

*Konversionsprozesse in Ankole, Uganda.
Initiation, Segregation und Aushandlung.*

Dissertation
zur Erlangung eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil)

Institut für Sozial- und Kulturanthropologie
Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Michael Saurer

Berlin, September 2018

Gutachter:

Prof. Dr. Hansjörg Dilger (Erstgutacher)

Prof. Dr. Roman Loimeier

Disputation am 17.06.2019

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass die vorliegende Arbeit von mir selbstständig und ohne unerlaubte Hilfe Dritter verfasst wurde und ich keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet sowie wörtliche und sinngemäße Zitate als solche kenntlich gemacht habe. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen und wurde bisher nicht veröffentlicht.

Freiburg, den 20.03.2023

Michael Saurer

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG.....	4
1.1. Überblick.....	4
1.2. Methodik und Datenerhebung.....	7
1.3. Probleme der Terminologie.....	11
2. GESCHICHTE DER KONVERSIONSFORSCHUNG	13
2.1. Konversion und ihre etymologischen Wurzeln.....	13
2.1.1. Konversion als Umkehrprozess	13
2.1.2. Adhäsion	15
2.2. Entstehung der Konversionsforschung	16
2.2.1. Psychologische Modelle	17
2.2.2. Die soziologische Konversionsforschung.....	19
2.2.3. Religionswissenschaftliche Betrachtungen.....	22
2.3. Konversionen in Afrika.....	25
2.3.1. Die ethnologische Sichtweise	25
2.3.2. Modelle der Christianisierung/Islamisierung.....	27
2.3.3. Konversion als pragmatischer Vorgang	29
2.3.4. Konversion aufgrund sozialer Transformationsprozesse	32
2.3.5. Politisierung und die Rolle transnationaler Akteure.....	34
2.3.6. Alter Wein in neuen Schläuchen?.....	34
2.4. Initiation, Segregation und Aushandlung als Schlüsselfaktoren.....	36
2.5. Zusammenfassung	38
3. RELIGIONSENTWICKLUNG IN UGANDA.....	40
3.1. Die vorkolonialen Entwicklungen.....	41
3.1.1. Kulturelle und politische Umbrüche bis zur Mitte des 19. Jhts.....	41
3.1.2. Wirtschaftliche Veränderungen	44
3.1.3. Religiöse Veränderungen im 19. Jahrhundert	45
3.1.4. Das Eintreffen der Araber	47
3.1.5. Die Rolle der Pagen	51
3.1.6. Die Ankunft christlicher Missionare	55

3.1.7. Die religiösen Auseinandersetzungen 1888–1892.....	61
3.2. Die Kolonialzeit	67
3.2.1. Die Ausrufung des Protektorats	67
3.2.2. Die Macht der Bakungu.....	68
3.2.3. Die Rolle der Missionen	71
3.2.4. Die Marginalisierung der Muslime	76
3.2.5. Konfessionelle Parteigründungen und Unabhängigkeit.....	81
3.2.6. Renaissance des Islam – Uganda unter Idi Amin	83
3.2.7. Die Entwicklung der Religionen unter dem „Movement“ Musevenis..	84
3.2.8. Zusammenfassung	85
4. SALAFISMUS UND PFINGSTKIRCHEN: RELIGIÖSE DYNAMIKEN IM 20. JAHRHUNDERT	86
4.1. Vom East African Revival zur neo-pentekostalen Bewegung in Uganda .	86
4.1.1. Die Anfänge der Balokole-Bewegung	86
4.1.2. Die ersten Konflikte.....	91
4.1.3. Die Etablierung der Pfingstkirchen	96
4.1.4. Gründe für den Erfolg der Pfingstkirchen	98
4.2. Dynamiken des Islam in Uganda	108
4.2.1. Das Gefühl der Isolation	109
4.2.2. Die Fragmentierung der islamischen Gemeinschaft	112
4.2.3. Die Entstehung der salafistischen Bewegung	118
4.2.4. Interne Faktoren für den Erfolg der Tabligh-Bewegung	122
4.2.5. Reformier oder Fundamentalisten?	123
4.3. Zusammenfassung	126
5. DAS KÖNIGREICH VON ANKOLE.....	128
5.1. Geographie und Gesellschaft	128
5.1.1. Die Geographie Ankoles	130
5.1.2. Die Bevölkerung Ankoles.....	131
5.1.3. Mbarara – das Zentrum Ankoles	133
5.1.4. Die übrigen Distrikte	135
5.1.5. Die Religionslandschaft Ankoles.....	136
5.2. Die Geschichte Ankoles	144
5.2.1. Die Bedeutung der Bacwezi.....	144
5.2.2. Die Entstehung des Königreichs	145
5.2.3. Ankole unter britischer Kolonialadministration.....	147

5.2.4. Religiöser Wandel als Katalysator sozialer Veränderung	154
5.2.5. Die Abschaffung der Königreiche	159
5.2.6. Die zunehmende Polarisierung – Ankole unter Idi Amin	161
5.2.7. Ein Muhima an der Macht – Ankole unter Yoweri Museveni	164
5.3. Zusammenfassung	167
6. KONVERSIONSPROZESSE IN ANKOLE.....	168
6.1. Motoren der Konversion	169
6.1.1. Das Markaz Da'wa al-Islāmiyya	169
6.1.2. Die Holy Spirit Fire Church	175
6.2. Push- und Pullfaktoren	180
6.2.1. Konversion als Mittel der Selbstdisziplinierung	181
6.2.2. Die charismatische Anziehung durch die Gelehrten	183
6.2.3. Suche nach einer starken Gemeinschaft	186
6.2.4. Schutz vor bösen Geistern.....	188
6.2.5. Der Wunsch nach Bildung	191
6.3. Die Initiation in die neue Gemeinschaft.....	194
6.3.1. Initiation in der Geschichte der Ethnologie	194
6.3.2. Initiationen in Ankole	196
6.4. Segregation infolge Konversion.....	206
6.4.1. (Teil-)Zusammenbruch sozialer Netzwerke	207
6.4.2. Erweiterung des sozialen Netzwerks	212
6.5. Aushandlungsprozesse infolge der Konversion.....	215
6.5.1. Grenzverschiebungen durch die Advokaten.....	215
6.5.2. Reziproke Aushandlungen.....	217
6.6. Zusammenfassung	219
7. FAZIT	221
8. LITERATURVERZEICHNIS	225
ANHANG.....	238

1. Einleitung

1.1. Überblick

Yussuf Kadoro¹ ist aufgeregt. In zwei Tagen ist es so weit, das Ereignis, auf das er seit einigen Wochen mit großer Anspannung wartet, steht unmittelbar bevor. An diesem Tag wird ein Sheikh² auf das Gelände des *markaz al-da'wa al-islāmīyya* kommen und die Beschneidung vornehmen. Er wird dann, wie er es ausdrückt, „a real Muslim“ sein. Obwohl der 21-Jährige schon sechs Wochen zuvor zum Islam konvertiert ist und seit drei Wochen auf dem Gelände des Konversionszentrums erklärt bekommt, was es bedeutet, ein Muslim zu sein, wird der chirurgische Eingriff erst jetzt durchgeführt und erst danach scheint in Yussufs Selbstverständnis die tatsächliche Aufnahme in die muslimische Gemeinschaft vollendet zu sein. Warum er ein Muslim werden wollte, scheint bei unseren ersten Gesprächen nicht ganz klar zu werden. Aber klar ist, wie sehr der Übertritt zum Islam ihn persönlich verändert, seinen Habitus, seine Sprache, sein Verhalten. Er trägt nun die *ǧalabīya*, ein langes weißes Gewand, versucht sich einen Bart wachsen zu lassen und baut unentwegt arabische Alltagsfloskeln in seine Sätze ein. Er wirkt zufrieden mit sich und seiner Entscheidung.

Szenenwechsel. Ein Ort im Isingiro-Distrikt, auf einer Bank vor einer Niederlassung der Holy Spirit Fire Church, einer Kette von Pfingstkirchen in Südwest-Uganda. Im Anschluss an einen Gottesdienst treffe ich mich mit Mubito Kuyongo, einem älteren Bauern, der sein genaues Alter nicht kennt und zwei Kilometer weiter eine kleine Matoke-Plantage bewirtschaftet. Er erzählt, wie er als Muslim zwei Jahre zuvor an einem Fluss entlangging und plötzlich inmitten des Flussbetts eine Geisterprinzessin sitzen sah. Diese lockte ihn zu sich, und als er dann vor ihr stand, packte sie ihn urplötzlich und drückte ihn mit Gewalt unter Wasser. Sie wollte ihn umbringen, da ist sich Kuyongo sicher. Nur mit Glück konnte er sich befreien, schwamm mit letzter Kraft ans Ufer und konnte dort einen Mann heranwinken, der zufällig den Weg

¹ Alle Namen meiner Interviewpartner wurden in dieser Arbeit verändert, um deren Anonymität zu gewährleisten. Bei religiösen oder weltlichen Autoritäten, also Pastoren, muslimischen Religionsgelehrten, Sheikhs etc., habe ich die Klarnamen allerdings gelassen, sofern es etwa um Beschreibungen der Struktur der von mir untersuchten Organisationen geht.

² Der aus dem Arabischen stammende, aber dort meist unscharf verwendete Begriff des Sheikhs wird in Uganda als eine respektvolle Bezeichnung für einen praktizierenden Muslim verwendet. Das kann ein Religionsgelehrter sein oder auch jemand, der aufgrund seines Auftretens, seiner Bildung oder seines Wohlstands als Respektperson gesehen wird. Da es sich um einen emischen Begriff handelt, habe ich ihn übernommen und verwende ihn entsprechend: z. B. Sheikh Kassim, Sheikh Said etc.

entlangspazierte. Der Mann war der Pastor einer Niederlassung der Holy Spirit Fire Church und er wusste sofort, wie er Kuyongo helfen konnte. Er brachte ihn in die Kirche, rezitierte einige Verse aus der Bibel und sagte ihm, dass er es schaffen könne, vor weiteren Verfolgungen durch das Geistwesen geschützt zu sein, indem er sofort Jesus Christus als seinen alleinigen Erlöser anerkenne. Kuyongo tat, wie ihm geraten wurde, ging am nächsten Sonntag in den Gottesdienst, beichtete dort seine Sünden und wurde so ein *mulokole*, ein Born-Again-Christ. In einem mehrwöchigen Prozess wurde er immer weiter in die Gemeinschaft der Pfingstkirche eingeführt und ist nun – zwei Jahre danach – ein respektiertes und angesehenes Mitglied der Gemeinschaft. Die Geisterprinzessin hat er nach eigener Aussage niemals wiedergesehen.

So lauten die Konversionserzählungen der beiden Männer, die ich 2010 im Rahmen meiner Feldforschung in Ankole, einer Region im Südwesten Ugandas, traf. Auf den ersten Blick unterscheiden sich ihre Geschichten vollkommen voneinander. Ein junger Mann, der zum Islam findet, auf der einen, ein deutlich älterer, der ein Christ wird, auf der anderen Seite. Aber auch ein eher schüchterner junger Mann, der nicht so richtig sagen kann, was für ihn die Faszination des Islam ausmacht, auf der einen Seite und auf der anderen ein Mann, der leidenschaftlich und mit Stolz seine Geschichte vorträgt und damit auch Rückschlüsse auf die Diskurse innerhalb der Pfingstkirche zulässt. Schaut man sich die beiden Fälle aber genauer an, sieht man doch immer wieder erstaunliche Parallelen. Weniger in der Biographie der beiden Männer als vielmehr im Ablauf der Konversion, dem allmählichen Prozess, durch den sie immer weiter an die neue Religion herangeführt werden. Es soll Aufgabe dieser Arbeit sein, diesen Prozess genauer zu beleuchten, Ähnlichkeiten in Konversionsvorgängen zu betrachten, aber auch Unterschiede anzuführen. Dabei habe ich mich auf zwei Organisationen in der Region um Mbarara, einer Kleinstadt in Südwest-Uganda, beschränkt: Das *markaz al-da'wa*, ein islamisches, der *salafiya*-Bewegung nahestehendes Konversionszentrum, sowie die Holy Spirit Fire Church, eine wachsende Gemeinschaft von Pfingstkirchen deren Headquarter sich am Ortsausgang von Mbarara, der Hauptstadt des früheren Königreichs von Ankole, befindet und in dem auch zahlreiche frühere Muslime Mitglieder geworden sind.

