
FORUM

„Heidenlärm und wilde Charaktere“ – koloniale Grenzziehungen und religiöse Kontaktzonen in Südafrika

Andreas Heuser

Versunkene Landschaften der Erinnerung

Immer wieder sind es Literaten, deren Sprachfindungen kulturwissenschaftliche Neuorientierungen mit vorbereiten oder ihnen gar Ausdruck verleihen. In den Zeiten des Übergangs von der Apartheid zur Demokratie – Mitte der 1990er Jahre – kehrt der Schriftsteller und Maler Breyten Breytenbach vorübergehend in seine südafrikanische Heimat zurück. Breytenbach zeichnet Alltagsbegegnungen auf, die in einen autobiographischen Bericht eingehen, der 1999 in deutscher Übersetzung als „Mischlingsherz. Eine Rückkehr nach Afrika“ erscheint. Darin durchwandert er die Landstriche seiner Jugend und ringt mit einer Erfahrung der Entfremdung:

Ich kenne dieses Land. Und doch bin ich ein Fremder. Ich war zu lange fort. Ich muss einen Weg finden, um unter seine Haut zu gelangen.¹

Die literarische Theorie, die dem Schaffen von Breytenbach zugrunde liegt, scheint zu sein, Erinnerungsräume des Vergangenen sichtbar zu machen. Die Erkundung seiner Rückkehr nach Afrika entführt durchaus in Abgründiges, denn im Akt des Notierens und Skizzierens vergegenwärtigt Breytenbach die Erinnerungslandschaft jener Zeit, die der Apartheid voraus lag. Gegenüber dem vielfach in seiner Heimat noch vorfindlichen Spuk der Rassentrennung fördert er Episoden von marginalisierten Lebenserfahrungen ans Tageslicht. Breytenbachs Ansporn ist es, „versunkene *homelands* der Phantasie und

1 B. Breytenbach, *Mischlingsherz. Eine Rückkehr nach Afrika*, München 1999, S. 46. Breytenbach lebte seit 1961 in Paris, wo er eine Anti-Apartheid-Organisation aufbaute. 1975 wurde er während eines heimlichen Aufenthaltes in Südafrika aufgespürt und schließlich sieben Jahre inhaftiert. Sein Bruder hatte eine hohe Position im Sicherheitsapparat des Apartheidregimes inne.

der Erinnerung² zu bebildern.

Die von Breytenbach angestrebte geschichtliche Erinnerungsarbeit begehrt Vergangenheit also in räumlichen Koordinaten. Bemerkenswerterweise greift er mit seiner Erwähnung von *homelands* einen verfemten Begriff aus dem Lexikon der Apartheidära auf, der eine Raumpolitik symbolisiert, deren Ziel darin bestand, vermeintliche kulturelle Einheiten einzufrieren, Identitäten zu vereindeutigen und sie ein für allemal festzuschreiben. Gleichwie um gegen solche Assoziationen aufzubegehren, vielleicht auch um politisch besetzte Begriffe bewusst umzuwidmen, nimmt sich Breytenbach vor, so vermerkt er an anderer Stelle, „Seitenpfade des Andersseins“³ zu begehen.

Um solche Seitenpfade des Andersseins aufzuspüren, die durch die Faktizität der Apartheid verstellt wurden, lotet Breytenbach die Vielstimmigkeit von Räumen aus:

Wir sollten deutlicher den Kurs und das Territorium des métis definieren, des baster, des Bastards, des Hybriden, des Kreolen – (wir sollten deutlicher) die ‚Kolonien der Reflexion‘ identifizieren, die Schranken, die Grenzen der Integration. Sind diese Spannungslinien, so fährt er fragend fort, Ränder der Kreativität oder Barrieren des Ausschlusses?⁴

Breytenbach verbindet hier Raumbegriffe mit Kategorien von Identität, bindet insbesondere das „Mischlingsherz“, also die Identität des *baster*, das Verständnis der Kreolität auf die Polyphonie der Grenze. Handelt es sich bei der Grenze um eine scharfe Trennungslinie, ist sie eine Grenze, die übertreten werden kann, oder kommt ein Raum von Diffusion in den Blick, eine räumliche Zone, gekennzeichnet mit Rändern der Kreativität, ein Terrain, das unerwartete Kontakte zulässt und gegenseitigen Austausch?

Angestoßen durch die Sprachfindung Breytenbachs, in längst „versunkene *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“ einzutreten, möchte ich Sie nun hauptsächlich ins Anfangsjahrzehnt des 20. Jahrhunderts entführen. Die „Seitenpfade des Andersseins“, auf denen wir uns in Südafrika bewegen werden, setzen thematisch an im Feld von Religion. Es kommen einige Grenzräume zum Vorschein, in denen sich ein afrikanisches Christentum erstmals als Massenbewegung artikulierte – und zwar als gleichsam kreolische, hybride Volksreligion.

In einem „Land der Prophetinnen und Propheten“

Im Jahre 1916 erscheint eine englischsprachige Beschreibung des Alltagslebens der afrikanischen Bevölkerung in Südafrika. Der Autor, Sol Plaatje, einer der Mitbegründer des *South African National Congress* (SANNC) 1912, war als Zögling der lutherischen Berliner

2 Ebd., S. 216.

3 B. Breytenbach, *Revolutionäre Bastarde. Gedanken zur Identität von Afrikaandern und Afrikanern*, in: *Lettre International*, 44 (1999), S. 35-38, hier S. 35. Breytenbach fügt sich damit in einen Literatenkreis ein, der auch anderswo durch gedächtnispolitische Anreize gekennzeichnet ist, vgl. insgesamt A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.

4 B. Breytenbach, *Mischlingsherz* (wie Anm. 1), S. 216 (meine Hinzufügung).

Mission in Südafrika Mitglied einer Missionskirche.⁵ In seinen unter dem Titel „Native Life in South Africa“ veröffentlichten Aufzeichnungen skizziert Plaatje die Veränderungen des Alltagslebens, die sich seit dem Südafrikanischen Krieg von 1899–1901 ergeben hatten. Dieser Krieg zwischen Großbritannien und den beiden eigenständigen Burenrepubliken, der Südafrikanischen Republik im Transvaal-Gebiet und des mit ihr verbündeten Oranje-Freistaats, drehte sich um die kolonialpolitische Hegemonie im südlichen Afrika. Er war nicht nur der „verheerendste Krieg, der bislang auf südafrikanischem Boden ausgetragen worden“ war, sondern entwickelte sich, im Urteil des Historikers Jörg Fisch, zu einem „der härtesten und blutigsten Kolonialkriege der Geschichte“ überhaupt.⁶ Sol Plaatje kannte das Kriegsgeschehen, das mit der Durchsetzung britischer Kolonialherrschaft im südlichen Afrika endete, aus eigener Anschauung. Er arbeitete als junger Kriegskorrespondent und entsetzte sich über den Verlust an Menschenleben, beschrieb die Kriegshandlungen, in denen Guerillataktiken angewandt wurden und Strategien der „verbrannten Erde“. In den Jahren, die diesem Krieg folgten, veränderte sich das südliche Afrika nicht nur politisch. Vielmehr beobachtet Plaatje einen epochalen Wandel in der religiösen Landschaft. In der Nachkriegsära veränderte sich Südafrika, diagnostiziert er, zu einem „Land der Prophetinnen und Propheten“.⁷

Mit diesem Würdebegriff nimmt Plaatje eine Kehrtwende in der Kategorisierung eines religiösen Phänomens vor, das koloniale Aktenvermerke schon seit einigen Jahren unter der Rubrik *Under No European Control*⁸ klassifizierten und das im zeitgenössischen missionskirchlichen Jargon wenig schmeichelhaft als eine „Bazillenkultur“⁹ charakterisiert wurde. Solche und ähnliche Begrifflichkeiten setzen eine Bewegung ins Licht, deren Kennzeichen es offenbar war, sich der politischen wie kirchlichen Kontrolle zu entziehen und ihren Aktionsradius stetig zu erweitern. Die Ausstrahlung der von Plaatje beobachteten Prophetinnen und Propheten auf die Bevölkerung in der Nachkriegsepoche war offenkundig enorm. Der Historiker Norman Etherington bringt den Zeitgeist auf eine Formel, indem er schätzt, dass „die Konversion der gesamten afrikanischen Bevölkerung zu einer der Formen des Christentums nurmehr eine Frage der Zeit“ schien.¹⁰ Folgt

5 Solomon Tshkiso Plaatje (1877–1932) war linguistisch hoch begabt und tat sich als Übersetzer hervor. So übertrug er Werke in afrikanischen Sprachen ins Englische wie auch Werke europäischer Autoren, insbesondere Shakespeare, ins Tswana. Er hatte sich zudem einen Namen als Verfasser eines historischen Romans gemacht und galt als überragender afrikanischer Journalist und Medienpolitiker seiner Zeit, der sich in seiner Berufskarriere als Herausgeber mehrerer afrikanischsprachiger Zeitungen hervortat. Er gab von 1901–1908 die Zeitung *Koronta ea Becoana* (Tswana Gazette) heraus und edierte ab 1912 *Tsala ea Batho* (Freund des Volkes).

