinerseits durch asynchrone Wandlungsprozesse gekennzeichnet ist und in dem sich Pluralisierung und Liberalisierung ebenfalls in einem staatlich, politisch und rechtlich undifferenzierten Raum entfalten. Die sozialrekonstruktivistischen und polarisierenden Züge des Evangelikalismus gewinnen vor diesem Hintergrund der Unsicherheit und Zerrissenheit an Bedeutung, und nicht vor dem Hintergrund eines Konservatismus afrikanischer Gesellschaften, der sich im Sinn einer sozialen Rückständigkeit von der Progressivität des industrialisierten und technisierten Nordens her definieren ließe.

Anstelle einer Veränderung des Christentums im Zug seiner Südwanderung treten vielmehr die Wechselbeziehungen zwischen Nord und Süd in den Vordergrund. Sie vollziehen sich nicht auf der Grundlage der Andersartigkeit der einzelnen Gesellschaften, sondern aufgrund einer teilweisen Korrelation asynchroner Wandlungsprozesse. Wenn religiöse Diskurse in Nordamerika gegenüber säkularen ideologischen Diskursen an Prominenz gewinnen mögen, läßt sich der politische Rückgriff auf Religion im afrikanischen Kontext eher mit dem Bedeutungsverlust ethnischer Strukturen bei mangelnder Ausprägung ideologischer Diskurse erklären. Diese Verbundenheit lokaler und globaler Prozesse macht eine Konfrontation zwischen geographisch definierten Blöcken, wie sie noch bei Huntington anklingt, sehr unwahrscheinlich. Vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit einer fortschreitenden Fragmentierung lokaler Gemeinschaften bei gleichzeitiger Integration in einen globalen Diskurs- und Wirtschaftsraum.

ANMERKUNGEN

¹ S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen* (München 2002).

² Vgl. B. Grill, *Die Mähdrescher Gottes*, in: *Die Zeit*, 27.5.2004.

³ In der deutschen Presse beispielsweise jüngst M. Bitala, *Das Geschäft mit Gott*, in: *SZ*, 19.8.2005; Th. Thielke, *The Growing Continent of Christians*, in: *Der Spiegel*, 14.4.2005; D. Johnson, *Afrikas Verführer*, in: *taz Magazin*, 29.5.2004.

⁴ Ph. Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford 2002).

⁵ R. D. Kaplan, *The Coming Anarchy*, in: *The Atlantic Monthly*, 273 (1994) 2.

⁶ Alle Zahlen sind dem auf den Statistiken der World Christian Encyclopaedia basierenden Lausannebericht des Center for the Study of Global Christianity entnommen: T. M. Johnson, P. F. Crossing u. B. J. Ryu, *Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005–2025*, Gordon Conwell Theological Seminary, 2004, einzusehen unter www.globalchristianity.org

⁷ W. Bühlmann, *The Coming of the Third Church. An Analysis of the Present and Future of the Church* (Slough 1976; dt.: *Es kommt die dritte Kirche: Eine Analyse der kirchlichen Gegenwart und Zukunft*).

⁸ C. P. Wagner, *The Third Wave?*, in: *Pastoral Renewal*, Juli/August 1983.

⁹ Der Begriff „Bibelfundamentalismus“ ist an eine vom Bible Institute of Los Angeles zwischen 1912 und 1917 herausgegebene Schriftenreihe mit dem Titel „The Fundamentals: A Testimony to the Truth“ angelehnt. In den darin gesammelten Aufsätzen wurden Gegenpositionen zur kritisch-historischen Bibel-exegese formuliert. Mit dem Begriff „Bibelfundamentalismus“ verbindet sich dementsprechend eine spezifische Lesart der Bibel, die auf den Moment des Widerspruchs ausgerichtet ist, gleichwohl einen stark „imperativischen“ Charakter hat, und nicht, wie gelegentlich behauptet, eine allgemeine Wort- oder Schrifttreue; zum Aspekt der imperativischen Lesart vgl. V. Crapanzano, *Serving the Word. Literalism in America from the Pulpit to the Bench* (New York 2000).