Eine Betrachtung von Konversionsvorgängen in Uganda macht aus verschiedenen Gründen Sinn. Zum einen fehlt es bislang an Arbeiten, die die Religionsgeschichte des Landes umfassend bearbeiten und sie in den historisch-politischen Kontext einbetten, zum anderen ist die Geschichte des Christentums wie auch des Islam in Uganda eine Geschichte voller

Konflikte, die im Selbstverständnis vieler muslimischer Ugander bis heute meist zu deren Ungunsten ausgingen. Tatsächlich ist der Islam im Land in der Minderheit. Laut Zahlen des Uganda Board of Statistics (UBOS)³ waren in den Jahren 2009/2010 40,5 Prozent der Menschen katholisch, 34,7 Prozent der anglikanische Kirche zugehörig, 9 Prozent Mitglieder einer Pfingstkirche und 12,5 Prozent waren muslimisch. Nicht nur aufgrund seiner Minderheitsposition fühlen sich viele Muslime diskriminiert und an den Rand gedrängt. Es ist ein Eindruck, der auf tatsächlichen historischen Erfahrungen fußt, waren es doch die britischen Kolonialherren, die stets versuchten, den Islam zu marginalisieren, die Muslimen die Teilhabe an Politik und Bildung über Jahrzehnte erschwerten und so eine eigene muslimische Identität schufen, die sich auch durch Abgrenzung von der christlichen Gemeinschaft Ugandas definiert.

Religiöse Zugehörigkeit in Uganda ist also keine rein spirituelle Angelegenheit des Individuums, sondern birgt auch eine politische und soziale Aussage der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft in sich. Insofern ist auch Konversion in vielen Fällen nicht nur ein bloßer Religionsübertritt, sondern ein komplexer Vorgang, der tief in die Identitätsentwicklung des Konvertiten wie auch seiner Gemeinschaft eingreift, sie transformiert und dabei komplexe soziale Wechselwirkungen in Gang setzt, die nicht immer konfliktfrei verlaufen. Insofern soll in dieser Arbeit nicht nur der Konvertit bzw. die Konvertitin betrachtet werden, sondern auch deren altes wie neues Umfeld in die Untersuchung eingebunden werden. Kernfragen werden sein: Warum traten sie überhaupt zu der neuen Religion über, wie genau verläuft dieser Prozess, welche Veränderungen gehen damit für sie wie auch für ihr persönliches Umfeld (Familien, Freunde, Arbeitskollegen etc.) einher und welche Aushandlungsprozesse finden auf den verschiedenen Ebenen statt.

Um den analytischen Rahmen zu legen, soll hier zunächst genau definiert werden, was unter einer Konversion überhaupt zu verstehen ist. Ich werde auf die geschichtliche Entwicklung der Konversionsforschung ebenso eingehen wie auf die unterschiedliche Betrachtung des Phänomens in den wissenschaftlichen Disziplinen, also etwa der Psychologie, der Soziologie, der Religionswissenschaft und der Ethnologie. Danach werde ich mich intensiv mit der Religionsgeschichte Ugandas im Allgemeinen und Ankoles im Speziellen beschäftigen. Dabei soll klar werden, wie sehr Akteure wie z. B. Händler, Missionare, Kolonialisten, aber auch politische Anführer wie etwa Idi Amin versucht haben, Religiosität für ihre eigenen Zwecke zu instrumentalisieren, und dadurch auch die Identität der religiösen Gemeinschaften geformt

³ www.ubos.org

haben, die oft eher auf Abgrenzung denn auf Verbindendes fokussiert war und dies teilweise auch heute noch ist.

Die Fokussierung dieser Arbeit auf Konversionen zu zwei bestimmten religiösen Organisationen würde keinen Sinn machen, würde man die beiden nicht in ihren historischen, sozialen und politischen Zusammenhang einbetten. Insofern wird im Folgekapitel ausführlich auf die zwei Bewegungen und deren lokale Ausformungen in Ankole eingegangen, die für die religiöse Entwicklung Ugandas in den vergangenen 20 Jahren von besonderer Bedeutung waren: die Pfingstkirchen⁴ sowie die muslimische *salafiya*-Bewegung⁵.

Im letzten Kapitel wird dann gezeigt, welche Prozesse infolge von Konversionen angestoßen werden, wie sie von den Konvertiten wie auch von deren Umfeld erlebt werden und welche Konflikte und Diskussionen daraus entstehen. Dabei wird auch deutlich, wie auffällig die Parallelen in Konversionsprozessen in der Geschichte Ugandas zu denen der Neuzeit sind und wie sehr ursprüngliche Glaubens- und Geistervorstellungen die Konversionsvorgänge beeinflussen.

1.2. Methodik und Datenerhebung

Die Arbeit beruht auf zwei kürzeren und einem längeren Aufenthalt in Mbarara, der Hauptstadt des früheren Königreichs von Ankole, in den Jahren 2009 bis 2011. Die Entscheidung, sich mit genau dieser Region auseinanderzusetzen, hat verschiedene Gründe. Zum einen ist die Geschichte Ankoles relativ gut erforscht und es gibt ausreichend Literatur,

⁴ Die Sozial- und Kulturwissenschaften haben in den vergangenen Jahren eine beinahe unüberschaubare Zahl von Arbeiten zur Pfingstbewegung in Afrika hervorgebracht. Dabei unterscheidet sich die Terminologie oft sehr voneinander. Manche Autoren sprechen von pentecostalism, pentecostal churches, andere fokussieren sich auf das charismatische Element und sprechen von charismatic churches. Jüngere Arbeiten (etwa von Birgit Meyer (2004)) versuchen einen Gegensatz zu den ursprünglichen Pfingstkirchen, die seit den 1950er/1960er Jahren in Afrika populär wurden, herzustellen ebenso wie zu den von ihnen neo-charismatic oder neo-pentecostal genannten Bewegungen der 1990er Jahre, die nicht zuletzt durch Bürgerkriege und die Auswirkungen der HIV-Epidemie zu einer Massenbewegung geworden sind (Dilger 2005/2007). Da es im Deutschen keine adäquate Terminologie gibt, die über den simplifizierenden Begriff der „Pfingstkirche“ hinausgeht, spreche ich in der Arbeit ebenfalls von Pfingstkirchen oder pentekostalen Gemeinschaften und beziehe mich dabei auf die in jüngerer Zeit entstandenen Gemeinschaften, also jene, die man als neo-pentecostal churches bezeichnen würde.

⁵ Auch hier ist die Terminologie nicht eindeutig und manche Autoren sprechen dem in den Medien in den vergangenen Jahren extrem populär gewordenen Begriff des „Salafismus“ jeglichen analytischen Wert ab. Soweit würde ich nicht gehen und viele meiner Gesprächspartner bezeichnen sich durchaus auch selbst als *salaf* oder als *salafi*. Insofern verwende ich den Begriff auch in dieser Arbeit, beziehe mich dabei aber nicht auf die ursprüngliche, modernistische *salafiya*-Bewegung um Rašīd Riḏā, sondern auf diejenige, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema meist als „Neo-Salafiya“ bezeichnet wird, also eine orthodoxe Praxis des Islam, die sich sehr am wahhabitischen Islam saudischer Prägung orientiert, sich zum Ziel gesetzt hat, den Islam von angeblichen „unerlaubten Neuerungen“ (bid‘a) zu reinigen und die versucht, einen imaginären Urzustand des Islam herbeizuführen, wie er angeblich im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel gelebt wurde.

um auch historische Vorkommnisse und Entwicklungen in die Arbeit miteinzubeziehen und ihre Auswirkungen auf die Gegenwart aufzuzeigen. Zum anderen sind gerade in Ankole die Wechselwirkungen ursprünglicher Glaubensvorstellungen, etwa den Bacwezi genannten Halbgöttern, mit den genannten Bewegungen gut darzustellen.

Um einen einigermaßen einheitlichen Rahmen der Konversionsprozesse zu gewährleisten, entschied ich mich, mich auf die zwei eingangs genannten Organisationen bzw. religiösen Gemeinschaften zu konzentrieren. Im Falle des *markaz da'wa* (im Folgenden als MD abgekürzt) war dies relativ leicht, da es die maßgebliche Institution in Uganda darstellt, die mit Konversionen zum Islam in Verbindung steht. Allerdings war der Zugang zu dieser Organisation nicht leicht. Es hat mehrere Wochen und viele Gespräche mit dem Leiter der Organisation in Uganda, Sheikh Said Lubanga, gebraucht, um sein Einverständnis zu bekommen. Doch auch danach war die Beziehung zum Leiter des Konversionszentrums in Kaberebere, Sheikh Kassim Matovu, keine leichte. Zunächst akzeptierte er mein Vorhaben, verbot mir drei Wochen später aber den Zugang zum Zentrum, solange ich ihm keinen Laptop kaufen, ihn also bestechen würde. Da ich dies nicht wollte, blieb mir nichts anderes übrig, als wieder bei Sheikh Said im Headquarter in Jinja vorstellig zu werden, der mir dann den Zugang – unter Auflagen – gestattete und dies auch Sheikh Kassim so mitteilte. Die Auflagen sahen vor, dass sich meine Besuche auf zwei oder drei pro Woche begrenzen und ich alle Interviews zu Beginn mit den jeweiligen Dozenten und Lehrern abstimmen müsste. Letzteres fand zum Glück nie statt, ich konnte mich im Rahmen meiner Besuche im Zentrum frei bewegen und ohne Vorbehalte an die Konvertiten herantreten. Dennoch war die Beziehung der Führung zu mir bisweilen von Argwohn und Misstrauen geprägt. Wie mir von Seiten des Uganda Muslim Supreme Council mitgeteilt wurde, gab es in der Vergangenheit wohl einige Versuche ausländischer Nachrichtendienste, Informationen aus den Zentren zu bekommen – vor allem deshalb, weil einige Konvertiten bei Kämpfen für die al-Shabab-Miliz in Somalia festgenommen oder getötet worden sein sollen und man deshalb annahm, dass die Konversionszentren junge Männer radikalisieren und für den weltweiten Dschihad rekrutieren würden. Insofern mag es nicht verwundern, dass man auch mein Ansinnen entweder in diesem Bereich verordnete oder mich als Missionar einstufte, der die Konvertiten vom Islam wieder abbringen möchte und deshalb auch nicht allzu kooperativ auftrat.

Ganz anders hingegen gestaltete sich mein Zugang zur Holy Spirit Fire Church (in der Folge als HSFC abgekürzt). Diese wählte ich als Fokus meiner Arbeit, da mir zu Beginn meines

Aufenthalts in Mbarara von vielen Gesprächspartnern gesagt wurde, dass sich unter ihren Mitgliedern viele frühere Muslime befinden würden. Dies war auch nicht unerwartet, da die Kirche am Ortsausgang Mbararas liegt, in einer Gegend, die von vielen Muslimen bewohnt wird. Ich trat so mit meinem Anliegen an den Leiter der Kirche, Pastor Willy Tumwine, heran – und er schien darüber regelrecht erfreut zu sein und versprach mir gleich zu Beginn, mich so gut es gehe zu unterstützen. Tatsächlich bat er zum Ende des am darauffolgenden Sonntag stattfindenden Gottesdiensts die Gemeinde, dass sich doch bitte frühere Muslime in ihren Reihen „for an important issue“ unter dem Mangobaum vor der Kirche einfinden mögen. So stellten sich an diesem Tag 28 Menschen für Interviews zur Verfügung und schienen teilweise regelrecht begeistert davon zu sein, mir ihre Konversionsgeschichte erzählen zu können.

Insofern verrät auch der Zugang zum Feld schon einiges über das Selbstverständnis der beiden Gemeinschaften, über ihre Vorbehalte und Diskurse. Einiges davon relativierte sich im Laufe der Forschung, auch der Zugang zu den meist jungen Konvertiten wie auch den Dozenten im MD wurde immer besser und war nach einigen Wochen von einer allgemeinen Vertrautheit geprägt. Ich konnte so nicht nur Interviews durchführen und bei ihren Unterrichtseinheiten zusehen, sondern verbrachte auch einen Teil ihrer Freizeit mit ihnen, etwa beim Fußballspielen oder gemeinsamen Teetrinken. Somit konnte ich auch über teilnehmende Beobachtung den Transformationsprozess infolge der Konversion gut nachvollziehen. Allerdings vermied ich Besuche, wenn Sheikh Kassim oder ein anderer Vertreter des Führungszirkels des Zentrums vor Ort war.

Auch in der HSFC wurde ich voll akzeptiert. Ich nahm neben den sonntäglichen Gottesdiensten auch an den meisten Lunch Hour Services zur Mittagszeit teil, besuchte diverse Gruppen wie Bibelkreise oder Organisationskomitees und war auch bei mehreren *crusade* genannten Massenveranstaltungen dabei.

Um die Prozesshaftigkeit der Konversion zu beobachten, beließ ich es oft nicht bei einem Interview. Die meisten der von mir begleiteten Konvertiten interviewte ich mehrfach und immer im Abstand von einigen Wochen oder Monaten. Gleichzeitig besuchte ich die Familien von einigen der Konvertiten, befragte diese zu den Folgen und Veränderungen durch die Konversion und beobachtete auch die Diskussionen, die sich infolge der Gespräche ergaben. Insofern entstammen meine Daten sowohl zahlreichen qualitativen Interviews als auch lockeren, informellen Gesprächen und teilnehmender Beobachtung an verschiedenen Orten

und zu verschiedenen Zeiten. Die Arbeit war somit einerseits lokal verortet durch den Fokus auf die Region um Mbarara und Ankole generell, entsprach andererseits aber auch den Charakteristika einer Multi-Sited Ethnography im Sinne von George Marcus (Marcus 1995: 95 ff.), die verlangt, dass der Forscher mit den Menschen mitreist, sie auch an Orten begleitet und beobachtet, die außerhalb der für sie gültigen Ordnung stehen. Dies wurde sowohl durch die Beobachtungen im MD und der HSFC als auch durch die Besuche bei den Familien der Konvertiten so gut es überhaupt möglich war versucht.