6 J. Fisch, *Geschichte Südafrikas*, München 1990, S. 213.

7 S. Plaatje, *Native Life in South Africa* (1916), New York 1987, S. 206; im englischen Original spricht Plaatje von „prophets“.

8 Vgl. J. Claasen, *Independents made Dependents. African Independent Churches and Government Recognition*, in: *Journal of Theology for Southern Africa*, 91 (1995), S. 15–34.

9 So noch 1937 der Benediktiner-Abt Peleman (zitiert in A. Heuser, *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes. Wurzeln der Gewaltlosigkeit in Südafrika*, Münster 2003, S. 127).

10 N. Etherington, *Christianity and African society in nineteenth-century Natal*, in: Duminy, André/Guest, Bill (Hg.), *Natal and Zululand from earliest times to 1910*, Pietermaritzburg 1989, S. 275–301 (hier S. 296). Etherington analysiert die religiöse Situation in Natal bis zur Eingliederung als Provinz der 1910 gegründeten Südafrikanischen Union.

man Plaatje, dann bildete die neue Bewegung von „Prophetinnen und Propheten“ den Triebkern dieses Konversionsgeschehens in der Kriegs- und Nachkriegsära. Wenige Jahre später erkennt ein politischer Weggefährte Plaatjes, John L. Dube, in der prophetischen Bewegung eine eigene kirchliche Sozialgestalt und erfindet den seither klassischen Begriff der *Afrikanischen Unabhängigen Kirchen* (hinfort: AUK).¹¹

Der „Krieg der Weißen“

Im kollektiven Gedächtnis geisterte der Südafrikanische Krieg um die koloniale Vormachtstellung von Anfang an als der „Krieg der Weißen“ in den Köpfen der afrikanischen Mehrheitsbevölkerung. Der Krieg traf die afrikanische Bevölkerung mit unerbittlicher Härte. Derart eruptiv waren die Folgen, dass er das soziale Gefüge zerstörte, Familien auseinander riss und die agrarischen Existenzgrundlagen durch Landenteignung oder Vertreibung vernichtete. Das Nachkriegsszenario sah Landflucht und z. T. entvölkerte Landstriche. Obgleich neue Grenzziehungen, die sich der politisch veränderten Situation verdankten, die Bewegungsfreiheit der Menschen behinderten, keimte stets der Wunsch, in Städte oder in entlegene Oasen des Friedens abzuwandern. Auf Jahre hinaus hinterließen die Kriegswirren, wie aus in afrikanischen Kreisen kursierenden Schriften ersichtlich ist, ein „blutgetränktes Südafrika“.¹²

Und dennoch: all diesen Auswirkungen des „Kriegs der Weißen“ zum Trotz, spielt diese Epoche weder in der Literatur zur Genese der AUK bislang eine Rolle noch in der allgemeinen Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung zu Südafrika! Und selbst in Bezug auf die Sozialgeschichte der afrikanischen Bevölkerung Südafrikas erhält diese Kriegsära nur eine untergeordnete Würdigung. Es handelt sich, um die Worte Breytenbachs zu entlehnen, um eine wahrhaft versunkene Landschaft der Erinnerung.

Der Grund hierfür ist im lange gültigen Begründungszusammenhang des sog. *struggle discourse* zu suchen. Damit ist ein Kampfbegriff gemeint, der die Epoche des Widerstands gegen die Apartheid wie auch gegen die davor liegende koloniale Herrschaft heroisiert. Das hermeneutische Instrumentarium des *struggle discourse* benennt als Kriterien der historischen Aufarbeitung den Gegensatz von (illegitimer) Macht und Widerstand (d. h. er erzählt „Black“ oder „African History“ als Gegengeschichte), und er ordnet Geschichte anhand einer Chronologie des politisch-instrumentalen Widerstands und Protests (also

11 Der Stellenwert Dubes in der Forschungsgeschichte zum Christentum in Afrika ist bisher unbeachtet. Dube, 1912 zum Gründungspräsidenten des SANNCC gewählt, und auch er missionskirchlich geschulter Akademiker wie Zeitungsmacher, bespricht in der auf Zulu in mehrfacher Auflage verbreiteten Schrift: *Isita Somuntu Nguye Uqobo Lwake* („Der größte Feind der Fortentwicklung liegt im eigenen Selbst“, 1928) die organisatorischen Eigenheiten und das theologische Gepräge des kirchlichen Independismus. Ich ziehe die ursprüngliche Kategorisierung Dubes vor, auch wenn sich in der englischsprachigen Literatur alternative Begriffe wie etwa *African Instituted* oder *Initiated Churches* finden.

12 Zitiert in A. Heuser, Shembe (wie Anm. 9), S. 148. Dort (S. 147-152) findet sich ein Überblick über die sozialen Folgen des Kriegs der Weißen.

von formalen, institutionalisierten afrikanistischen Parteien und Gewerkschaften).¹³ Das Argument trägt beispielweise Stanley Trapido vor: Ihm zufolge setzte sich das Kriegserleben für eine ganze Generation von afrikanischen Kriegsoptionen als ein „introvertierter Quietismus“ nieder.¹⁴ Im Grunde diagnostiziert Trapido traumatische Lähmungserscheinungen, die das Erwachen eines dezidiert politischen Bewusstseins von Widerstand und Protest beeinträchtigten. Die gegenteilige Folgerung, dass das soziale Bewusstsein seit der Ära des „Kriegs der Weißen“ aufgrund der Leidenserfahrungen einer Amnesie verfallen sei, liegt auf der Hand. Das kollektive Gedächtnis, so ließe sich folgern, sei gleichsam in ein narratives Gehäuse eingezwängt, in dem individuelle Gefühle von Ohnmacht und von Abkapselung lang anhaltend vorherrschten.¹⁵

Ich schlage hingegen eine andere Sichtweise vor. Beziehen wir die Kriegs- und Nachkriegsära des Südafrikanischen Kriegs in die Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte von AUK ein, dann verhalf dieser religiöse Aufbruch einer Spiritualität zum Durchbruch, die den Umgang mit Kriegs- und Gewalterfahrungen erleichterte und die zumindest mithilfe, die Folgen sozialer Entwurzelung religiös zu bewältigen. Die entstehende Theologie im Land der Prophetinnen und Propheten arbeitet sich an diesem sozialgeschichtlichen Kontext ab. Um auf Breytenbach zurück zu kommen: Die theologischen Diskurse schärfen sich an den kolonialen Grenzen und in den vielgestaltigen Grenzräumen, die der „Krieg der Weißen“ hinterließ.

*Grenzen (sind) bevorzugte Orte: hier kann man Durchmischungsprozesse, Transferprozesse, Amalgamierungen studieren, aus denen gewöhnlich etwas Neues hervorgeht. Die Grenze bietet einen Erkenntnispunkt besonderer Qualität.*¹⁶

Wir werden gleich sehen, dass die eingehetzten Kriegszonen des „Kriegs der Weißen“ – so paradox es klingen mag – zu Spielräumen der Religionsgeschichte werden. Die rituelle Textur der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung eröffnet sich in Zufluchtsarealen für Kriegsflüchtlinge, ihr symbolisches Inventar formt sich aus in den „gated communities“ der Nachkriegsära. An Orten der Verbannung, des Exils festigt sich das Selbstbild einer Bewegung von afrikanischen „Prophetinnen und Propheten“ und überspringt die neu gezogenen Kolonialgrenzen.

13 Vgl. G. Minkley/C. Rassool, Orality, Memory, and Social History in South Africa, in: S. Nutall/C. Coetzee (Hrsg.), *Negotiating the Past. The Making of Memory in South Africa*, Cape Town 1998, S. 89-99.

14 S. Trapido, *Putting a Plough to the Ground: A History of Tenant Production on the Vereeniging Estates, 1896–1920*, in: W. Beinart/P. Delius/S. Trapido (Hrsg.), *Putting a Plough to the Ground. Accumulation and Dispossession in Rural South Africa, 1850–1930*, Johannesburg 1986, S. 347.

15 Die hermeneutischen Vorgaben des *struggle discourse* beeinträchtigen auch die AUK-Historiographie, die sich im Wesentlichen an der Chronologie afrikanistischer Parteien orientiert (vgl. z. B. E. Kamphausen, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912*, Frankfurt a. M. 1976) oder die Landgesetzgebung von 1913 zum Ausgang nimmt (vgl. z. B. Sundkler 1962).

16 K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München 2003, S. 145. Auch Schlögel bezieht sich auf Augé und beschreibt Nicht-Orte in der Geschichte (vgl. ebd., S. 292-303). Beide Autoren stellen urbane Transiträume dar. Hier allerdings, im Kontext des „Kriegs der Weißen“, ging es mehr um ländliche Orte, in denen sich, wenn man so will, geschichtlich heiße Sinnzonen anbahnen.