¹⁰ Vgl. Faith-Based and Community Initiatives Programs: www.whitehouse.gov/government/fbci/; State Department International Religious Freedom Report: www.state.gov/g/drl/rls/irf/

¹¹ Vgl. hierzu A. Campo-Flores u. H. Fineman, *A Latin Power Surge*, in: *Newsweek*, 30.5.2005. Zur Rolle von Konfession, Wahlverhalten und Wertedebatten vgl. z. B. T. Egan, *State of the Union: The Evangelical Vote*, 9.11.2004, BBC-online: www.news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/3992067.stm; vgl. auch Editorial: *Bush II*, in: *America*, 15.9.2004.

¹² Vgl. Johnson u. a. (A. 6) 8.

¹³ Vgl. D. Barrett, G. Kurian u. Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopaedia*, vol. 2 (Oxford 2001).

¹⁴ Vgl. E. Martey, *African Theology: Inculturation and Liberation* (Maryknoll 1993).

¹⁵ Vgl. ausführlicher P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role* (Bloomington 1998) 45 f.

¹⁶ So z. B. *Renewal Christian Centre: R. Taylor, Making your Faith work* (Solihull 2005); *Christ Embassy: Ch. Oyakhilome, How to make your faith work* (2005).

¹⁷ Vgl. St. Brouwer, P. Gifford u. S. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism* (London 1996) 198 ff.

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlicher K. Hofer, *Towards a Political Theology of Evangelicalism*, in: dies., *Implications of a Global Religious Movements for Local Political Spheres* (im Druck).

¹⁹ Vgl. D. P. Franklin, *American Political Culture and Constitutionalism*, in: ders. u. M. J. Baun, *Political Culture and Constitutionalism. A Comparative Approach* (New York 1995) 45–49.

²⁰ Vgl. K. Hofer, *The Role of Evangelical NGOs in International Development. A Comparative Case Study of Kenya and Uganda*, in: *Afrika Spectrum* 3 (2003) 387–390. Zur wachsenden Bedeutung evangelikaler NGOs im afrikanischen Gesundheitssektor vgl. auch J. Hearn, *The 'Invisible' NGO: US Evangelical Mission in Kenya*, in: *Journal of Religion in Africa* 32 (2002) 1.

²¹ So etwa ein Vertreter der islamischen Reformgruppe Izala in Jos (Nigeria) in einem Interview mit der Autorin im Juni 2005.

²² Vgl. White House Office of Faith-Based and Community Initiatives, *Grants to Faith-Based Organizations, Fiscal Year 2004, 1.5.2005*, einzusehen unter www.whitehouse.gov/government/fbci/final_report_2004.pdf

²³ Vgl. *Private Voluntary Organizations Registry, USAID*: www.pvo.net/usaidd/

²⁴ Vgl. J. Hunwick, *Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam*, in: E. E. Rosander u. D. Westerland, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists* (Athens OH 1997) 49 f.

²⁵ Vgl. www.advocatesinternational.org/

²⁶ Vgl. hierzu die über das Portal www.advocatesinternational.org/ einsehbaren Länderseiten; zu den einzelnen Anträgen und Verfassungsentwürfen vgl. www.kenyaconstitution.org

²⁷ Vgl. D. Okwembah, *Critical Issues that Floored Draft*, in: *Daily Nation*, 24. 11. 2005.

²⁸ Exemplarisch sei hier auf die Biographie des nigerianischen Präsidenten O. Obasanjo, *This Animal Called Man* (Abeokuta 1999) verwiesen, in der er von einer Geisttaufe während seiner Inhaftierung als politischer Gefangener während der Abacha Militärherrschaft berichtet. Als „born-again Christen“ gelten auch der sambische Präsident Chiluba, der ehemalige kenianische Präsident Daniel arap Moi sowie die ehemals dem Marxismus nahestehenden Präsidenten Youweri Museveni (Uganda) und „Le Caméléon“ Mathieu Kérékou (Benin).