Hansjörg Dilger (2005: 76 ff.) weist ausdrücklich auf die Schwierigkeiten der Multi-Sited Ethnography hin und auch in meiner Forschung war es schlicht nicht möglich, das gesamte Umfeld des Konvertiten in die Betrachtung einzubeziehen. Oft lebten die Familien der Konvertiten in extrem ländlichen Gebieten, die wir (mein Forschungsassistent und ich) nur nach stundenlanger Suche über Feldwege und Buckelpisten finden konnten. In einigen Fällen scheiterten wir auch komplett, sei es, weil der Ort einfach nicht zu finden war, weil die Straßen in dieser Zeit unpassierbar waren oder wir die Familien nicht in ihrem Haus antrafen. In einigen Fällen war es auch aufgrund der Sensibilität des Themas schwer, verlässliche Informationen zu bekommen. In solchen Fällen ging ich sehr vorsichtig vor, führte zunächst einmal unverfängliche Gespräche über das Leben im Dorf und kam – wenn es nicht anders ging – zu einem späteren Zeitpunkt in der Hoffnung wieder, dass man dann mehr Vertrauen zu mir gefasst hat. In einigen Fällen war dies erfolgreich, in anderen musste ich die Interviews irgendwann abbrechen – sei es, weil ich merkte, dass meine Fragen zu persönlich waren und die Familie darüber einfach nicht sprechen wollte, oder weil ich damit den Konvertiten selbst gefährdete, etwa weil die Eltern gar nicht wussten, welche Implikationen mit der Konversion verbunden waren.

Als eine große Hilfe stellte sich dabei mein Forschungsassistent Saad Kafero heraus, der als Muslim es oft schaffte, den muslimischen Gesprächspartnern mein Projekt zu erklären und so die Spannung aus den ersten Minuten unserer Gespräche herausnehmen konnte. Dies gelang ihm auch durch sein äußerliches Auftreten. Der damals 22-Jährige trug stets eine muslimische Kopfbedeckung und war stolz auf seine *sijida*, einen blauen Fleck auf der Stirn, der ihn als praktizierenden Muslim auszeichnete (worauf ich in einem späteren Kapitel noch eingehen werde). Saad Kafero war bei fast allen Interviews mit den Konvertiten zum Islam dabei, teilweise übersetzte er, teilweise half er auch nur dabei, den richtigen Weg zu finden. Die Interviews mit Vertretern der Holy Spirit Fire Church führte ich hingegen meist alleine, was aufgrund der Lage in Mbarara auch einfach war.

1.3. Probleme der Terminologie

Bettina Schmidt schreibt in ihrem Buch (Schmidt 2015: 71) wie schwierig es bei ihrer Forschung zu Voodoo-Vorstellungen in Haiti und Puerto Rico gewesen war, deutsche Begriffe für Phänomene zu finden, für die es im Deutschen nicht nur keine Übersetzung gibt, sondern mit denen auch kosmologische Grenzen mitteleuropäischer Vorstellungen gesprengt werden. Sie löste das Problem dadurch, dass sie die Begriffe einfach in der Originalsprache beließ. So würden etwa die „lwa“ genannten spirituellen Wesen im Deutschen am adäquatesten mit Geister, Götter oder Engel übersetzt – doch keiner dieser Begriffe bringt die notwendige analytische Schärfe mit sich, um dem Begriff gerecht zu werden, weshalb sie ihn so beließ und schlicht gar nicht übersetzte.

In dieser Arbeit stellte sich das Problem auf vielfältige Weise. Da sind zum einen die Begriffe ethnischer Zugehörigkeiten. Auch ich spreche beispielsweise von Baganda, Banyankole, Bahima oder Bairu. Erstere Begriffe beziehen sich rein auf die geographische Verortung der Menschen. Baganda sind eben diejenigen, die in der Region von Buganda, Banyankole diejenigen, die in Ankole leben. Eher historischen und auf die Wirtschaftsweise schauenden Charakter haben die Begriffe Bairu und Bahima und es wird in den Kapiteln 5 und 6 auch deutlich gemacht, warum und in welchem Rahmen ich diese emischen Begriffe verwende. Wie fließend ethnische Zugehörigkeit sich in der Realität ausnimmt, wurde in den verschiedensten Werken bereits thematisiert (u. a. Barth 1969; Beer 2017), und auch in dieser Arbeit wird deutlich, dass Ethnizität kein starres Korsett, sondern ein von außen oder innen heraus gebautes Konstrukt ist, das sich jederzeit wandeln kann.

Ebenso kompliziert sind die Begriffe, die aus der britischen Kolonialzeit stammen und im Englischen nach wie vor und offenbar auch ohne größere Bedenken verwendet werden. Dies betrifft etwa den Begriff des „Chiefs“, der sich durch sämtliche englischsprachige Literatur zu Uganda hindurchzieht und sowohl den Anführer einer Gemeinschaft bezeichnet als auch diejenigen, die von der britischen Kolonialverwaltung an der Spitze einer politischen Einheit eingesetzt wurden. Eine Übersetzung ins Deutsche stößt hier schnell an Grenzen. Von einem „Häuptling“ zu sprechen, verbittet sich in einer ethnologischen Arbeit des 21. Jahrhunderts. Auch „Dorfvorsteher“, „Dorfältester“ oder „Anführer“ sind keine passenden Übersetzungen, wobei der „Dorfvorsteher“ zumindest die politische Bedeutung gut transportiert. Insofern habe ich analog zu Schmidt die englischen Begriffe so belassen. Der „Chief“ bleibt also ein „Chief“. Dies betrifft auch die afrikanischen, englischen und arabischen Fachbegriffe aus dem Bereich der von mir untersuchten religiösen Gemeinschaften. Man kann etwa die *crusade*

genannten Massenveranstaltungen der Pfingstkirchen nicht adäquat übersetzen, ebenso wenig die unterschiedlichen Positionen und Titel wie *evangelist*, *intercessor* oder *usher*, bzw. Sheikh, Imam oder Mufti von muslimischer Seite. Bei der Umschrift der arabischen Fachtermini orientiere ich mich an den Konventionen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Begriffe, die in Uganda auf Englisch geschrieben werden (etwa „Sheikh“), belasse ich in der Schreibweise, wie sie in Uganda verwendet werden. Ähnliches gilt für Begriffe, die auch in den deutschen Sprachschatz Einzug gefunden haben – also Wörter wie Koran, Islam, Scharia. Ein Problem ist auch das der Groß-/Kleinschreibung. Ich habe mich dazu entschieden, die afrikanischen, englischen und die arabischen Termini gemäß der DMG-Umschrift klein und kursiv zu schreiben. Offizielle Titel wie Mufti, Bakungu werden ebenso wie ethnische Bezeichnungen oder Bezeichnungen religiöser Gruppen (Tabligh, Balokole) groß geschrieben.

Noch ein wenig komplizierter ist die korrekte Auseinandersetzung mit den spirituellen Begrifflichkeiten aus dem Luganda und dem Runyankole. Ähnlich wie das *lwa* bei Schmidt werden auch in dieser Arbeit zahlreiche einheimische Begriffe aus dem Glaubensleben der Menschen verwendet, etwa *Bacwezi*, *emandwa*, *emizimu* etc. Ich bin im Laufe der Feldforschung dazu übergegangen, nur noch diese Begriffe gegenüber meinen Gesprächspartnern zu verwenden, also nicht mehr nur simplifizierend von „spirits“ oder gar „evil spirits“ zu sprechen, sondern die jeweiligen exakten Begriffe zu verwenden, und wenn meine Gesprächspartner von „spirits“ sprachen, fragte ich jedes Mal genau nach, welche Art des Geistwesens sie nun genau meinen. Dadurch wurden nach und nach auch die Nuancen in der Verwendung der Begrifflichkeiten viel klarer. Eine Verfolgung durch die *emandwa* genannten Geister hatte somit eine ganz andere Bedeutung als eine durch die *emizimu* genannten Ahnengeister. Es ist somit unabdingbar, an passender Stelle auf die genauen Unterschiede einzugehen – wenngleich auch hier die Grenzen bisweilen fließend waren.

Noch ein Wort zu den Wörtern, die eine geschlechtsspezifische Zuschreibung enthalten. Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit habe ich mich entschieden, die maskuline Pluralform zu verwenden. Ich spreche also etwa bei den Pfingstkirchen nicht von Anhängerinnen und Anhängern, sondern generell von Anhängern und beziehe dabei – solange es nicht ausdrücklich anders angegeben wird (wie etwa bei den Untersuchungen im MD) – Männer und Frauen mit ein.

2. Geschichte der Konversionsforschung

Als Konversion im religiösen Sinne wird im allgemeinen Sprachgebrauch der Übertritt von einer Glaubensgemeinschaft zu einer anderen verstanden. Diese vermeintlich konkret klingende Definition ist bei genauerer Betrachtung aber nur ein Oberbegriff für Ereignisse, die sich in der Realität sehr unterschiedlich darstellen. Nicht jede Form religiösen Wandels muss eine Konversion darstellen (Furgeson 1965: 8 ff.). Oft wird in Deutschland etwa der Übertritt vom Katholizismus zur evangelischen Kirche oder vice versa als typisches Beispiel einer Konversion gesehen. Erst in den letzten Jahren, auch durch die intensive Auseinandersetzung der Medien mit dem Islam, rückte die Konversion zum Islam in den Blickpunkt der Öffentlichkeit. Diese beiden Phänomene, beide als Konversion bezeichnet,⁶ beschreiben jedoch zwei ganz unterschiedliche Ereignisse, die zwar beide den Übertritt zu einer anderen religiösen Weltanschauung beinhalten, in ihren Intentionen und Konsequenzen aber oft sehr unterschiedliche Auswirkungen haben. Der Terminus der „Konversion“ stellt daher nach dem Soziologen Wiesberger (1990: 1) einen „Sammelbegriff für eine Anzahl sehr heterogener Prozesse“ dar. Man tut gut daran, sich nach alternativen und differenzierteren Begrifflichkeiten umzuschauen, bzw. bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema genau zu definieren, was man unter Konversion versteht. Hierzu soll nun auf die Begrifflichkeiten eingegangen werden, mit denen Sozialwissenschaftler versucht haben, Differenzierungen vorzunehmen, bevor ich mein Konzept der Konversion definiere und auf die Prozesse eingehe, die mit der Konversion einhergehen.

2.1. Konversion und ihre etymologischen Wurzeln

2.1.1. Konversion als Umkehrprozess

Bereits in der lateinischen Wurzel des Begriffs lässt sich ein wesentliches Element der Konversion herauslesen. *Conversio* – umkehren, umwandeln – sieht demnach den Wandel als *conditio sine qua non* des Prozesses. Und bis heute sehen die meisten Autoren in der Konversion einen radikalen Einschnitt in der Biographie des Konvertiten. Metamorphose,

⁶ Wobei hinzugefügt werden muss, dass der Terminus „Konversion“ eigentlich per se einen christlichen Hintergrund hat. Im Arabischen etwa gibt es keinen äquivalenten Begriff dafür. Im Islam wird vielmehr von Hingabe oder Unterwerfung gesprochen (Lamb 1999: 6).

Transformation etc. sind weitere Begriffe, die in dieselbe Richtung zielen. Die Konversion wird als Einschnitt in der Biographie gesehen, der tiefgreifende Veränderungen der eigenen Lebenswirklichkeit zur Folge hat (Wohlrab-Sahr 1999: 21; Wenger-Jindra 2005: 27). Neben physischen Veränderungen, neuen Gewohnheiten und Hobbys ist für die meisten Autoren vor allem der Wandel des Diskursuniversums und die Veränderung sozialer Netzwerke – also ein mehr oder weniger stark ausgeprägter Bruch mit bestehenden ebenso wie die Entstehung neuer Verbindungen – der entscheidende Faktor der Konversion (Wenger-Jindra 2005: 32).