Gehen wir ein wenig ins Detail und blicken zunächst auf verschiedene Formen von *gated communities*, von Einschließungszonen.

1. Konzentrationslager

Die Grenzbegehung beginnt an gänzlich unerwarteter Stelle: Während des „Kriegs der Weißen“ wurden die ersten Konzentrationslager des 20. Jahrhunderts errichtet.¹⁷ Tausende von Afrikanern wurden eingewiesen in die sog. *concentration camps*, Sammellager, die auf britische Weisung seit 1900 in den eroberten Kriegsgebieten der burischen Republiken aufgebaut worden waren. Es gab getrennte Lager für burische und für afrikanische Häftlinge. Wer sich unter der afrikanischen Zivilbevölkerung nicht bereits auf der Flucht befand, wurde in solche Lager eingewiesen. Unter den Insassen der afrikanischen Lager grassierte der Tod. Mangelernährung, Epidemien und der beständige Zustrom an zivilen Kriegsopfern, der auch durch die zusätzliche Errichtung weiterer Lager nicht aufgefangen werden konnte, forderten eine erschreckende Todesrate unter Kindern und Greisen.¹⁸ Das System der Konzentrationslager wurde nach dem Krieg nicht unbedingt aufgehoben, im Gegenteil: die Lagerbevölkerung erhöhte sich sogar phasenweise, primär bewirkt durch den Zuzug von Männern, die aus dem Kriegsdienst heimkehrten und nun die Spuren ihrer in alle Winde verstreuten Familienangehörigen aufnahmen.¹⁹

In diesen Lagern ereignete sich der erste größere Durchbruch der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung! Das Lagerleben bildete ein religiös-kirchliches Mischgewebe aus, das den prophetischen Begabungen zu einem ungeahnten Bewährungsfeld verhalf. Seit wenigen Jahren erst dynamisierten afro-amerikanische Kirchen das Erscheinungsbild des Christentums in Südafrika. Ihre Überseemissionen steigerten die Attraktivität des christlichen Glaubens und veränderten kirchliche Zugehörigkeiten.²⁰

Die Anziehungskraft afro-amerikanischer Kirchen beruhte u. a. darauf, dass sie ein Gedächtnis gegen rassistische Diskriminierung und für die Forderung nach Gleichberechtigung verkörperten. Es waren vor allem Mitglieder der mittleren Leitungsebene von Missionskirchen wie Evangelisten, Lehrer und Katecheten, denen ein innerkirchlicher Aufstieg verwehrt blieb, die sich nun den afro-amerikanischen Kirchen anschlossen und

17 Provokant stellt Giorgio Agamben in seinem *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Frankfurt a. M. 2002) die These auf, dass das „Lager“, die Ausschließung von *gated communities* in Internierungszonen, zur Signatur des modernen Staatswesens gehöre. Agamben spricht gar von einem neuen „biopolitischen Paradigma der Moderne“. Er geht sehr wohl auf die Lage in Südafrika ein, bezieht die Realität des Lagersystems jedoch allein auf die burische Zivilbevölkerung – die Ausweitung der Konzentrationslager auf die afrikanische Bevölkerung entgeht ihm (ebd., S. 175).

18 Gegen Kriegsende bestanden allein im Oranje-Freistaat 31 afrikanische Lager mit nahezu 61.000 Insassen. Die meisten dieser Lager wurden entlang den Eisenbahnlinien errichtet. Im Dezember 1901, kurz vor Kriegsende, betrug die Todesrate etwa 436 Menschen auf 1000 Insassen!

19 Afrikaner wurden auf beiden Seiten der kriegführenden Parteien eingezogen, um militärische Hilfsdienste zu versehen. Viele wurden im Sanitätsdienst, in Nachschub- und Versorgungseinheiten eingesetzt. Die wenigsten waren in Kampfverbände integriert.

20 Es handelt sich vor allem um die *African Methodist Episcopal Church* und die *National Baptist Convention*, die beide seit Mitte der 1890er Jahre in Südafrika tätig wurden. Zur Herkunft und Theologie dieser afro-amerikanischen Kirchen vgl. das Standardwerk von E. Kamphausen, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung* (wie Anm. 15).

dort sofort verantwortliche Positionen als ordinierte Geistliche einnehmen konnten. In der Ära des „Kriegs der Weißen“ trat ein wesentliches Moment hinzu: Diese Kirchen, die geleitet wurden von freigelassenen Sklaven oder der ersten Folgegeneration befreiter Sklaven in den USA, repräsentierten ein Christentum, das nicht deckungsgleich war mit dem in Südafrika dominierenden Missionskirchentum. Mit ihrer Ankunft auf südafrikanischem Boden zeigten sie, dass es möglich war, die „Religion der Weißen“, den christlichen Glauben, auf eine andere Art zu verstehen und die Textur dieses Christentums zu verändern. Die Signale, die von afro-amerikanischen Kirchen ausgingen, wurden sehr fein in den politischen Administrationen sowohl der britischen wie der burischen Einflusssphären wahrgenommen. Sie versuchten, deren Bewegungsradius einzuschränken und belegten die Repräsentanten dieser Kirchen mit Repressionen. Man befürchtete schon vor Kriegsausbruch, dass die aus noch unverheilten Wunden der Sklaverei gewachsenen Überzeugungen der Afro-Amerikaner sich destabilisierend auswirken würden. Die Kriegsverwaltung belegte dieses Kirchenspektrum mit noch strengeren Auflagen. Dessen ungeachtet setzten sich viele seiner Prediger, Afro-Amerikaner wie Südafrikaner gleichermaßen, darüber hinweg. Obwohl mit standesrechtlicher Exekution bedroht, waren sie es, die in den afrikanischen Konzentrationslagern eine rege Tätigkeit entfalteten.²¹

Aus Erfahrungsberichten, die teilweise erst Jahre nach Kriegsende erscheinen, geht hervor, dass diese Kirchenführer ein hohes Prestige unter den Lagerinsassen gewannen. Sie lernten, mit den widrigen Umständen des Lagerlebens umzugehen, sie teilten mit vielen dieselbe Verbitterung über die Auflösung familiärer und sozialer Bindungen. Auch sie hatten Tod und Krankheit vor Augen. Kurz: sie erfüllten ein verbreitetes Bedürfnis nach religiöser und kirchlicher Krisenbegleitung.²² Der Initiativegeist einiger *African Americans* und einer weit größeren Zahl afrikanischer Mitglieder von afro-amerikanischen Kirchen begleitete Tausende von Inhaftierten vom Aufbau der Lager bis zu deren Auflösung. Als sich die Lager leerten, trugen viele der christlichen Häftlinge die Botschaften der neuen Kirchen im Herzen, andere hatten sich aufgrund der praktischen Solidarisierung dem Christentum angenähert, einem Christentum allerdings, das andere Pfade als die Missionskirchen einschlug.

Weitere Formen von *gated communities* finden sich in:

2. Exil – Gefängnis – Psychiatrie

Auch nach Beendigung des Kriegs der Weißen blieben alle Aktionen, die mit dem Umfeld der afro-amerikanischen Kirchen in Verbindung gebracht wurden, im Visier der britischen Kolonialverwaltung. Ihre religiös begründeten Forderungen nach freiheitlichen

21 J. T. Campbell, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa* (New York 1995, S. 165-166) stellt die Bedeutung der Konzentrationslager für die Verbreitung der *African Methodist Episcopal Church* dar. Zum Aufstieg von unabhängigen Kirchenführern in den afrikanischen Lagern und zur Präsenz von Missionskirchen dort, wie etwa der Berliner Mission, die erst sehr spät erfolgte, vgl. Heuser (wie Anm. 9), S. 274-280.

22 Solche Berichte sind wohl deshalb bislang der Aufmerksamkeit entgangen, da sie meist in einer afrikanischen Sprache vorliegen. Ein Beispiel dafür ist der Rückblick von W. M. Leshega auf seine Zeit in einem Konzentrationslager, der in der zulusprachigen Wochenzeitung *Ilanga lase Natal* erschien (22. Januar 1909).

Landrechten, bürgerlicher Gleichheit und allgemeiner Menschenwürde standen, so ahnte man, der Errichtung und Konsolidierung der Kolonialherrschaft über ganz Südafrika im Wege. Bis zur Gründung der Südafrikanischen Union im Jahr 1910 hatten die einzelnen Provinzen relative Gestaltungsfreiheit in ihrer Religionspolitik. Während der Transvaal etwa afro-amerikanischen Kirchen die kirchenrechtliche Anerkennung gewährte, versagte die südliche Nachbarprovinz Natal allen Kirchentypen, die nicht von einem „weißen männlichen Geistlichen“ geleitet wurden, jeden Rechtsstatus.²³ Natal erwies sich als die der jungen Kirchenbewegung gegenüber unfreundlichste aller Provinzen.

Die Kolonialverwaltung in Natal fürchtete, dass eine weitgehende kirchenpolitische Selbstbestimmung die staatspolitische Folgerung nach sich ziehen könnte, „das Land ohne die Hilfe des weißen Mannes zu regieren.“²⁴ Die mit den afro-amerikanischen Kirchen verbundenen Akteure galten als die eigentlichen Träger der vermeintlichen „schwarzen Gefahr“, von der sich das koloniale Natal bedroht sah. Die rigideste Forderung formulierte ein Kolonialbeamter im Grenzgebiet Südnatal mit der Kap-Provinz:

*Unzweifelhaft ist die beste Methode, mit diesen Kirchenführern umzugehen, die, sie aus der Kolonie in irgendeinen anderen Teil der Welt umzusiedeln. ... Die nächstbeste Lösung ist, sie aus ihrer gegenwärtigen Umgebung zu isolieren und ihre Clique zu zerschlagen oder ihre Vereinigungen zu zerstreuen.*²⁵

Die Äußerung lässt vielfältige Strategien sozialer Kontrolle erahnen. Alle diese raumpolitischen Vorschläge fanden Anwendung. Die Behörden untersagten dem einmal identifizierten Personenkreis kurzerhand die Einreise nach Natal, stellten Einreisevisa nur verzögert aus, oder aber befristeten die Aufenthaltsgenehmigungen scharf. Bei Zuwiderhandlung drohten Gefängnishaft und hohe Geldstrafen. Gleichzeitig wurde ein territoriales Gliederungsprinzip zur Richtschnur der Religionspolitik erhoben. Man wies den Missionskirchen „unter weißer Kontrolle“ große Areale zu, in denen ausschließlich sie das Recht zur Evangelisierung hatten. Wer gegen diese Rahmenbedingungen verstieß, wurde – sofern man ihrer habhaft wurde – aus der Kolonie verbannt. Das Exil wurde auf Grundlage staatsfeindlicher Agitation zum Schicksal manch eines unabhängigen Predigers. In der mündlich überlieferten Kirchengeschichte von AUK wird der Ort des Exils als ein ominöses „Land des Nordens“, ein koloniales Randgebiet, lokalisiert. Es handelt sich aus kolonialpolitischer Sicht um ein Gebiet der „Wildnis“ gegenüber der zivilisierten Kolonie. Doch wurde gerade diese Wildnis zum Wallfahrtsziel von Pilgern, die dort ihre spirituelle Legitimität und ihre Autorisierung zur missionarischen Praxis von den verbannten Propheten erhalten wollten.²⁶

23 Dies geht aus einer vergleichenden Bestandsaufnahme der Religionsgesetze hervor, die der *Natal Mercury*, 8. September 1905 kommentiert.

24 So die Aussage vom Hauptkommissar des Geheimdienstes von Natal, W. J. Clarke, vor der *South African Native Affairs Commission* (SANAC), Band III: 615.

25 Provinzarchiv Pietermaritzburg: SNA I/1/343 1935/1906: Antrag des Magistrats von Port Shepstone, 23. Juni 1906 (meine Übersetzung).

26 Es handelt sich um das an Mosambik angrenzende Maputaland, das zu den am wenigsten erschlossenen Ko-

Entgegen solcher Restriktionen entwickelte die neue Kirchenbewegung eigene Initiativen, um ihre Religionsfreiheit einzuklagen. Die einen rekrutierten in größerem Umfang als bisher einheimische Mitarbeiter aus Natal und übertrugen ihnen die schwierige Natalmission. Andere bauten vor allem im Grenzgebiet zu Natal kirchliche Zentren auf. Die Grenzlage bot einen günstigen Rückzugsraum, um den behördlichen Sanktionen auszuweichen. Die Demarkationslinie eignete sich zudem für taktisch kluge Manöver. So predigten jene Evangelisten, die in Natal unerwünscht waren, von der für sie ungefährlchen Seite der Grenze zu ihren Gemeinden, die sich im Hoheitsgebiet Natals versammelten. Unbehelligt von den Behörden Natals koordinierten sie von dort aus das weitere Vorgehen. Zumindest zeitweise schien die koloniale Grenzziehung durch einen eigentümlichen missionarischen Grenzverkehr unterbrochen.²⁷

Auch die religionspolitische Aufschlüsselung der Kolonie in territoriale Zuständigkeitsbereiche wurde von den Evangelisten unterlaufen. Bisweilen gelang es ihnen, Parallelstrukturen zu entwickeln und kleinere Ortsgemeinden im Umkreis bereits bestehender missionskirchlicher Gemeinden aufzubauen. Größere Gruppen siedelten sich um Missionsstationen an. Missionare aller Missionskirchen der Region berichten besorgt, dass sich fremde Prediger mitsamt ihren „eingeborenen Lehrer(n) und Gehülfen“ in ihrem Umfeld bewegten. Eine Station in Südnatal befand sich gar in einer Art Belagerungszustand, denn Anhänger der unabhängigen Kirchenbewegung siedelten sich samt ihren Familien „halbmondförmig“, so wird es beschrieben, um sie herum an. Offenbar erfüllten diese verschiedenen Formen von Präsenz ihren beabsichtigten Sinn, denn es gelang, selbst langjährige und erfahrene Missionschristen abzuwerben und ihnen verantwortliche Funktionen zu übertragen.²⁸

Vor allem aber führte die restriktive Religionspolitik Natals dazu, dass sich ein bestimmter Typus von Akteuren herausbildete, der charakteristisch für die heranreifende Kirchenbewegung werden sollte, der Typus des Wanderpredigers. Wanderprediger bilden ein doppeltes Gegenbild, denn sie widersetzen sich sowohl der kolonialpolitischen Imagination eines durch Grenzmarkierungen eingehetzten Raums, als auch der christlichen Missionsstation und dem dort residierenden Missionar – sie waren gleichsam Vagabunden des Glaubens. Durch staatliche Maßnahmen schwer zu kontrollieren, wurden sie zusätzlich gedeckt von den ansässigen lokalen Gemeindegruppen. Von ihren eigenen gemeindlichen Stützpunkten aus infiltrierten sie das Territorium von Missionskirchen. Sie tauchten, um die aussagekräftige Metapher eines Missionars zu entlehnen, unversehens „nach der Weise der Meteore“ auf und zogen sich plötzlich wieder von dort zurück.²⁹

lonialgebieten in Südafrika gehörte. Zu den dorthin Verbannten gehört Johannes Zondi, der „Blinde Johannes“. Ein weiteres Beispiel ist Benjamin Mfazwe, der dort 1903 verstarb (vgl. Heuser [wie Anm. 9], S. 193-195).

27 Durch die staatlicherseits eingeleiteten rechtlichen Schritte fielen vielfach Gerichtskosten an, die zu begleichen einen nicht unerheblichen Kostenfaktor für die Gemeinden in Natal darstellten (vgl. näheres in Heuser [wie Anm. 9], S. 191-194).

28 Siehe die Berichte der Missionare Deppe (in: Hermannsburger Missionsblatt, 48/5, 1901: 139-140) und Rößler (in: Hermannsburger Missionsblatt, 50/3, 1903: 38-39) mit Bezug auf zwei lutherische Stationen in Südnatal.

29 Missionar von Fintel, in: Hermannsburger Missionsblatt, 68/4, 1921, S. 120.

Wodurch aber gewannen die Wanderprediger die Aufmerksamkeit ihrer Landsleute, und zwar in der ihnen vergönnten nur kurzen Zeitspanne eines Aufenthalts? Sie führten ungewöhnliche Aktionsformen ein und entführten ihre Zuhörerschaft in ein Reich der religiösen Häresie und der rituellen Differenz. Die Wanderprediger predigten „überall und nirgends und nur unter dem Dach des Himmels“, geben Agenten der Kolonialregierung zu Protokoll; sie beriefen verdächtige nächtliche Zusammenkünfte ein, oder versammelten ihre Anhängerschaft in wöchentlichem oder monatlichem Rhythmus.³⁰ Beobachter der Szene berichten von unkonventionellen Zeremonien wie Tanzaufführungen, die im Missionschristentum als ‚heidnische‘ Kulthandlungen prinzipiell verworfen waren. Die performative Darstellung dieses nicht alltäglichen Christentums griff selbst über auf die Kerngrammatik des (protestantischen) Missionschristentums. Zunehmend war die Rede von neuen rituellen Identitätsmarken wie Fußwaschungen im Rahmen des Abendmahls und von unbekanntem Taufformen an Flüssen.³¹ Eines schien klar zu sein: die neue Bewegung eignete sich das ganze biblische Symbolrepertoire an und widersetzte sich der herkömmlichen „Religion der Weißen“ durch neuartige rituelle Ausdrucksformen. Die Taufpraxis verdient nähere Betrachtung: Das neue Kirchenspektrum favorisierte *unisono* die sog. Untertauchungstaufe unter freiem Himmel und setzte sich damit demonstrativ vom Gottesdienst der Missionskirchen ab. Die Flusstaufe wurde als „Jordantaufe“ bekannt, d. h. an neutestamentliche Topographie angelehnt – der biblische Gedächtnisraum wurde mit Gegenwartserfahrungen korreliert. Jeder, der sich der Bewegung anschloss, musste sich dieser Taufe unter freiem Himmel unterziehen. Die rituelle Ordnung, so beobachteten Missionare, zeigte nur mehr entfernte Anleihen an die missionskirchliche Taufpraxis. Taufen wurden aus ihrer Sicht unter „Heidenlärm“ und „wildem Schwatzen“ vollzogen und eigneten sich eher dazu, den sakramentalen Charakter der Taufe zu entweihen als das biblische Gedächtnis zu stützen. Im Gegenteil: um ihre Attraktivität zu erhöhen, so das Lamento, förderten diese afrikanischen Propheten „Biergelage“ und lösten mit solchen „Lockmitteln“ eine wahrhaftige liturgische Anarchie aus.