Diese Definition trifft für viele Fälle einer Konversion zum Islam zu, wohingegen eine Konversion zwischen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland heutzutage meist kaum noch treffend damit charakterisiert wäre. Allerdings wird der Wechsel von Gemeinschaften innerhalb der gleichen Religion in der Wissenschaft sehr unterschiedlich beurteilt. Riesebrodt betont, dass beispielsweise der Wechsel innerhalb protestantischer Bekenntnisse nicht als Konversion bezeichnet werden könne. Es müsse ein „Wechsel der Mitgliedschaft“ (Riesebrodt 2007: 212) erfolgen, der nur durch einen Übertritt zu einem System mit einem grundlegend anderen geistigen Überbau gewährleistet sei. Auch Wenger-Jindra sieht die Unterschiede in solchen Fällen als „nicht so stark akzentuiert“ an, um von einer Konversion sprechen zu können (Wenger-Jindra 2005: 29). Somit würde aber auch die Hinwendung eines Muslims, der sich bislang wenig um religiöse Praktiken und Vorstellungen interessiert hat, zur *salāfiya*-Bewegung nicht unter die Kategorie der Konversion fallen. Dem entgegen steht aber die Tatsache, dass bei letzterem Beispiel, ebenso wie bei der Zuwendung eines Christen zu den Pfingstkirchen, der Aspekt des Wandels, des radikalen Bruchs mit der Vergangenheit (Meyer 1998), eine zentrale Rolle spielt. Im Falle der Pfingstkirchen wird dies durch die Eigenbezeichnung ihrer Mitglieder als „Born again“ verdeutlicht. Eine Veränderung der „Mitgliedschaft“ bei einer Religionsgemeinschaft – ein Begriff der an sich schon fragwürdig ist⁷ – kann also nicht der entscheidende Faktor bei der Konversion sein. Einige Autoren unterscheiden daher zwischen horizontaler Konversion, also dem Wechsel der Religion, und der vertikalen Konversion, die eine Intensivierung der religiösen Bindungen innerhalb einer Religion zur Folge hat (Popp-Baier 2002: 100). Nock (1988: 7) führt zusätzlich noch den Faktor der Substituierung an. Die neue Religion, bzw. ein Teil von ihr, darf demnach nicht zum bis dato bestehenden Glauben hinzugefügt werden, sondern muss diesen vollständig verdrängen. Womit auch Nock der Konversion einen Charakter des radikalen Wandels unterstellt.

⁷ Interessant ist hierzu die Kritik von Snow/Machalek (1984: 171).

„By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right.“
(Nock 1988: 7)

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass trotz der Verschiedenartigkeit der Konversionstheorien der „radikale Wandel“ zumindest im soziologischen und psychologischen Kontext der gemeinsame Nenner ist.

2.1.2. Adhäsion

Wie oben angeführt, ist in Nocks Publikation von 1933⁸ die Grundvoraussetzung für eine Bezeichnung religiösen Wandels als Konversion die vollständige Verdrängung des alten religiösen Glaubens durch einen neuen. Auch die später zu erwähnenden Stufenmodelle sehen in der Marginalisierung früherer Bindungen, insbesondere der religiösen, ein wichtiges Charakteristikum von Konversionsprozessen. Dies mag auf den europäisch-amerikanischen Kontext in vielen Fällen zutreffen, ist darüber hinaus aber eine kaum mehr verwendbare Konstante. Denn schaut man sich die ethnologische Literatur über Themen wie Konversion und die Ausbreitung von Religionen an, so fällt auf, dass fast überall auf der Welt bestehende Weltbilder und religiöse Vorstellungen oft beibehalten wurden und sie nur durch neue Gottesvorstellungen und Kosmologien ergänzt wurden. Es stellt weder in Südamerika noch in Südostasien einen Widerspruch dar, in die Kirche oder Moschee zu gehen – und anschließend die einheimischen Geister durch Opfergaben zu besänftigen. Bei der Ausbreitung des Islam ist so auf Java eine islamisch-animistische Mischform entstanden, die sich *kejawen* nennt. Das brasilianische *candomblé* ist eine Mischung katholischer Heiligenverehrung mit den von afrikanischen Sklaven ins Land gebrachten Geistervorstellungen. Trotz der Massenkonzersion von Millionen von Menschen fand somit keine Substituierung der alten Vorstellungen statt (Smith 1994: 135). Um derlei Phänomene vom Terminus der Konversion abzugrenzen, führt Nock (1988: 7) wiederum den Begriff der Adhäsion ein, der die „... acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes“ charakterisiert.

⁸ Das in dieser Arbeit verwendete Buch ist ein Nachdruck von 1988.

Bis heute wird selbst in einigen wissenschaftlichen Abhandlungen zwischen einem orthodoxen Islam, wie er im arabischen Raum herrschen würde, und einem synkretistischen Raum in der islamischen Peripherie, also insbesondere in Afrika und Asien, unterschieden, der in das Nock'sche Bild der Adhäsion passen würde. Dabei werden die verschiedenen Erscheinungsformen des Islam im arabischen Raum, der keineswegs ein solch einheitliches Erscheinungsbild aufweist, wie ihm oft unterstellt wird⁹, ebenso ausgeblendet wie die Reformbewegungen des Islam in der sogenannten Peripherie.

Ein weiterer mitunter in der Konversionsforschung auftauchender Begriff ist der der Alternation. Dabei geht der religiöse Wandel weniger radikal vonstatten als bei dem Konzept der Konversion. Der Begriff, der hauptsächlich von Travisano (1970: 594 ff.) verwendet wurde, beschreibt eine Art der religiösen Dynamik, bei der eine religiöse Erscheinungsform evolutionär aus der anderen hervorgeht – ohne dass damit tiefgreifende Veränderungen im Leben der Betroffenen entstehen. Travisano verglich eine Gruppe der „Hebrew Christians“, die er als Konvertiten bezeichnete, mit einer Gruppe der „Jewish Unitarians“, die deren religiöses „Programm“ lediglich erweitert habe, sodass ihr Wandel daher auch keine radikalen Auswirkungen auf die Lebensgestaltung gehabt habe (Wohlrab-Sahr 1999: 65).

2.2. Entstehung der Konversionsforschung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Konversionsphänomenen hat eine mittlerweile über einhundert Jahre währende Geschichte. Bereits gegen Ende des 19. und seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts beschäftigte man sich mit Konversionen, zunächst meist aus einer psychologischen Perspektive (Wohlrab-Sahr 1999: 49 ff.). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahmen auch die Untersuchungen zum Thema in anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu. Als Katalysator wirkte hier der Aufsatz von Lofland/Stark aus dem Jahr 1965, der mit seinem Stufenmodell bis heute nachwirkt und nicht nur in den Sozialwissenschaften einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat.

Insbesondere seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts stieg die Zahl der Publikationen auf unüberschaubare Dimensionen an. So zeigen Snow und Machalek in ihrem Artikel von 1984, dass 95 % der Literatur über Konversionsprozesse in den vorausgegangenen zehn Jahren entstanden waren (Snow/Machalek 1984: 168). Heute ist das Thema somit längst in den

⁹ Vgl. Hierzu auch die Kritik von Loimeier an Fishers Modell der Islamisierung Afrikas (Loimeier 2011),

wissenschaftlichen Mainstream aufgestiegen und zudem hat sich die Perspektive besonders seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts vom europäisch-amerikanischen Raum auch auf religiöse Dynamiken in Afrika, Asien und Südamerika ausgeweitet (Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr 1998: 14). Dabei unterscheiden sich aber die Ansätze der unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen teilweise erheblich voneinander – sowohl was die Forschungsmethodik als auch das Resultat der verschiedenen Arbeiten angeht.

2.2.1. Psychologische Modelle

Die Psychologie gilt heute neben der Soziologie als die Disziplin, die sich am intensivsten mit der Konversionsforschung beschäftigt hat. Als einer ihrer Pioniere und Protagonisten gilt der Amerikaner William James, der für seine Untersuchungen historische Konversionsfälle, wie die von Augustinus, Luther oder Tolstoj heranzog (James 1997). Er unterstellt dabei als einer der Ersten einen Zusammenhang zwischen psychischer Konstitution eines Individuums und der Wahrscheinlichkeit einer Konversion. Er unterscheidet zwischen „kranken Seelen“ (sick souls) und „gesunden Geistern“ (healthy-minded) (James 1997: 110 ff., 152 ff.), wobei erstere für Konversionen besonders empfänglich seien. Im Umkehrschluss seien es gefestigte Protestanten und Katholiken, bei denen eine Konversion kaum vorkommen würde. Ganz den seinerzeit vorherrschenden psychoanalytischen Strömungen verpflichtet, sieht James in einer Konversion eine Möglichkeit für die Psyche, die neurotische Seele von einem Gefühl der Zerrissenheit zu einer Empfindung der Ganzheit zu führen (James 1997: 209). Gefühle von Unruhe und Krise würden durch die Konversion in einen neuen Zustand der Stabilität überführt. Die Krise, sei sie nun tatsächlich oder nur als subjektives Gefühl vorhanden, wird hiermit als Katalysator der später erfolgenden Konversion gesehen – ein Ansatz, dem sich viele der späteren Autoren angeschlossen haben (Wohlrab-Sahr 1999: 51).

Bis heute spielt James' Theorie in der psychologischen Forschung eine wichtige Rolle und inspirierte auch klinische Psychologen zur Beschäftigung mit dem Thema, die bei ihren Untersuchungen meist auf Methoden der Datenerhebung wie Fragebögen und halbstrukturierte Interviews, die dann mit Hilfe von Testskalen interpretiert werden, zurückgriffen (Popp-Baier 2002: 109). Wohlrab-Sahr verweist hierzu auf die Studie von Steven M. Silverstein (1988), nach der Kontrollgruppen von Konvertiten deutlich niedrigere Werte bei der Frage nach dem allgemeinen Wohlempfinden aufweisen und auch im Vorfeld der Konversion wesentlich öfters psychotherapeutische Hilfe in Anspruch nehmen (Wohlrab-

Sahr 1999: 53). Oksanen geht in seiner Untersuchung noch einen Schritt weiter und beschreibt die Tendenz zur Konversion als Störung im Eltern-Kind-Verhältnis. Menschen mit stabiler Elternbindung seien demnach weniger anfällig für Konversionen als solche mit schwacher oder konfliktgeladener Bindung. Die Konstante „Gott“ würde dabei die Bedeutung der Eltern ersetzen und den Konvertiten in einen Zustand psychischer Stabilität führen (Oksanen 1994: 160). Weiniger (1955) stellt mehr die soziale Bedeutung der Konversion in den Vordergrund. Er beschreibt, dass bei Konversionen in vielen Fällen gestörte soziale Beziehungen im Vordergrund stehen. Durch die Konversion versucht das Individuum nun in eine neue Gruppe hineinzufinden, um dabei die eigene Isolation zu überwinden (Wohlrab-Sahr 1999: 54 f.; Wiesberger 1990: 26). Es fällt bei vielen derartigen Studien auf, dass sie die Konversion bzw. die Intention dazu als pathologischen Vorgang – und damit eher negativ – bewerten.

In eine vergleichbar negative Richtung weisen die Arbeiten zur „*brain-wash-theory*“, die seit den 1950er Jahren zunehmende Popularität gewannen und die in Konversionen zu bestimmten Gemeinschaften, die gemeinhin als Sekten oder Psycho-Kulte bezeichnet werden, Kennzeichen von psychischem Druck sehen, der letztendlich zu einer Gehirnwäsche führe. Auslöser für diese Sichtweise waren die Erlebnisse amerikanischer Kriegsgefangener in chinesischen und koreanischen Gefangenenlagern während des Koreakriegs, in denen mit Methoden psychischer Folter versucht werden sollte, die Amerikaner für den Kommunismus zu gewinnen (Wiesberger 1990: 31 ff.). Durch den Erfolg neuer religiöser Bewegungen und Sekten in den 1970er Jahren entstanden zahlreiche Forschungsarbeiten, die die Methoden der neu entstandenen Religionsgemeinschaften als Form der subtilen psychischen Indoktrination beschreiben. Margret Singer wertet Methoden wie soziale Isolation, Schlafdefizit, äußerliche Veränderungen als Beleg für diese Theorie, die in den Konvertiten letztlich nur passive Akteure sieht und damit jeglichen Eigenantrieb zur Konversion oder reflektiertes Denken über diesen Entschluss kategorisch ausschließt (Singer 1979: 107). Allerdings können die meisten empirischen Studien zu Sekten und Psychokulten die Befunde der Brain-Wash-Theory nicht stützen. Popp-Baier verweist auf Studien über die Konversion zur Vereinigungskirche (Moon-Sekte), aus denen hervorgeht, dass die meisten Konvertiten bereits zuvor bei zahlreichen Gemeinschaften aktiv waren, die Konversion also keineswegs unvermittelt geschah, wohingegen von den Mitgliedern, die nur aufgrund spezieller Rekrutierungsmaßnahmen in die Gemeinschaft kamen, nach zwei Jahren nur noch ein kleiner Prozentsatz in der Bewegung vertreten war (Popp-Baier 2002: 105). Snow und Machalek kritisieren, dass die zur

Untersuchung herangezogenen Daten zum größten Teil von ehemaligen Mitgliedern der Gemeinschaften stammen, die retrospektiv ihr Engagement negativ bewerten (Snow/Machalek 1984: 179). Dennoch spricht sich Wohlrab-Sahr dagegen aus, solche Modelle völlig aus der Diskussion auszuschließen. Sie verweist dabei auf Loflands Studie von 1978, die sich ebenfalls mit der Vereinigungskirche beschäftigt. Dabei seien durchaus Elemente des ideologischen Totalitarismus gegeben, wenngleich sie diese nicht mit „Gehirnwäsche“ gleichsetzen will (Wohlrab-Sahr 1999: 59).

2.2.2. Die soziologische Konversionsforschung

Während das Feld der Konversionsforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend von Psychologen dominiert wurde, wandelte sich das Bild seit den 1960er Jahren. Als Startpunkt einer soziologischen Betrachtung von Konversionsphänomenen wird im Allgemeinen der Aufsatz „Becoming a World Saver“ von John Lofland und Rodney Stark (1965: 862 ff.) angesehen (Wiesberger 1990: 62). Der Artikel, der aufgrund seiner sozialpsychologischen Ausrichtung einen fließenden Übergang von der Psychologie hin zur Soziologie beschreibt, beeinflusste über Jahrzehnte hinweg die soziologische Konversionsforschung. Auf Basis von Untersuchungen von Konvertiten zur Vereinigungskirche entwickelten Lofland und Stark ein qualitatives Prozessmodell der Konversion, das die Konversion nicht mehr als plötzlich auftretende Bekehrung darstellt, sondern als Prozess, der in insgesamt sieben Stufen erfolgt. Die ersten drei Stufen sind die notwendigen Vorbedingungen: Spannungen zwischen der eigenen Lebenswirklichkeit und dem erträumten Idealbild, generelle Affinität zu Religionen und dann die Suche nach Möglichkeiten innerhalb von Religionen, die eingangs festgestellte Spannung zu überwinden. Danach folgen die Stufen, in denen die eigentliche Konversion stattfindet. Als viertes und schließlich die Konversion auslösendes Moment wird eine persönliche Krise gesehen, die als Wendepunkt in der eigenen Biographie betrachtet wird. Diese Krise kann durch eine Krankheit, Arbeitslosigkeit, den Tod einer nahestehenden Person, den Abbruch der Ausbildung etc. ausgelöst worden sein.

In dieser Phase spielt die emotionale Bindung an die neue Gruppe oder einzelne Individuen aus dieser eine entscheidende Rolle. Diese Bindung kann entweder durch Missionsversuche von Seiten der Religionsgemeinschaft, durch bereits vorhandene Freundschafts- oder Paarbeziehungen oder auch durch die Suche von Seiten des Konvertiten zustande kommen.

Danach folgt das Kappen oder die Marginalisierung emotionaler Bindungen zu Personen oder Gruppen, die außerhalb der neuen Gemeinschaft stehen. Zuletzt steht die Interaktion mit der neuen Gemeinschaft im Mittelpunkt. Neue Regeln und Verhaltensweisen werden einstudiert, emotionale Beziehungen aufgebaut und der Konvertit somit Schritt für Schritt in die neue Gemeinschaft integriert. Als entscheidende Stufe werten die beiden Autoren die letzte Stufe, die die Umsetzung und regelmäßige Ausübung der religiösen Pflichten und Regeln verlangt. Wohlrab-Sahr schreibt über diese letzte Stufe, dass nur die Interaktion und Kommunikation, also das aktive Engagement des Konvertiten, aus dem „verbalen“ einen „totalen“ Konvertiten machen würde (Wohlrab-Sahr 1999: 61).

Loflands und Starks Modell basiert auf teilnehmender Beobachtung und Interviews mit 21 Konvertiten der erst kurz zuvor gegründeten Vereinigungskirche. Trotz der Beschränkung auf diese Gruppe sehen die Autoren das Modell als prinzipiell übertragbar auf andere Konversionsprozesse – ohne dies jedoch einer empirischen Überprüfung zu unterziehen (Wiesberger 1990: 67). Hier setzt auch die Hauptkritik von Seiten empirisch arbeitender Sozialwissenschaftler an. Snow und Phillips (1980) haben zur Überprüfung des Modells eigene Daten über amerikanische Konvertiten zu einer neobuddhistischen japanischen Bewegung herangezogen und damit einige der wichtigsten Schwachpunkte an Loflands und Starks Modell aufgezeigt.

Zunächst bewerten sie das Postulat der als Voraussetzung zur Konversion erachteten Lebenskrise, das bis heute bei vielen Autoren von großer Wichtigkeit ist (Wohlrab-Sahr 1999: 21). Snow und Phillips argumentieren, dass Spannungen oder eine handfeste Krise zwar auch in ihren Daten eine Rolle spielten, diese aber nicht größer seien als bei Nicht-Konvertierten. Sie verweisen auf eine Studie der Universität Michigan, aus der hervorgeht, dass 41 % der erwachsenen Amerikaner von Partnerschaftsproblemen berichten, 75 % hätten Probleme bei der Kindererziehung, 29 % Probleme mit ihrem Beruf etc. (Snow und Phillips 1980: 434). Krisenhafte Lebensphasen betreffen also die meisten Erwachsenen von Zeit zu Zeit – ohne dass damit zwangsläufig eine Konversion einhergehe. Im Umkehrschluss seien ebenso wenig bei allen Konvertiten derartige Krisen zu finden. Noch tiefgehender ist aber die Kritik am Bild des sogenannten Wendepunktes, der in der Untersuchung von Lofland und Stark als an die Krise anschließend beschrieben wurde und dem die eigentliche Konversion folgt. Dieser Wendepunkt ist zwar in der Konversionserzählung ein zentraler Punkt, allerdings verweisen Snow und Phillips (1980: 435) auf deren konstruierten Charakter und die damit einhergehende Unzuverlässigkeit narrativer Erzählungen des eigenen Konversionsprozesses.

Auch für Wiesberger (1990: 74) kann die „Charakterisierung eines problembeladenen Lebens vor der Konversion ein Produkt der Konversion selbst sein, d. h. eine von der neuen Weltanschauung geforderte Abqualifizierung der früheren Existenz.“

Wohlrab-Sahr beschreibt diese seit den 1980er Jahren vorherrschende Sichtweise der Konversionsnarrative als „konstruktivistische Wende in der Soziologie der Konversion“ (Wohlrab-Sahr 1999: 67) und verweist darauf, dass die Konversionsgeschichte allenfalls etwas über die Zeit nach der Konversion aussagen könne – vergleichbar dem Bericht eines Revolutionärs, der die Verbesserung der Situation durch die Revolution unterstreichen möchte. Sie spricht sich deshalb dafür aus, sich von der Frage des „Warum“ zu distanzieren und mehr die Bedeutungsverschiebungen in der Welt der Konvertiten und den Strategien für ihre Konsolidierung in den Mittelpunkt zu rücken. Sie sieht die Konversion als Mittel zur Lösung eines Problems an und entwickelte eine funktionalistische Sichtweise auf den Konversionsprozess:

„Die Frage, die hier an Konversionsprozesse gerichtet wird, ist nicht primär, wer sich unter welchen Umständen wandelt, und auch nicht in erster Linie, was unter diesem Wandel zu verstehen ist und wann ein solcher Wandel vorliegt. Gefragt wird hier: Welche Funktion hat der Wandel, welches Problem wird damit gelöst?“ (Wohlrab-Sahr 1998: 126)

Wobei festzuhalten ist, dass auch Wohlrab-Sahr am Postulat der Krise als zentralem Katalysator von Konversionsprozessen festhält und die Konversion somit aus funktionalistischer Sicht als „*symbolische Transformation krisenhafter Erfahrung*“ zu werten ist (Wohlrab-Sahr 1999: 21). Insgesamt gesehen schließen sich – trotz der erwähnten Einwände von Snow und Machalek (1980: 434) – die meisten Autoren dieser Sichtweise an und betrachten die persönliche, spirituelle oder emotionale Krise als grundlegendes Charakteristikum des Präkonversionsstadiums an.

Trotz der Kritik am Modell von Lofland und Stark spielen Stufenmodelle aber nach wie vor eine gewisse Rolle in der soziologischen Konversionsforschung. Besonders hervorzuheben hat sich dabei in den vergangenen zwei Jahrzehnten der Religionspsychologe Lewis Rambo, der ein siebenstufiges Modell der Konversion entwarf, das im Gegensatz zu dem von Lofland und Stark weniger starr erscheint. Rambo betont, dass die Stufen nicht linear aufeinander folgen müssen, sondern vielmehr in unterschiedlicher Reihenfolge auftreten können, ebenso können

Stufen ausgelassen werden (Rambo 1999: 24). Als erste Stufe bezeichnet er den Kontext des Konvertiten, seinen soziokulturellen und religiösen Hintergrund, dem er entstammt (ebd.: 25). Auch Rambo sieht in der Krise, die für ihn die zweite Stufe markiert, den Startpunkt für die später erfolgende Konversion. Die dritte Stufe ist geprägt durch die Suche nach einer Möglichkeit, die Krise zu bewältigen. Durch den Kontakt zu einem „Advokaten“ einer religiösen Gemeinschaft fällt dann in einer vierten Stufe die Entscheidung für die Möglichkeit einer Konversion. Die neue religiöse Identität wird in der nun folgenden fünften Stufe geformt. Bestimmte Formeln und Verhaltensweisen müssen ebenso gelernt werden wie Tabus und Regeln, denen die neue Gemeinschaft sich unterwirft. Diese Regeln, die oft auch mit einer physischen Veränderung (bestimmte Kleidung etc.) einhergehen, müssen nun in der sechsten Stufe öffentlich demonstriert werden. Die Zugehörigkeit zur neuen Gemeinschaft ist also nichts, was im Verborgenen abläuft, sondern – ganz im Gegenteil – offen nach außen gezeigt werden soll, sowohl als Symbol der Zugehörigkeit als auch als Symbol der Abgrenzung nach außen. Zum Schluss – auf der siebten Stufe – wird nach einiger Zeit der eigene Fortschritt, d. h. die Verbesserung der individuellen Lebenswirklichkeit, einer Überprüfung unterzogen – es findet somit eine Konsolidierung der neuen Religionszugehörigkeit oder aber auch eine beginnende Entfremdung statt.

Das Stufenmodell von Rambo zeigt noch einmal die wichtigsten Argumentationsstränge soziologischer Konversionsforschung auf: krisenhafte Erlebnisse als Auslöser, der Einfluss von „Advokaten“ wie Missionaren oder Bekannten, Freunden, Familienmitgliedern, die bereits zuvor zur neuen Gemeinschaft gehörten, und letztendlich eine stufenweise Integrierung in die neue Gemeinschaft mit ihren Werten, Regeln und Tabus, die auch eine Abgrenzung zu früheren Netzwerken impliziert. Praktisch alle Autoren sind sich einig, dass mit der Konversion ein radikaler Wandel einhergeht, der nicht nur einen Bruch in der Biographie, sondern auch einen Wendepunkt darstellt, mit dem ein neues Wertesystem und neue soziale Netzwerke einhergehen.

2.2.3. Religionswissenschaftliche Betrachtungen

Einige religionswissenschaftliche Arbeiten untersuchen Konversionen aus dem Blickwinkel bestimmter Religionen heraus. Nicht die Frage genauer Abläufe oder der Intention zur Konversion stehen dabei im Vordergrund, sondern die Frage, inwieweit Begriffe wie Konversion oder religiöser Wandel in den jeweiligen Religionen und ihrer jeweiligen

Geschichte perzipiert werden. So verweisen Lamb und Bryant auf die christliche Prägung des Begriffs (Lamb/Bryant 1999: 6). Im Arabischen gibt es beispielsweise kein der Konversion entsprechendes Wort. Das Verb *aslama* im vierten Stamm, aus dem sich auch die Bezeichnung Islam ableitet, bedeutet so viel wie „sich unterwerfen unter eine (neue) Religion“ und kommt somit der christlich geprägten Bedeutung am nächsten (Dutton 1999: 151). Auch im Koran selbst wird vorwiegend von Unterwerfung oder einem sich Unterwerfenden (muslim) gesprochen.¹⁰ Scharrer betont, dass bei ihrer Forschung in Kenia bei zum Islam Konvertierten oft das Wort „Regression“ statt Konversion zu hören gewesen sei, da nach Meinung einiger ihrer Interviewpartner alle Menschen bei ihrer Geburt Muslime seien und erst danach in eine vermeintlich falsche Richtung gedrängt würden (Scharrer 2013: 121).