*Zuerst wird Bier getrunken, dann folgt eine aufs Gemüt wirkende Predigt, und zuletzt, heißt es in einem Missionarsbericht über eine Massentaufe, geht es unter Lärmen und Johlen nach dem Fluss; und jeder, der will, wird auf Gottes Namen getauft.*³²

Freilich: die Konfusion über den liturgischen Ablauf einer solchen Taufe, die durch „Biergelage“ eingeleitet wird, übersieht die Bedeutungsintensivierung, die die Taufhandlung dadurch erfährt. Was im Werturteil des Missionars nicht anders als moralisch verwerflich sein konnte, bedeutete für die afrikanischen Täuflinge einen Zuwachs an gemeinschaftsbildender Qualität. Mit dem Biergenuss wurde eine explizit ahnenreligiöse

30 Provinzarchiv Pietermaritzburg: CNC 96 2155/12/30: Bericht des Magistrats von Port Shepstone, 22. September 1915.

31 Vgl. einige Beispiele in Heuser (wie Anm. 9), S. 13, 168-172, 196. Solche abweichenden rituellen Formen sind durchaus biblisch bezeugt und insofern – im Sinne der neuen Bewegung – legitimiert.

32 Vgl. in der Zitatfolge: Hermannsburger Missionsblatt, 50/3, 1903, S. 38; 71/7, 1924, S. 92 und 72/1, 1925, S. 14.

Komponente in den Vollzug der Taufe hineingenommen. Rituelier Bierkonsum gehört in den Bereich der Kommunikation mit den Ahnen und kommt in traditionellen Versöhnungsriten wie in allen Übergangsriten zum Tragen. Zudem steht er in Verbindung mit Akten zur inneren und äußeren Reinigung. Wohl erst damit wurde für afrikanische Christen der biblische Charakter der Taufe verständlich, nämlich eine neue Geburt und ein künftiges Leben in Fülle zu symbolisieren. Die Freilufttaufe unter „Heidenlärm“ und „wildem Schwatzen“ erhielt damit eine ungeheure theologische Brisanz: sie diente den Täuflingen, die häufig ja bereits missionskirchlich getauft waren, buchstäblich dazu, „die Taufe der Weißen abzuwaschen“³³.

Damit ist etwas Entscheidendes ausgesagt. Die rituelle und liturgische Neuakzentuierung in der Ära des von Afrikanern so genannten „Kriegs der Weißen“ beanspruchte, sich die „Religion der Weißen“, den christlichen Glauben, in eigener, symbolsprachlicher Vollmacht anzueignen. Dies geschah, zumindest am Taufbeispiel, durch eine Neubewertung von liminalen Phasen, wie Victor Turner rituell gelenkte Übergangsprozesse nennt. Durch den stark abweichenden Liturgierahmen, der in den Taufszenen ansichtig wird, könnte man selbst von „rituellen Rebellionen“ sprechen, in denen sich die theologische Neubestimmung der afrikanischen Propheten und Prophetinnen spiegelt.³⁴ Für Außenstehende jedenfalls ließ sich der offenkundig ekstatische Gründerkreis der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung nicht anders als eine Mischung aus „unzweifelhaft gefährlichen Propheten“ und „wilden Charakteren“ beschreiben.³⁵

Dies führt zu einer weiteren Ausprägung der kolonialen Ausgrenzung von Propheten und Prophetinnen: der Sicherheitsverwahrung. Zwei staatliche Strategien fallen ins Auge: die Kriminalisierung und die Pathologisierung der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung. Es ging darum, den prophetischen Akteuren religiöse „Verrücktheit“ nachzuweisen. Der Nachweis religiöser wie geistiger Verwirrung begleitete die gesamte Szene der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung seit ihrer Entstehungszeit. Vielerorts eilten ihren Auftritten Gerüchte über „verrückte Propheten oder Prophetinnen“ voraus. Die koloniale Einfriedung von geistig-religiöser Unzurechenbarkeit allerdings verfuhr nach *gender*-Aspekten. In aller Regel nämlich wurde die religiöse Ekstase von AUK-Propheten als politisch subversiv bewertet – sie landeten als „Gauner und Schurken“ in Staatsgefängnissen.³⁶ Dem gegenüber steht die Pathologisierung von visionär begabten Frauen: für sie verlangte das koloniale Muster der Sicherheitsverwahrung die Einlieferung in die verschiedentlich bestehenden psychiatrischen Anstalten. Prophetinnen wies man psychotische Verwirr-

33 Hermannsburger Missionsblatt, 72/1, 1925, S. 14. Zum ethnologischen Hintergrund des Bierbrauens und -genießens vgl. A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Uppsala 1976, S. 213.

34 Der Begriff geht auf Max Gluckman zurück und meint zyklisch wiederkehrende rituelle Aktivitäten, die in Zeiten der Krise und Instabilität die gültigen Regeln des Zusammenlebens außer Kraft setzen. Rituelle Rebellionen entkräften die gängigen Autoritätsstrukturen einer Gesellschaft oder einer Gruppe, indem Teile dieser Gruppe durch normabweichendes Verhalten hervortreten.

35 Provinzarchiv Pietermaritzburg: CNC 335 2698/1918; Provinzarchiv Bloemfontein: VAB CO 619 2324/1: zitiert aus mehreren Berichten von Kommandant Ross.

36 Einige Beispiele von „verrückten“ Propheten finden sich in Heuser (wie Anm. 9), S. 110-119.

heit nach, die sie zu willkommenen Objekten psychiatrischer Umerziehung werden ließen.³⁷

Die Folgen dieser nach Geschlechtern unterschiedenen sozialen Technologie der Kontrolle prophetischer Energien sind weitreichend. Der „Verrücktheitsdiskurs“ ging eine frühe Allianz ein mit den ideologischen Vorformen der Apartheid. Er floss ein in die Gründungswerke der Ethnologie, die sich in Südafrika seit den 1920er und 1930er Jahren etablierte und die eine kognitive und emotionale „Andersheit“ von vermeintlich „afrikanischen“ und vermeintlich „europäischen“ Mentalitäten beschrieb. Speziell die administrative Handhabung der prophetischen Praxis von Frauen, die Verbindung von Prophetie und Psychiatrie, suchte die „weiße“ Auffassung über einen vermeintlich „primitiven Geist“ der Afrikaner zu beglaubigen. Diese koloniale Platzierung des Anderen konsolidierte sich in der Ideologie der Rassentrennung, die einen zivilisatorischen Überlegenheitsanspruch der „Weißen“ begründete und dabei auf solche Theorien der ontologischen Differenz Bezug nahm.³⁸

Doch wieder zurück zu den Nachkriegszonen. Die Wachstumskerne der jungen Bewegung afrikanischer Propheten und Prophetinnen in der Nachkriegslandschaft lagen in einigen Grenzgebieten. Wir betreten nun

3. Kriegswüsten – Oasen des Friedens – und Städtische Lokationen

Während der Kolonialstaat in der Nachkriegsepoche sich gerade in Natal durch weitgehende Kontrollmaßnahmen gegenüber der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung hervortat, konsolidierte sie sich in einigen Grenzgebieten, in denen die Folgen des „Kriegs der Weißen“ für die afrikanische Zivilbevölkerung am heftigsten zu spüren waren. Wir bewegen uns nun nicht mehr im Süden Natals und der angrenzenden Kap-Kolonie, sondern im nördlichen Natal und dem Grenzgebiet zur Orange River Colony (in die der ehemals burische Oranje-Freistaat unter britischer Herrschaft umbenannt worden war). Topographisch kommen drei unterschiedliche Regionen in den Blick: zum einen handelt es sich um Grenzgebiete zwischen den ehemals burischen und britischen Einflusssphären, die von den Kriegswirren unmittelbar betroffen waren, Gebiete also, in denen heftigste Kampfhandlungen stattfanden. Vielfach waren Wüstungen zurück geblieben, verursacht durch die gnadenlose Strategie der „verbrannten Erde“. Infolge dessen zeichneten sich Fluchtbewegungen unter der afrikanischen Zivilbevölkerung ab, die Gegend wurde für viele zu einer Durchgangsstation auf dem Weg in eine unsichere Zukunft.³⁹ Eine zweite Region befand sich eher am Rande des Kriegsgeschehens und wurde landläufig als Oase des Friedens angesehen. Schon zu Kriegszeiten, aber auch in den darauf

37 Vgl. hierzu R. Edgar/H. Sapire, *African Apocalypse: The Story of Nontetha Nkwenke, a Twentieth-Century South African Prophet*, Johannesburg 1999 (insbesondere S. 117-129). Die Rolle von Prophetinnen wird ausführlicher geschildert in A. Heuser, *Verrückte Prophetinnen und entlaufene Töchter*, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hrsg.), *Länderheft Südafrika*, Hamburg 2005, S. 62-74.