Auch in der Bibel wird kein der Konversion entsprechendes Wort verwendet. Im Neuen Testament etwa wird vielmehr von *metanoia* (Gesinnungswechsel) oder *metamelomai* (ängstlich sein, bedauern) im Rahmen eines Konversionserlebnisses gesprochen. Das typische Beispiel einer Konversion, das auch im wissenschaftlichen Kontext oft herangezogen wird, ist die von Paulus. Doch auch Paulus spricht nicht von Konversion, sondern von einem Ruf Gottes (kletos) (Flinn 1999: 52). Neben Paulus gilt vor allem die Konversion von Augustinus als prototypischer Übertritt zum Christentum, da sich in seiner Konversionserzählung die typischen Elemente wie Gefühle der Unruhe im Jugendalter, beständige Suche nach Gott und der Wahrheit wiederfinden (Bryant 1999: 181 ff.). Doch erst nach Luther und dem Entstehen des Protestantismus nehmen Konversionen eine explizit politische Dimension an und ein Wechsel zwischen den beiden religiösen Systemen wird zum Massenphänomen, das je nach religiöser Prägung der Region teils von Vorteil oder von gravierendem Nachteil sein kann.¹¹

Im Judentum ist das Konzept der Konversion von grundlegend anderer Natur als in dezidiert missionarischen Religionen wie dem Islam oder dem Christentum. Mariner verweist auf eine generelle Feindseligkeit gegenüber Konvertiten und Konversion an sich in rabbinischer Literatur, die auch das Konzept der Konversion nachhaltig geprägt habe (Mariner 1999: 93). So verweist er auf die bis heute gängige Praxis, den Konversionswilligen zunächst dreimal zurückzuweisen, bevor man ihn in die Gemeinschaft aufnimmt. Einige Schriften bewerten den Konvertiten sogar nach der Konversion als einen „Schönwetter-Freund“ (Mariner 1999: 93),

¹⁰ Relevante Stellen im Koran sind u. a. die Suren 10:72, 2:131, 2:128, 22:78, 12:101, 7:126, 10:90, 3:52, 5:11, 28:53 (Dutton 1999: 152 ff.).

¹¹ Vgl. hierzu den Sammelband von Lotz-Heumann/Mißfelder/Pohlig (2007).

der in Zeiten der Krise seiner neuen Gemeinschaft sofort in den Rücken falle. Bekehrung zum Judentum wird selbst an vier Stellen des Talmud als „so gefährlich für Israel wie lepröse Haut“ beschrieben. Dennoch betont Mariner die prinzipielle Möglichkeit von Konversionen zum Judentum, wenn auch erst nach einer Zeit des Studiums religiöser Schriften, einem Grundstudium des Hebräischen und dem Erlernen von Ritualen und Praktiken sowie einem gewonnenen Überblick über die jüdische Geschichte (Mariner 1999: 100).

Neben einer solchen Betrachtung, die in den heiligen Schriften und der religiösen Tradition zunächst nach Legitimität und Durchführbarkeit von Konversion sucht, ist auch die Frage nach den genauen Eintrittsregeln, sozusagen den Initiationsriten, die beim Betreten des neuen religiösen Terrains durchgeführt werden müssen, von Interesse. Während wie oben erwähnt das Judentum den Konversionswilligen vor hohe und zunächst unüberwindbar scheinende Hürden stellt, ist eine Konversion zum Islam wesentlich einfacher. Konsens unter den meisten Religionsgelehrten ist, dass das Aussprechen der *šahāda*, des Glaubensbekenntnisses (Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und Muhammad ist sein Verkünder), vor einem Zeugen ausreicht, um den Übertritt zu vollziehen. Dutton verweist auf einen *hadīṭ*, bei der ein Gefährte des Propheten einen Polytheisten (*mušrik*) tötete, obwohl dieser Sekunden zuvor die *šahāda* sprach. Der Gefährte tötete ihn trotzdem in der Annahme, dass dieser ein Heuchler (*munāfiq*) sei, er den Übertritt also nicht aufrichtig gemeint habe. Der Prophet verurteilte diesen Vorgang, da niemand außer Gott wissen könne, was im Herz des Getöteten vorging und wie ernst der Ausspruch der *šahāda* gemeint war.

Aufgrund dieser Geschichte wird das Aussprechen der *šahāda* meist als Minimalvoraussetzung der Konversion gesehen und akzeptiert (Dutton 1999: 154). Damit ist der Konversionsprozess aber nicht abgeschlossen. Denn ähnlich dem Paradigma von Lofland und Stark, dass die letzte Stufe der Konversion, die gewissenhafte Ausübung der religiösen Rituale und Vorstellungen, die für die Konversion entscheidend ist, wird nach Dutton auch bei einer Konversion zum Islam der Gläubige nur in die Gemeinschaft aufgenommen, wenn er sich an die vorgeschriebenen Regeln hält (Einhaltung der Gebetszeiten, Fasten, Einhaltung der Tabus bzgl. Alkohol, Schweinefleisch etc.) (Dutton 1999: 155).

Auch wenn die meisten Betrachtungen sich entweder mit Konversionen zum Islam, Christentum oder neuen religiösen Bewegungen beschäftigen, gibt es auch einige Studien zu Konversionen zu Religionen wie dem Buddhismus, dem Zoroastrismus oder dem Hinduismus, wobei an dieser Stelle exemplarisch auf Christopher Lambs Beitrag über

Konversion zum Buddhismus eingegangen werden soll. Er zeigt auf, wie auch bei Siddharta Gautama, dem späteren Buddha, die konversionstypischen Merkmale der Sinn- und Identitätssuche vorhanden sind. Nach seinem Auszug aus dem wohlbehüteten Elternhaus erlangte er erst nach sechsjähriger Suche die Erleuchtung während einer Meditation unter einem Bodhi-Baum und erhielt nun Antworten auf seine Fragen. Innerhalb kurzer Zeit konnte er eine große Gemeinde hinter sich vereinen. Um die Konversion zu vollziehen, mussten die Anhänger ähnlich der *ṣahāda* im Islam eine Formel (Trisararagamanā) aufsagen (Ich suche Zuflucht bei Buddha, Zuflucht in der Lehre (dharma) und Zuflucht in der Gemeinde (sangha). Bis heute hat sich diese Praxis erhalten und wird zu zahlreichen Anlässen wie dem Eintritt in das Kloster wiederholt (Lamb 1999: 79).

2.3. Konversionen in Afrika

2.3.1. Die ethnologische Sichtweise

Während Soziologie und Psychologie sich einerseits bei ihren Konversionsmodellen weitgehend auf Daten aus dem europäisch-amerikanischen Raum beschränken und andererseits meist die Konversion zu kleineren Gemeinschaften (teilweise Sekten, Psychokulte etc. genannt) untersuchen (Gabbert 2001: 292), beschäftigt sich die Ethnologie gezielt mit Konversionsprozessen im globalen Kontext, insbesondere aber in Afrika, Asien und Südamerika, und scheut sich nicht davor, Aussagen über die Motive für Konversionen großer sozialer Einheiten und Regionen zu den großen Weltreligionen zu machen. Das Interesse für religiösen Wandel und religiöse Erscheinungsformen ist dabei kein Produkt der vergangenen Jahre, sondern seit Beginn der ethnologischen Forschung eines der wichtigsten Themengebiete – sei es nun in Tylors Konzept des Animismus, in Frazers Arbeiten zu Magie oder in Wilhelm Schmidts Postulat des Ur-Monotheismus (Thiel 1984: 21–28). Sie alle versuchten religiöse Phänomene darzustellen, die generelle Rückschlüsse auf die Entwicklung von Religion und Spiritualität im Allgemeinen zulassen.

Im Gegensatz zur Soziologie und der Psychologie stehen bei ethnologischen Arbeiten aber keine starren Modelle im Vordergrund, die ein generelles Muster von Konversionsprozessen darstellen möchten. Ziel ist es vielmehr, die Dynamiken und die Wechselwirkungen auf gesellschaftliche Prozesse aufzuzeigen. Insbesondere seit den 1990er Jahren wurden

Konversionen vor allem unter konstruktivistischen Gesichtspunkten gesehen und analysiert. Im Vordergrund steht die Wandelbarkeit religiöser Identität, die von intern wie von extern ständigen Einflüssen unterliegt und somit jederzeit in die eine oder die andere Richtung ausschlagen kann. Konversionen können gesellschaftliche Anpassungsprozesse sein, eine politische Komponente haben, wirtschaftlich vorteilhaft sein – oder im klassischen Sinne religiöse Befriedigung liefern. Fast immer ist es eine Gemengelage unterschiedlicher Faktoren, die zur Konversion führen. Die bewusste Vermeidung generalisierender Konversionsmodelle führt allerdings dazu, dass die individuellen Motive der Konvertiten selbst oft ausgeblendet werden. Viele Studien untersuchen Konversionen ganzer Regionen aus historischer Sicht (die „Islamisierung“/„Christianisierung“ Afrikas etc.), ohne dabei aber auf die genauen Hintergründe der Individuen einzugehen bzw. eingehen zu können. Diese werden als eine anonyme Masse behandelt, bei der der spirituelle Faktor, also die Religion an sich, zu Gunsten vermeintlicher Vorteile, die die Konversion mit sich bringt, in den Hintergrund tritt. Das andere Extrem sind diejenigen Untersuchungen, in denen nur Kleingruppen behandelt werden, ohne dass deren Konversionsprozess in einen gesamtreligiösen Zusammenhang eingebettet wird. Scharrer betont, dass bei dieser Herangehensweise translokale Bezüge und Wahrnehmungen globaler Zugehörigkeit oft zu kurz kommen würden (Scharrer 2013: 122). Ein Unterschied zwischen den soziologisch/psychologischen auf der einen und den ethnologischen Modellen auf der anderen Seite ist also der Blickwinkel des Forschers. Während erstere oft auf die Mikroebene schauen, sich also mit dem Konvertiten selbst und seinem Konversionsprozess beschäftigen, wird bei letzteren oft eher die Makroebene, also die Veränderungen größerer Gemeinschaften, betrachtet. Ein weiterer Unterschied der ethnologischen Betrachtungsweise ist, dass Konversionen in Afrika oft als weit weniger radikal gesehen werden, als dies bei vielen soziologischen Untersuchungen zu Konversionen in westlichen Gesellschaften postuliert wird. Katrin Langewiesche spricht sich sogar dezidiert gegen eine solche Betrachtung von Konversionen aus:

„Konversion zeit- und kulturübergreifend als tief greifende psychische Veränderung eines Menschen zu verstehen, verstellt den Blick für den kulturellen Kontext, der darüber entscheidet, was Konversion für den Einzelnen bedeutet und welche sozialen Auswirkungen sie nach sich zieht.“ (Langewiesche 2007: 65)

Sie geht später sogar noch einen Schritt weiter und unterstellt ihren Interviewpartnern allgemein „eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber der Religionszugehörigkeit“ (ebd.: 79).

An den unterschiedlichen Positionen erkennt man auch ein zentrales Element der ethnologischen Konversionsforschung: die Frage nach Kontinuität bzw. Diskontinuität (Engelke 2004: 83). Bei dieser Diskussion wird aber deutlich, dass eines der Kernprobleme in Bezug auf die Konversionsforschung in Afrika die Unschärfe des Begriffs an sich ist. Nur selten wird definiert, was unter einer Konversion genau verstanden werden soll. Vielmehr wird der Begriff en passant für alle Formen religiösen Wandels verwendet: für die Islamisierung/Christianisierung des Kontinents, für den Übergang von schriftlosen Religionen zu den sogenannten Buchreligionen, für die Hinwendung eines Christen zur Pfingstkirche bzw. eines Muslims zur *salafiya*, für die Intensivierung religiösen Bewusstseins – kurzum für alles, hinter dem sich eine Form religiöser Dynamik verbirgt (Kaplan 2004: 374). Insofern muss die Frage, ob eine persönliche Metamorphose durch die Konversion erfolgt, sehr differenziert betrachtet werden und kann nur nach einer genauen Definition des Konversionsbegriffs erfolgen.

Dies soll eines der Hauptanliegen dieser Arbeit sein: die Frage, ob Konversionen in Ankoie vorwiegend, wie von Sundkler – auf ganz Afrika bezogen – postuliert, „*New wine in old wineskins*“ (Sundkler 1964: 240) sind und damit anderen Paradigmen folgen als Konversionen im europäisch-amerikanischen Kontext, oder ob nicht auch in Afrika Konversionen bisweilen mit einem Bruch und einem intendierten Neuanfang einhergehen.

2.3.2. Modelle der Christianisierung/Islamisierung

Im Gegensatz zur soziologischen und psychologischen Konversionsforschung, die fast immer auf die Mikroebene des Konvertiten geht, stehen bei vielen Untersuchungen über Konversionen in Afrika große soziale Einheiten, also die Makroebene, im Vordergrund. Viele dieser Publikationen arbeiten auf einer historischen Ebene, wofür Interviewpartner nicht mehr zur Verfügung stehen.¹² Kernfragen sind dabei, wie es Religionen wie das Christentum oder der Islam innerhalb eines Jahrhunderts geschafft haben, die wichtigsten religiösen Akteure auf dem Kontinent zu werden. Dabei sind bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein viele vermeintlich ethnologische Schriften nicht von Ethnologen, sondern von Missionaren verfasst worden, deren Hauptanliegen es war, Gründe für die rapide Ausbreitung von Islam und Christentum in Afrika aufzuzeigen. Dabei greifen sie ähnlich wie die Soziologen auf

¹² Einige Beispiele hierzu sind Becker (2008), Faulkner (2006), McIntosh (2002) und Kirby (1994).

Prozessmodelle zurück und kreieren eine bisweilen evolutionistisch anmutende Stufenabfolge, an deren Ende die Konsolidierung von Islam oder Christentum steht.

Als einer der Ersten hierzu tat sich der britische Missionar John Spencer Trimingham hervor, der ein dreistufiges historisches Modell der Islamisierung des subsaharischen Afrikas entwarf. Die erste Stufe stellt den Islam als Religion nordafrikanischer Händler dar, die die Religion zunächst nur in den urbanen Zentren verbreiteten. Der Islam wurde somit von der Bevölkerung als Religion mit hohem kulturellem Prestige, die von einer wohlhabenden, gebildeten Schicht transportiert wird, wahrgenommen. Konversionen blieben in Triminghams Modell zu dieser Zeit noch auf die Städte und Handelszentren beschränkt, in denen es ein Nebeneinander des Islam mit traditionellen Religionen gab. Einen Rückschlag erlebte die Ausbreitung des Islam in einer zweiten Stufe, als die Handelszentren im 15./16. Jahrhundert kollabierten und die Muslime so ihre institutionelle Verankerung verloren. Diese Phase ist von einer Durchmischung islamischer Praktiken mit tradierten Religionsvorstellungen gekennzeichnet. In der dritten Stufe findet nun der Gegenschlag von Seiten der Orthodoxie statt: *ǧihād*-Bewegungen kämpfen nun für die Durchsetzung vermeintlich islamischer Normen und gegen die Vermischung mit heterodoxen Praktiken (Loimeier 2011: o. S.).

Eine eher modernisierungstheoretische Richtung verfolgt der britische Missionar und Religionshistoriker Robin Horton, der eine viele Jahre andauernde Diskussion um die Islamisierung Afrikas einleitete (Horton 1971: 85 ff.). Horton unterscheidet bei afrikanischen Gesellschaften zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. Ersterer erstreckt sich auf das alltägliche dörfliche und familiäre Leben und ist geprägt durch Geistervorstellungen, wohingegen im Makrokosmos, also der generellen Weltsicht, bereits Konzepte einer „Hochgottheit“ vorhanden seien. In Zeiten soziokultureller Umbrüche, sogenannter „spacetime-events“, wie sie vor allem durch den Kontakt mit der Moderne durch die westlichen Kolonialmächte zustande kamen, rückt die Vorstellung einer Hochgottheit immer mehr in den Vordergrund. Je moderner eine Gesellschaft somit ist, desto mehr inkorporiert sie Vorstellungen einer Hochgottheit bei gleichzeitiger Marginalisierung der bisherigen Vorstellungen (ebd: 87 ff.).

Es mag kaum verwundern, dass diese von einem späten Evolutionismus des 19. Jahrhunderts geprägte Sichtweise umgehenden Widerspruch hervorrief, wobei insbesondere die Replik auf Hortons Artikel von Fischer bekannt wurde. Fischer griff dabei auf Triminghams Dreistufenmodell zurück und betonte, dass auf der ersten Stufe die Religion neu ins Land

gekommen sei und somit ihre ursprüngliche Erscheinungsform bewahrt habe, sie diese aber in der zweiten Phase durch zunehmende Vermischung verloren habe – und dann, in der dritten Stufe, infolge von Reformbemühungen versucht worden sei, sie wieder zurückzugewinnen (Fischer 1973).

Von Seiten der Ethnologie gab es zunächst nur wenig Widerspruch gegen diese meist von Theologen aufgestellten Modelle. Erst später spielten ethnologische Publikationen über die Ausbreitung der Religionen eine gewichtigere Rolle, wobei der Fokus, wie bereits mehrfach erwähnt, eben nicht mehr auf den großen Theorien über die generelle Islamisierung/Christianisierung des afrikanischen Kontinents lag, sondern eher auf Regionalstudien und der Untersuchung von Wechselwirkungen zwischen älteren Kulturelementen und neu hinzugekommenen translokalen religiösen Bezügen.

2.3.3. Konversion als pragmatischer Vorgang

Viele der infolge dieser Entwicklung entstandenen Publikationen über Konversionsprozesse größerer sozialer Einheiten in Afrika, historische Studien ebenso wie Untersuchungen über rezente Prozesse, sehen in Konversionen vor allem den praktischen Nutzen für die Konvertiten. Sie betrachten Konversion aus einem funktionalistischen Blickwinkel, nur dass die Funktion hinter dem religiösen Wandel nicht – wie etwa bei Wohlrab-Sahr – die Verarbeitung einer persönlichen Krise ist, sondern der eigene Vorteil, der durch die Konversion erreicht werden soll. Dieser kann sich auf vielfältige Weise einstellen. Typische Beispiele in der Literatur sind die Integration in muslimische Netzwerke, die Aufwertung des eigenen Status, der Übergang in patrilineare Deszendenzlinien, die Hoffnung auf Heilung von Krankheiten etc. – kurzum alles, was hilft, die eigene Lebenswirklichkeit zu verbessern (Kaplan 2004: 381).

Janet McIntosh beschreibt die Interaktion zwischen Giriama und Swahili an der kenianischen Küste und die Unterschiede in der sozialen Hierarchie zwischen den beiden Gruppen (McIntosh 2002: 21 ff.). Während die oft wohlhabenden muslimischen Swahili meist im Stadtzentrum Malindis in Häusern leben, bevölkern die ärmeren Giriama die Vororte, wohnen in Lehmhütten und arbeiten oft als Angestellte oder Tagelöhner unter Swahili-Vorgesetzten. Einige Giriama versuchen nun durch eine Konversion zum Islam ihren Status zu verbessern

und Anschluss an die Swahili-Gemeinschaft zu finden, was jedoch nur in wenigen Fällen gelingt:

„Giriama believe that Islam is a locus of economic and supernatural power, so they are amply motivated to access it however they can.” (McIntosh 2002: 214)

Der Übertritt vereint in diesem Fall also eine wirtschaftliche Komponente und die Hoffnung auf einen Aufstieg innerhalb der sozialen Hierarchie mit einer spirituellen, da dem Islam und seinen Praktiken übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden. In eine ähnliche Richtung weist Felicitas Beckers Studie zu Konversionen zum Islam in Tansania. Sie beschreibt vor allem die sozialen Komponenten bei einem Übertritt, das Recht auf Teilnahme am dörflichen Leben in muslimischen Umgebungen sowie die Abflachung sozialer Hierarchien (Becker 2008: 19ff.). Katrin Langewiesche zeigt in ihrer Untersuchung zu Burkina Faso, dass Konversionen oft aufgrund sozialen Drucks von Familienmitgliedern oder Dorfgemeinschaften erfolgen oder die Heilung von einer Krankheit im Vordergrund steht. Sie gibt das Beispiel von Zourata an, die dem „Wahnsinn der Geister“ verfällt. Ihr Mann brachte sie über ein Jahr lang zu verschiedenen Heilern, die ihr mit Amuletten und Heilpflanzen zu helfen versuchten. Doch der Erfolg blieb aus. Durch Zufall hörte ihr Mann von den Protestanten, die sogar unheilbare Krankheiten lösen könnten. Er brachte sie dorthin und seine Frau wurde durch die Gebete der Protestanten geheilt. Die nun genesene Zourata konvertierte zum Protestantismus und nahm den Namen Josephine an (Langewiesche 2007: 75 ff.). Das Diktum der Heilung wird dabei in vielen Arbeiten thematisiert. Hansjörg Dilger etwa beschreibt, wie der massenhafte Übertritt zu den Pfingstkirchen in Tansania auch mit der rapiden Ausbreitung von HIV zusammenhängt und die Hoffnung auf Heilung dabei für viele Gläubige eine der treibenden Kräfte hinter dem – teils nur temporären – Engagement in der Gemeinde darstellt (Dilger 2007b: 136). Kaplan argumentiert in die gleiche Richtung und zitiert eine Umfrage Oscar Nydals, die besagt, dass 67 Prozent der Konvertiten in der äthiopischen Wallaga-Region aufgrund einer Heilungserwartung zu evangelikalen Bewegungen konvertierten (Kaplan 2004: 384).

Neben der Heilungserwartung werden oft auch wirtschaftliche Interessen als eigentliche Triebfeder für Konversionen gewertet. Nehemia Levtzion beispielsweise zeigt auf, dass in der Vergangenheit mit dem Übertritt zum Islam sowohl die Einbettung in die Netzwerke muslimischer Händler als auch Steuererleichterungen verbunden waren (Levtzion 2007: 2 ff.).

Eine wichtige Rolle spielte hierbei zumindest in Ostafrika auch der Sklavenhandel, der in den muslimischen Küstensiedlungen ein wichtiger Wirtschaftsfaktor war. Mark Horton beschreibt, wie die Konversion zum Islam als Versicherung gegen die Versklavung diene, während andere wiederum erst in der Versklavung konvertierten und sich somit leichter freikaufen konnten (Horton 2001: 455ff.). Auch die eigene wirtschaftliche Situation kann durch die Konversion zu den christlichen Gemeinschaften verbessert werden. Dies trifft insbesondere auf die Zeit der Kolonialisierung zu, in der die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft auch ein Zugang zu Bildung, „moderner“ medizinischer Versorgung und gut bezahlten Arbeitsplätzen bedeutete (Meyer 1999: 11; Gabbert 2001: 303; Kaplan 2004: 383). Die Ausbreitung der Pfingstkirchen, deren Zahl gerade in postkolonialer Zeit extrem zugenommen hat, folgt wiederum anderen Paradigmen. Neben oben erwähnter Hoffnung auf Genesung von Krankheiten sind es oftmals auch materielle Wünsche, die die Gläubigen zu den evangelikalen Bewegungen treiben. Eine große Rolle spielt hier das „gospel of prosperity“ und der damit erhoffte Ausweg aus der eigenen Armut (Maxwell 2006: 9).¹³ Van Dijk und De Bruijn berichten in Bezug auf Ghana, wie eine selbsternannte Prophetin, die eine der wichtigsten pentekostalen Gemeinden des Landes leitet, ihren Anhängern verspricht, dass der Heilige Geist ihnen bei der Beschaffung von Visa und Flugtickets helfen würde. Durch ekstatische Gebete, in denen die Gläubigen laute Schreie von sich geben und sich auf den Boden werfen – ein Zeichen, dass der Heilige Geist in sie gefahren ist –, werden die bösen Kräfte bezwungen, die der Reiseplanung entgegenstehen (De Bruijn/Van Dijk 2001: 75).

Auch wenn die Motive für die Konversion oftmals tatsächlich den erwähnten Mustern folgen, fällt bei vielen der genannten Werke aber auch auf, dass die Betroffenen selber und der mit ihnen verbundene Konversionsprozess samt seiner vielfältigen Transformationen und Bedeutungsverschiebungen manchmal kaum Beachtung finden. Bei einigen Publikationen ist dies zwangsläufig der Fall, da sie einen historischen Ansatz haben und sich auf schriftliche Quellen von Seiten der Kolonialmächte oder der Missionsgesellschaften verlassen müssen. Andere wiederum fokussieren sich auf bestimmte Phänomene des Kulturwandels und der religiösen Dynamik im Allgemeinen. Trotz der Flut an Literatur sind die Konversion des Individuums und die damit verbundenen Riten, Transformationen und Diskussionsprozesse auf der Mikroebene nur bei wenigen (u. a. Scharrer 2013; Langewiesche 2007; Engelke 2004) das eigentliche Forschungsinteresse.

¹³ Worauf später noch ausdrücklich eingegangen wird.

2.3.4. Konversion aufgrund sozialer Transformationsprozesse

In vielen Fällen geschehen Konversionen in Afrika aufgrund von sozialen Adaptionen- und Transformationsprozessen. Religionsgemeinschaften bilden hierbei ein wichtiges Netzwerk für die eigene Identitätsfindung, das oftmals die Bedeutung der bisherigen Strukturen, wie Familien, Freundeskreise etc., überragt. Hansjörg Dilger beschreibt, wie konvertierte Mitglieder einer Pfingstkirche in Tansania aufgefordert werden, sich von ihren Familien abzugrenzen und sogar in direkte Konfrontation mit diesen zu gehen, um die Betrachtung der neuen Gemeinschaft als „Ersatz-Familie“ und so auch den inneren Zusammenhalt zu stärken (Dilger 2007b: 138). Gleichzeitig zeigt Dilger die soziale Aufwertung, die in diesem Fall auch durch die Land-Stadt-Migration verstärkt wird. Die Pfingstkirche wird als Fanal der Moderne erlebt, der man sich durch den Umzug in die Stadt zu unterwerfen habe, während gleichzeitig eine Abwertung der bisherigen ländlichen Strukturen und Traditionen erfolgt (ebd.: 138).