38 Dasselbe Argumentationsmuster wird im Tomlinson Bericht Anfang der 1950er Jahre wiederkehren! Vgl. die Rolle von Eiselen.

39 Es sind dies die Gebiete um Wakkerstroom und Volksrust.

folgenden Jahren galt sie als Fluchtpunkt für eine Unzahl an Kriegsflüchtlingen, was die lokalen Kapazitäten der Integration über die Maßen beanspruchte.⁴⁰ Und schließlich nahm der Zustrom in die wenigen urbanisierten Regionen im Umfeld der Kolonialgrenzen in der Nachkriegsära enorm zu. Die Flüchtlingsströme ergossen sich in die sog. städtischen *Lokationen*, Wohnbezirke, die für Afrikaner vorgesehen waren, so dass die afrikanische Bevölkerungsquote dieser Landstädte um ein Mehrfaches ihres Vorkriegsanteils anwuchs.⁴¹

So hart die Lebensbedingungen in diesen Nachkriegszonen auch waren, so gaben sie auch Raum, um neue religiöse Identitäten aufzubauen. Die afrikanische Bevölkerung, geint durch vergleichbare Migrationserfahrungen, fand sich wieder in einem ethnisch und religiös durchmischten Umfeld. Dies ermöglichte vielschichtige Alltagsnetze über sprachliche und soziale Barrieren hinweg. Die Wanderprediger der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung, die sehr häufig dieselben Flüchtlingsschicksale teilten, traten in Szene und wurden als glaubwürdige Interpreten des Nachkriegsgeschehens akzeptiert. Auftritte von Propheten machten die Runde, bei denen es wiederum zu den bekannten Massentaufen kam, aber es war auch verstärkt davon die Rede, dass es zu Konversionen von Anhängern afrikanischer Religionen zum Christentum gab. Die Akteure der kirchlichen Unabhängigkeit sprachen, wie es scheint, erfolgreich ein sozio-religiös heterogenes Milieu an.⁴²

Regierungskreise wurden auf ihr Treiben in den völlig überfüllten Nachkriegszonen aufmerksam. In ihren Augen degenerierten diese Distrikte zu einer „Müllhalde für alle möglichen Arten von Fremden, Abweichlern und Übeltätern“.⁴³ Diese amtliche Kennzeichnung lässt einige Schlüsse zu, die das theologische Profil der Bewegung betreffen. Ich möchte auf zwei markante Punkte hinweisen, die ihre Anziehungskraft auf ganz unterschiedliche Bevölkerungskreise plausibel machen. Die bereits angesprochene rituelle Rebellion einmal beiseite genommen, veränderten jene afrikanischen Propheten und Prophetinnen, von denen Sol Plaatje sprach, die Signatur des Christlichen im südlichen Afrika durch eine Theologie des Landes und durch eine Theologie der Heilung.

Zunächst zur Theologie des Landes: Wenn Kolonialbeamte von einer Bewegung von „Übeltätern“ sprachen, stand die Landthematik Pate. Landverknappung war eine der desaströsen Folgen des Südafrikanischen Kriegs, unter der vor allem auch die afrikanische Zivilbevölkerung zu leiden hatte. Jene „Abweichler“ knüpften an die Missstimmung in der Bevölkerung an, die sich gegen die Herrschaft der Europäer richtete. Dieser kolonialgeschichtliche Baustein war bereits angelegt in einigen Schöpfungsmythen, in denen afrikanische Kreise im 19. Jahrhundert die europäisch-afrikanischen Beziehungen

40 Es handelt sich um die Enklave von Witsieshoek (dem heutigen QwaQwa), einer Gebirgsregion, gelegen im Dreieck zwischen dem damaligen Natal, der Orange River Colony und dem unter britischem Protektorat stehenden Basutholand. Diese ländliche Region galt seit jeher als ‚afrikanisches‘ Zielgebiet, das – infolge der Aneignung von Land durch europäische Siedler – vertriebene Familien aufnahm.

41 Eine solche Stadt war Harrismith in der Orange River Colony.

42 Vgl. Heuser (wie Anm. 9), S. 156-157.

43 Provinzarchiv Bloemfontein: VAB CO 619 2324/1; Bezirkskommandant Ross, 2. August 1909.

konzeptualisierten. In diesen Mythenbildungen, die inmitten von mehreren kolonialen Grenzkriegen neu auftraten, waren die Machtsphären klar zugeteilt, und zwar gehörte das Meer, ein synonym für die Handelsbeziehungen, zur europäischen Dominanz, das Land aber wurde seit den Urzeiten den Afrikanern zugeschlagen.⁴⁴ In der Kriegs- und Nachkriegsphase des „Kriegs der Weißen“ brach die Frage nach der legitimen Erbschaft des Landes in Südafrika mit ungewohnter Virulenz hervor.

In jenen Tagen grassierte – in Verbindung mit afro-amerikanischen Emissären – der pan-afrikanistische Slogan: „Afrika den Afrikanern!“⁴⁵, der nun die Stimmung gegen die Konsolidierung der britischen Kolonialherrschaft nährte. Diese Botschaft der „Fremden“ aber wurde gerade deshalb in der afrikanischen Bevölkerung akzeptiert, weil Afro-Amerikaner sich in hohem Maße mit Afrika als ihrem Kontinent der Herkunft identifizierten. Für afro-amerikanische Prediger war Afrika ein Sehnsuchtsort, ein Mnemotop der Verheißung.⁴⁶

Die Gründergeneration der AUK nahm den Impuls, der sich ihrem Austausch mit Afro-Amerikanern verdankte, auf und entwickelte ein eigenes religiös-räumliches Inventar. Sie theologisierte die afrikanische Landschaft auch in anderer Weise als das mythische Vorbild. Um die Gegenwartserfahrungen zu deuten und gleichzeitig, um die Kluft zur Welt der Bibel zu überbrücken, beschriftete sie die Landschaft anhand biblischer Symbolsprache. Die besagte „Jordantaufe“ war nur der Anfang – nun entdeckten die Prophetinnen und Propheten Afrika als das biblisch besungene Land „Kusch“ oder „Äthiopien“ (vgl. Psalm 68, Apostelgeschichte 8) und verzeichneten darin die Koordinaten des Traumlandes „Kanaan“ und „Zion“. Die koloniale Landschaft insgesamt wurde gleichsam zu einem biblischen Gedächtnispark: Im Nervengewebe dieser sakralen Topographie entstanden die Wallfahrtsstätten der religiösen Erneuerung – Kirchensiedlungen, die – auf beengtem Raum angelegt – die junge städtische Mischkultur der Lokationen mit der agrarisch geprägten Lebenswelt der Anhängerschaft der kirchlichen Unabhängigkeit verbanden. Diese Zentren standen im Rang eines neuen Jerusalems, in ihrem Binnenraum ereignete sich die spirituelle Dramatisierung der Erlösung. Wer die Grenzen einer solchen „Neuen Stadt“ überschritt, trat in eine außeralltägliche Wirklichkeit ein. Man betrat den geweihten Boden barfuß – wie Mose von Gott befohlen war. Die typische Kirchenkleidung einer unabhängigen Kirche, die „Gewänder des Himmels“, wurden angelegt. Es herrschte eine Ethik der Selbsthilfe vor. Man hörte von Landkäufen und davon, dass Agrarland an „Witwen und Waisen“ – den Synonymen für die schwächsten Kriegsgesamten unter der Zivilbevölkerung – zur gemeinschaftlichen Produktion von Le-

44 Vgl. hierzu D. Chidester, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Cape Town 1996, S. 118-177.

45 Dieser Afrikaslogan geht zurück auf den (englischen) Baptisten Joseph Booth, der um die Jahrhundertwende in verschiedenen afro-amerikanischen Missionen im südlichen Afrika wirkte. Zur Missionstheologie von afro-amerikanischen Kirchen in Südafrika vgl. auch Heuser (wie Anm. 9), S. 152-161.

46 In afro-amerikanischen Kirchen bildete sich eine Afrikaeuphorie aus, die besonders stark ausgeprägt war in ihren Missionszweigen. Ihre in Südafrika tätigen Missionare waren „radikale Verfechter der afro-amerikanischen Missions- und Erlösungstheologie“ (Kamphausen, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung* [wie Anm. 15], S. 294).

bensmitteln übergeben wurde. Um den Mangel an eigenem Land abzufedern, vernahm man zusätzliche Botschaften der ökonomischen Unabhängigkeit. Es wurden spezielle Handwerksberufe für Männer und für Frauen gelehrt und informell, von Generation zu Generation tradiert. In dieser Weise brach sich allmählich ein Arbeitsethos Bahn, das das Überleben vieler sicherte.

Dieser Blick auf eine neue Choreographie der Erlösung kann nur schlaglichtartig die Sogwirkung der kirchlichen Unabhängigkeit auf die Volksreligiosität darlegen. Deutlich aber sollte sein, dass in den überbevölkerten Nachkriegsterritorien jene spezifische Landformel gerann, die prägend für das „Land der Propheten und Prophetinnen“ werden sollte: der Topos Land geriet zum sakralen Zion, an dem sich Himmel und Erde berühren.⁴⁷

Das zweite wesentliche Differenzkriterium, mit dem die kirchliche Unabhängigkeitsbewegung eine eigenständige afrikanische Theologie inspirierte, betrifft den Komplex von Heilung. Damit schälte sich ein theologisches Proprium heraus, das bis dahin so gut wie unbekannt war im Spektrum der Missionskirchen. Die neu sich abzeichnende Kirchenbewegung zentrierte sich vielfach in ihrem Selbstverständnis und auf ihrer rituellen Handlungsebene um eine Theologie der Heilung. Das Heilungscharisma wurde sogar zum Label der Gesamtbewegung jener prophetischen „Abweichler“, der der Ruf der *amarhuma*, der „Gesundbeter“, vorauselte.⁴⁸ Der Durchbruch des Topos der Heilung in der populären religiösen Kultur steht direkt im Zusammenhang mit den Erfahrungen des Südafrikanischen Kriegs.⁴⁹

Bis heute machen Heilungsereignisse, Berichte über Wundertaten und besondere Heilpraktiken den Hauptkorpus der mündlichen Kirchengeschichte einzelner AUK aus. Die darin ansichtigen narrativen Muster mischen neutestamentliche Bezüge mit der Befreiung von sog. „afrikanischen“ Krankheiten (*ukufa kwabantu*), von Krankheitsbildern, die in den Bereich traditionaler afrikanischer Kosmologie gehören. Speziell in Bezug auf diese Krankheitsbilder wurde die Heilungspraxis vergleichsweise spärlich ergänzt durch Elemente aus dem symbolisch-rituellen Repertoire afrikanischer Religionen. Insofern finden Heilungen in einem symbolischen Ensemble statt, das die Ursache für Krankheit und Tod neutralisiert. Solche Ursachen sind mit Dunkelheit oder Unreinheit bzw. „Schwärze anhaben“ verknüpft,⁵⁰ weshalb Heiler und Anhänger von AUK meist weißfarbene sogenannte „Gewänder des Himmels“ tragen. Die rituelle Praxis reicht von Handauflegung bis zur Austreibung von „bösen Geistern“. Krankheitsursachen werden

47 Zu weiteren Ausprägungen einer praktischen Theologie des Landes bei AUK vgl. Heuser (wie Anm. 9), S. 124-141. Jüngst hat A. Schultze („In Gottes Namen Hütten bauen“. Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005, Stuttgart 2005) die Landthematik in Bezug auf eine lutherische Missionskirche umfassend dargestellt.

48 So in einem Missionarsbericht der lutherischen Kirche, in: Berliner Missionsberichte 1/1923: 12.

49 Zu den verbreitetsten Schriften zählte seinerzeit die Zeitschrift „*Leaves of Healing*“ (Blätter der Heilung), die als entscheidender Faktor für die Verbreitung der Ideen der kirchlichen Unabhängigkeit gilt. Dabei handelt es sich um eine Publikation der US-amerikanischen *Christian Catholic Church in Zion*, die über enormen Einfluss in der südafrikanischen Unabhängigkeitsszene verfügte.

50 Zu den Urhebern solcher Krankheiten zählen Ahnengeister, Schadzauber und auch Krankheitsdämonen. Vgl. insgesamt G. C. Oosthuizen, *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*, Leiden 1992.

durch die Einhaltung strenger Askeseregeln und Meidungsgebote in Schach gehalten, oder mitunter auch durch die symbolische Verwendung von gesegnetem Heilwasser und reinigender Asche.

Dem kolonialen Blick bestätigte das Drama der Heilung, das in den gewaltförmigen Kriegs- und Nachkriegstagen Gestalt annahm, unzweideutig den offiziellen kolonialen Diskurs über religiöse „Verrücktheit“! Die intensiven Gebete um Heilung, die den gesamten Heilungskomplex umrahmen, waren für Außenstehende eher vergleichbar einem „Wortschwall aus lauten Tönen gepaart mit Wildheit“, der „nichts für einen jedweden vernunftbegabten Geist bedeutete“.⁵¹

In der afrikanischen Öffentlichkeit hingegen erhielt das Heilungsverständnis eine ganz andere, nämlich inter-kulturelle Note. Hier gemahnten die wundersamen Aufführungen mitunter an fremdkulturelle Formen von Heilung und man vernahm Gerüchte über das Wirken von „malaiischen Magiern“ auf den Nachkriegsschauplätzen. Diese Zuordnung stellt den Differenzcharakter afrikanischer Propheten und Prophetinnen selbst gegenüber afrikanisch-traditionaler Heilpraxis heraus. Sie weist auf einen spezifischen Kontext religiöser Konkurrenz hin, in dem sich deren Heilkunst zu bewähren hatte.

Ursprünglich verstand man unter „malaiischer Magie“ okkulte Praktiken, die sich unter den Sklaven der Holländisch-Indischen Kompanie ausprägten, die dem indonesisch-malaysischen Archipel entstammten. Mit der Industrialisierung und intensiver werdenden Arbeitsmigration verbreitete sich diese rituelle Form gegen Ende des 19. Jahrhunderts in ganz Südafrika. Sie löste sich aus dem islamischen Milieu der sog. Kap-Malaien und galt religionsübergreifend als ein möglicher Erklärungsansatz für jegliche Arten von außergewöhnlichen Ereignissen.⁵²

Die inter-kulturelle Nuance war angebracht angesichts eines Massenphänomens, das sich um die Jahrhundertwende verbreitete. Unter Afrikanern ging eine neuartige epidemische Form der Geistbesessenheit um, die sich einem interkulturellen Begegnungsraum verdankte. Es handelte sich um den Befall einzelner Menschen von sog. *indiki*-Geistern. *Indiki*-Besessenheit, so glaubt man, wird durch umherirrende, also unbestattete Geister von Verstorbenen verursacht. Sie äußert sich durch hysterisches Verhalten und kann sich selbstzerstörerisch bis hin zum Selbstmord auswirken. *Indiki*-Geister fallen durch unkontrolliertes, wirres Sprechen auf und gebrauchen fremd klingende Sprachen. Solche Besessenheit trat – so weit es nachvollziehbar ist – als Folgeerscheinung von sozialen Spannungen auf, wie sie etwa im Prozess zunehmender Urbanisierung oder Migration auf großen Teilen der afrikanischen Bevölkerung lastete. Bisweilen wird dieses Besessenheitsphänomen auch auf den spannungsreichen Austausch zwischen afrikanischer und westlicher Lebensweise zurück geführt.⁵³ Schon früh aber machten zeitgenössische Eth-

51 Zitiert nach T. Ranger, Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa, in: African Studies Review, 29/2 (1986), S. 1-69, hier S. 55 (meine Übersetzung).

52 Vgl. hierzu Heuser (wie Anm. 9), S. 281-283. In Natal griff die sog. „malaiische Magie“ auf ein hinduistisches Milieu über. Hier gab es seit ca. 1860 eine größere indische Kolonie von Vertragsarbeitern.

53 Zur Geschichte der *indiki*-Besessenheit vgl. ausführlich die frühe Studie von G. Lee, A Study of Crying Hysteria and Dreaming in Zulu Women (unveröffentlichte Diss., University of London), 1954, S. 14-36. Im knappen Über-

nographien darauf aufmerksam, dass *indiki*-Besessenheit besonders auffällig in Zeiten von Krieg und Gewalterfahrung auftrat.⁵⁴ Dieses Wirkgeflecht schlägt mit besonderer Wucht in der Phase des „Kriegs der Weißen“ und den darauf folgenden Jahren zu.

Die Zählung dieser Besessenheit war ein drängendes Anliegen von Heilern und Heilerinnen aller möglichen religiösen Provenienz. In der Figur des „malaiischen Magiers“ trat ein Deutungselement auf, das gewissermaßen einen komparativen Vorteil nahe legte. Insbesondere in der Nachkriegsphase erweiterte sich das Ursachengeflecht von Besessenheit: mit den Aspekten erzwungener Migration, ungewollter Urbanitätserfahrung, und sozialer Durchmischung – Prozesse, die sich innerhalb kürzester Zeit abspielten –, verunsicherte die religiöse Pluralisierung die Lebensdeutungen der afrikanischen Bevölkerung zusätzlich. Die Suche nach existentiellen Antworten führte dazu, das rituelle Repertoire durch den Austausch der Religionen zu erweitern. Den „malaiischen Magiern“, für die man manche der afrikanischen Heiler hielt, sagte man nach, dass sie die Geister in fremden Sprachen auszutreiben in der Lage seien.⁵⁵ Eingewirkt in ihr Heilungshandeln schienen Elemente, die einer Fremdkultur und Fremdreligion entlehnt waren. Dadurch bändigten sie das Angsteinflößende des Kulturkontaktes und erleichterten die Transmigration, die Passage von religiösen Symbolen und Handlungsformen im porösen Grenzverkehr des durch den Krieg der Weißen „blutgetränkten Südafrika“.

Zusammenfassung

In jüngsten Veröffentlichungen zu kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen deutet sich eine kleine Kontroverse an, die sich am Verständnis von Raum abarbeitet. Im wesentlichen stehen hier die wissenschaftsgeschichtlich ältere Konzeption von Raum als Behälter und das derzeit vorherrschende relationale Raumverständnis, d. h. die Theorie der sozialen Produktion von Raum, zur Debatte. Die Container-Theorie von Raum kartiert räumliche Konstellationen mit Hilfe von Ein- und Ausgrenzungslinien, sie markiert Territorien als statische Behälter, die ausgestattet sind mit unverrückbaren kulturellen Beständen. Nehmen wir Südafrika als Beispiel, kommt dies etwa in der kolonialen Grenzpolitik zum Ausdruck oder auch in der Raumpolitik der Apartheid. Dem relationalen Raumverständnis geht es darum, die Veränderbarkeit von Raum durch soziale Praxis herauszukehren. Das liegt wohl eher im Sinne Breytenbachs, der von den ‚Kolonien der Reflexion‘ spricht, von Territorien der Diffusion. Wir sind diesem Raumbegriff gefolgt,

blick vgl. J. Kiernan, The Impact of White Settlement on African Traditional Religions, in: M. Prozesky/J. de Gruchy (Hrsg.), Living Faiths in South Africa, Cape Town, S. 72-82 (hier S. 81).

54 So berichtet insbesondere Henri Junod, ein Schweizer Missionar und früher Ethnologe, von einem „signifikanten“ Zusammenhang zwischen Massenhysterie und den Leidenserfahrungen in langen Kriegphasen (H. A. Junod, The Life of a South African Tribe. Vol. II: The Mental Life, London 1927, S. 503).

55 Seit 1906 traten Pfingstmissionare in Südafrika auf, zu deren Begabungen auch die Glossolalie zählt, die ebenfalls unverständliche Zungenrede. Sie wirkten stark in das schon bestehende AUK-Milieu hinein (vgl. hierzu David Maxwell 1999).

etwa bei der Entfaltung einer Theologie des Landes durch afrikanisch-prophetische *agency* und ihre Neubeschriftung der Landschaften.

In ihrer hervorragenden Darstellung verschiedener *turns* in den Kulturwissenschaften, stellt Doris Bachmann-Medick den *spatial turn* nun so dar, als sei die Container-Vorstellung des Raums ein-für-allemal abgestreift:

Raum gilt also längst nicht mehr als physisch-territorialer, sondern als relationaler Begriff. Für den spatial turn wird nicht der territoriale Raum als Container oder Behälter maßgeblich, sondern Raum als gesellschaftlicher Produktionsprozess der Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung, eng verknüpft mit der symbolischen Ebene der Raumrepräsentation (etwa durch Codes, Zeichen, Karten).⁵⁶

Dem gegenüber spricht sich Markus Schroer aus soziologischer Sicht dafür aus, diese klassisch gewordene Trennung zwischen physischem und sozialem Raum aufzulösen im Sinne einer, wie er es nennt, „kompletten und umfassenden Raumanalyse“. Gegen die Aufrufe, von einem Container-Modell auf das relationale Raumverständnis umzustellen, betont er die Materialität der Orte und macht aufmerksam auf die konkreten Raumverhältnisse.

Die „materielle Seite des Raums darf in einer soziologischen Raumanalyse nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man sich nicht allein auf die soziale Herstellung des Raums kaprizieren will. Es geht nicht nur darum zu sehen, wie der Raum sozial hergestellt wird, sondern auch darum zu berücksichtigen, was der Raum selbst vorgibt.“⁵⁷

Schroer verabschiedet also die Behälterauffassung des Raums nicht einfach, sondern befragt sie auf ihre Konsequenzen hin. Es geht ihm nicht darum, Raumkonzepte gegeneinander auszuschließen und den *einen* Raumbegriff als normativ vorzustellen. Vielmehr gibt es ein „räumliches Prinzip des Nebeneinanders“, wie er es nennt!⁵⁸ Es gibt also verschiedene Raumbilder und verschiedene Raumkonzepte, die gleichzeitig bestehen und die unterschiedliche Funktionen und Zwecke bedienen. Zieht man seine Anregung weiter aus, dann hieße das, gründliche Ortsbegehungen vorzunehmen und sich dazu „in die Niederungen konkreter Fälle zu begeben“.⁵⁹

Eine solche Niederung im wahrsten Sinne des Wortes haben wir in Südafrika betreten. Breitenbachs Anregung, in „versunkene *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“ einzutauchen, hat in unserem Fall eine vielschichtige Religionskarte freigelegt, deren Relief sich entscheidend veränderte im Zusammenhang des sog. „Kriegs der Weißen“. Die topographische Aufmerksamkeit in dieser Kriegs- und Nachkriegslandschaft rich-

56 D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 292.

57 M. Schroer, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a. M. 2006, S. 177-178.

58 Ebd., S. 179.

59 Hierzu motiviert der kürzlich verstorbene Clifford Geertz in einem Beitrag zum Verständnis einer „Welt in Stücken“, um die komplexen Verflechtungen von Kulturen zu entschleiern (zitiert in: D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* [wie Anm. 56], S. 399).

tete sich nicht etwa auf die kolonialen Zentren der Macht, vielmehr auf ihre Nicht-Orte (Marc Augé)⁶⁰, auf ihre kriegsverwüsteten Mondlandschaften also, ihre peripheren Grenzräume, die neu formierten kolonialen Grenzlinien.

Diese Markierungspunkte wurden zu Schauplätzen der religiösen Erneuerung. Während die Kolonialpolitik auf eine Containerisierung zielte, auf die soziale und räumliche Einschließung der neuen prophetischen Bewegung, kamen einige ‚Kolonien der Reflexion‘ zum Vorschein – Grenzgebiete im „Krieg der Weißen“, seine *gated communities* –, die Religionsvergleiche ermöglichten, die mehrere religiöse Welten fusionierten und die sich in Situationen des interkulturellen Austauschs entwickelten. Orte des Geschehens – ich bewege mich noch immer auf der Ebene der Materialität des Raums – waren solche Inkubationsräume wie Konzentrationslager, Lokationen und Zufluchtsstätten von Massenmigration. Solche ein- und ausgrenzenden Räume verdichteten das Zusammenleben, sie ließen auch die Diffusion von Weltbildern zu. Die Überträger in diesen Kontaktzonen waren jene Wanderprediger, deren energiegeladeste Gedanken sich an Botschaften afro-amerikanischer Missionskirchen und „malaiischer Magiere“ anlagerten; waren „verrückte Prophetinnen und Propheten“, die mit dem afrikanischen Land „Zion“ die Imagination einer möglichen Lebenswelt voran trieben.

Zwar ist die koloniale Grenze ansichtig geworden als Konfliktlinie mit Schließungsszenarien und Abschottungsstrategien von Exil, Gefängnis oder Psychiatrie, gleichzeitig jedoch auch als Metapher für die Verhandlung und die Migration von religiösen Ideen, von Übersetzungs-Vorgängen, die sich im Sprachgebrauch eines Breytenbach nicht anders als *métis* oder hybrid beschreiben lassen.⁶¹

60 Vgl. M. Augé, Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1994. Der Ethnologe Marc Augé beschreibt mit Nicht-Orten die Ortlosigkeit globaler Lebenswelten und setzt die Vorstellung von Transiträumen dem Prinzip der Territorialisierung entgegen. Transiträume zeichnen sich aus durch ihre Nicht-Permanenz, ihre Flüchtigkeit, ihren Passagecharakter. Augé stellt den provisorischen Charakter solcher Nicht-Orte wie Bahnhöfen und Flughäfen oder Shopping Malls heraus.

61 Ich vermeide den Begriff „synkretistisch“, der religionswissenschaftlich im Prinzip das gleiche meint, aber durch evolutionäre Vorstellungen vorbelastet ist, die gerade auch in der Apartheid-Ideologie reichlich Anwendung fanden.