In eine ähnliche Richtung weist Victoria Bernals Artikel (1997) über die Ausbreitung islamisch-fundamentalistischer Vorstellungen in einem sudanesischen Dorf. Auch hier ist Migration ein wesentliches Moment der religiösen Entwicklung. Wenngleich es sich hier nicht um eine Land-Stadt-Migration handelt, sondern um die Arbeitsmigration sudanesischer Gastarbeiter nach Saudi Arabien, ist die Bedeutung doch dieselbe. Auch in Dilgers Artikel geht es nicht primär um konkrete lokale Bezüge, sondern um die Bedeutung der Moderne im Gegensatz zur als rückständig empfundenen Heimat. So beschreibt Bernal, wie die Gastarbeiter in Saudi Arabien zu einem für sudanesischen Verhältnisse großen Wohlstand kommen und mit ihrer Rückkehr nach einigen Jahren des Arbeitens im Golf neben zahlreichen Geschenken auch einen neuen Lebensstil, insbesondere neue religiöse Gewohnheiten und Ansichten aus der Arabischen Halbinsel mitbringen. Sie erfahren dadurch einen sprunghaften Anstieg ihres sozialen Status und werden zu Verkündern einer Moderne, in der technischer Fortschritt und religiöse Praktiken als logischer Zusammenhang gesehen werden. So wird Gedankengut, das im sogenannten Westen oft als Wunsch nach Rückbesinnung auf Werte aus der Frühzeit des Islams gedeutet wird, in den dörflichen Strukturen zu seinem exakten Gegenteil verkehrt: zum Bestreben, Anschluss an die Moderne zu erlangen (Bernal 1997: 99). Religiöse Dynamiken sind demnach Vorgänge, die infolge der zunehmenden globalen Verflechtungen forciert werden und starke soziale Aspekte aufweisen, die nur vor dem Hintergrund der soziokulturellen Begebenheiten erklärt werden können.

Dabei sind transnationale Netzwerke selbstredend kein Produkt der vergangenen Jahrzehnte. Gerade die Swahili-Küste verdankt ihre Entwicklung auf besondere Weise dem Handel mit Regionen jenseits des Indischen Ozeans (Krozewski 2004: 248). Da der wirtschaftliche Wohlstand ihrer Handelsmetropolen mit dem vorherrschenden Islam in Verbindung gebracht wurde, war er in der Region schon immer eine Religion mit hohem sozialen Prestige, so dass es kaum verwundert, dass gerade die Landbevölkerung versucht hat, mit einer Konversion, Anschluss an die Moderne zu gewinnen (Glassmann 2001: 215 ff.) . Während in den Swahili-Siedlungen die Verbreitung des Islam aber dezidiert nicht forciert, bisweilen nicht einmal erwünscht war (ebd: 217), benutzten christliche Missionare gezielt ihren Vorteil an Ressourcen, Macht und Bildung, um die Überlegenheit ihrer Zivilisation zu demonstrieren und dadurch auch die einfache Bevölkerung für die Konversion zu gewinnen (Meyer 1999: 8).

Auch in Fällen, in denen die Auswirkungen der Globalisierung und des Kulturwandels als Bedrohung empfunden werden, kann eine neue Religionsgemeinschaft als sozialer Bezugspunkt in den Vordergrund treten und sozialen Halt in einer Zeit rapider Veränderungen bieten (Gifford 1999: 25). Besonders betroffen sind hier Diasporagruppen, in denen Konversion bzw. eine Reaktivierung oder Intensivierung des Glaubens dem Anschluss an die etablierte Migrantengruppe und einer Orientierung in einer Umgebung dient, die zunächst als fremd und abweisend empfunden wird (Adogame 2005; van Dijk 2004: 442 ff.).

In eine andere Richtung verweisen Studien, die in der Ausbreitung von Religionen die Überwindung sozialer Diskriminierung sehen. Insbesondere für Frauen in Afrika war die Konversion zu einer christlichen Gemeinschaft oft ein adäquates Mittel, um Polygynie und gesellschaftlicher Marginalisierung zu entkommen. Gabbert etwa beschreibt die Konversion zu einer protestantischen Freikirche in Tansania, bei der die Mehrheit der Konvertiten weiblich war. Durch die Konversion erlebten sie eine bedeutende soziale Aufwertung. Sie waren nicht nur vor Ehen geschützt, in denen sie als dritte oder vierte Ehefrau an den gesellschaftlichen Rand gedrängt worden wären, sondern im Gegenteil nun in der Lage, selbst wichtige Führungsfunktionen innerhalb der Gemeinde einzunehmen und konnten dadurch stark an sozialem Prestige hinzugewinnen (Gabbert 2001: 302).¹⁴ Diese geschlechtsspezifischen Aspekte in Bezug zur Pfingstbewegung werden auch im Lauf dieser

¹⁴ In eine ähnliche Richtung argumentiert Felicitas Becker (2008: 48, 112).

Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen und in einem späteren Kapitel noch ausführlich thematisiert.

2.3.5. Politisierung und die Rolle transnationaler Akteure

Viele Studien fokussieren sich auf die Rolle transnationaler Akteure wie Missionare, Prediger, Händler, Vertreter eines Kolonialregimes etc. und ihren Einfluss auf die Verbreitung der Religion. Damit einher geht eine starke politische Bedeutung der Religionszugehörigkeit, die in einigen Fällen die Loyalität sicherstellen, in anderen Fällen gezielt eine Differenz und damit einem Kontrapunkt zu einem bestehenden System erzeugen soll. Konversionen sollten deshalb nie ohne Einbeziehung der soziopolitischen Rahmenbedingungen analysiert werden. Insbesondere zur Zeit der Kolonialregime kam den Kirchen eine besondere Funktion zu. Dadurch dass, wie oben beschrieben, die Missionare gezielt den zivilisatorischen Aspekt der Religion, die sie mit sich brachten, betonten und den Konvertiten somit auch Zugang zu Bildung und moderner Gesundheitsversorgung ermöglichten, banden sie sie automatisch in das System ein. Das Christentum stand somit, ähnlich wie bei der Entwicklung des Islam an der Swahili-Küste, als Symbol für Moderne und Fortschritt. Besonders John und Jean Comaroff haben auf die Zusammenhänge zwischen Konversion und kolonialer Politik hingewiesen (Comaroff und Comaroff 1991). Doch nicht alle missionarischen Bewegungen waren von den Kolonialregimen gern gesehen. In Südafrika wurde die Apostolic Faith Mission (AFM) misstrauisch beäugt, da sie in Konkurrenz zur Aufbauarbeit der Machthaber trat und zum anderen in enger Verbindung zur christlichen Unabhängigkeitsbewegung in Zimbabwe stand (Maxwell 2006: 47). Auch in anderen Regionen kam christlichen Gemeinschaften eine Bedeutung beim Kampf um die Unabhängigkeit zu. Insbesondere die von Afrikanern gegründeten *African Independent Churches* nahmen einen gewichtigen Gegenpol zu politischen Institutionen und den etablierten Kirchen ein, die von vielen Beobachtern als verlängerter Arm der Kolonialherren gesehen wurden.

2.3.6. Alter Wein in neuen Schläuchen?

Die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität zieht sich implizit oder explizit durch die meisten Studien über Konversionsphänomene. Da mit dem religiösen Wandel auch meist ein

sozialer Wandel verbunden ist, könnte man auch fragen, ob es die Konversion ist, die zu einer gesellschaftlichen Veränderung führt, oder ob es nicht soziale Transformationsprozesse sind, die zu einer Veränderung des geistigen Überbaus führen.

Während die Frage, ob eine Konversion nun einen Wendepunkt in der Biographie darstellt, durch die Konversionsforschung in sogenannten westlichen Gesellschaften bereits positiv entschieden worden ist, geht eine Vielzahl der Studien zu Konversionen in Afrika dagegen von einem graduellen Wandel aus, der eher eine Inkorporierung neuer Elemente bei gleichzeitiger Beibehaltung der bisherigen Strukturen darstellt. Als einer der Pioniere hierzu tat sich Bengt Sundkler hervor, der das Bild des alten Weins in neuen Schläuchen geprägt hat (Sundkler 1964: 240). Aber auch viele neue Publikationen betonen die synkretistische Erscheinungsform des afrikanischen Islam und Christentums. Als Beispiel sei hier Faulkners Studie über die Boni an der kenianisch-somalischen Grenze erwähnt, die zur Mitte des 20. Jahrhunderts massenhaft zum Islam konvertierten, ihre ursprünglichen Vorstellungen dabei aber beibehielten (Faulkner 2006).

Gerade an den zahlreichen Abhandlungen der vergangenen zehn Jahre über die Expansion der Pfingstkirchen lassen sich aber zahlreiche Brüche feststellen, die dem Bild einer beständigen Kontinuität zumindest in bestimmten Belangen widersprechen. Insbesondere Birgit Meyer betont ausdrücklich den Bruch mit der Vergangenheit, den viele Pfingstkirchen von ihren Anhängern fordern (Meyer 2004: 449 ff.). Sie beschreibt dabei auch ausdrücklich den Übergang der „afrikanisierten“ *African Independent Churches* (AIC), die zahlreiche traditionelle Elemente in das Glaubenssystem übernahmen, hin zu dem, was sie die *Pentecostal-Charismatic-Churches* (PCC) nennt. Diese wenden sich stark von den ursprünglichen Elementen ab und proklamieren das, was sie einen „Born-Again-Christian“ nennen. Wie ambivalent die Meinungen hierzu aber sind und sich von Gemeinschaft zu Gemeinschaft unterscheiden, kann man an Katrien Pypes Artikel über die Anwendung bestimmter Tänze bei den Pfingstgemeinden in Kinshasa sehen (Pype 2006: 296 ff.).

Abwendung von ursprünglichen spirituellen Vorstellungen und Praktiken wird auch von einigen der muslimischen Gemeinschaften lautstark propagiert, allen voran den salafistischen Bewegungen oder den Ablegern der Tablighi Jama'at. Bei dieser Reformdiskussion werden alle als unislamisch angesehenen Praktiken als unerlaubte Neuerungen (*bida'*) bezeichnet, die aktiv bekämpft werden müssen (Loimeier 2003: 241). In vielen Fällen wird diese

Entwicklung von jungen Menschen getragen. Als Beispiel sei hier die aktive Missionsarbeit der aus Indien stammenden Tablighi Jama'at genannt, die sich mit ihrer Missionsarbeit nicht primär an Andersgläubige wendet, sondern gezielt an Muslime, die in ihren Augen einen unislamischen Lebensstil leben (Janson 2005). Auch hier spielen der Wandel und der Bruch mit der als unislamisch empfundenen Vergangenheit eine entscheidende Rolle. Ob nun der Aspekt der Kontinuität oder doch eher ein biographischer Bruch im Vordergrund steht, muss also sehr differenziert betrachtet werden.

2.4. Initiation, Segregation und Aushandlung als Schlüsselfaktoren

Bereits 1908 schrieb der Psychologe Jackson: „Resist all attempts to standardize conversion“ (Snow/Machalek 1984: 168), und wie zuvor erwähnt, muss sich die Konversionsforschung der Kritik stellen, zu oft auf pauschalisierende Modelle zurückgegriffen zu haben bzw. die komplexen Prozesse, die mit einer Konversion einhergehen, in vielen Fällen nicht genug beachtet zu haben. Dennoch ist es für eine Arbeit, die sich dezidiert mit Konversionen und ihren Implikationen beschäftigt, notwendig, genau darzulegen, unter welchen Gesichtspunkten sie den Terminus verwendet und ihn für sich definiert. Insofern möchte ich Konversion in dieser Arbeit als eine Synthese verschiedener Modelle begreifen. Es geht mir nicht um die Art religiösen Wechsels, der nur einen bloßen „Wechsel der Mitgliedschaft“ (Riesebrodt 2007: 212) meint und zwischen der Zeit vor und nach der Konversion für den Konvertiten kaum ein Unterschied besteht. Mir geht es um die Konversionen, bei denen mit dem religiösen Wandel auch eine Transformation der „persönlichen Identität“ (Wohlrab-Sahr 2012: 20) einhergeht, die eben nicht nur auf einer individuellen und diskursiven Ebene geschieht, sondern auch eine Veränderung der eigenen sozialen Netzwerke sowie eine körperliche und verbale Metamorphose nach sich zieht und besonders Letzteres auch oft demonstrativ nach außen getragen wird (Wohlrab-Sahr 1995: 289), um die Ernsthaftigkeit der Konversion gegenüber sich selbst, seinen alten wie auch den neu hinzugekommenen Netzwerken zu unterstreichen.

Dieser Prozess ist komplex und in den meisten Fällen nicht linear verlaufend. Stattdessen handelt es sich beim Konversionsvorgang um eine Reihe verschiedenster Vorgänge und Dynamiken, die von außen wie innen angestoßen werden, die miteinander interagieren und um ihre Bedeutungshoheit und ihre Autorität ringen und dadurch bestehende Grenzen

aflösen und neue ziehen und um deren Verlauf in der Folge vielfältige explizite und implizite Verhandlungsprozesse ablaufen.

Es soll die Hauptaufgabe dieser Arbeit sein, diese Prozesshaftigkeit des Konversionsvorgangs darzustellen, also aufzuzeigen, dass Konversion mehr ist als das Aufsagen der *šahāda*, die Taufe, die Beschneidung etc. Sie ist vielmehr ein kontinuierlicher Prozess, der aus den Teilbereichen Initiation, Segregation und Aushandlung besteht. Hierbei sei ausdrücklich betont, dass damit keine Stufen oder Phasen gemeint sind, die in einer bestimmten Reihenfolge ablaufen, sondern drei Aspekte des Konversionsprozesses, die parallel zueinander verlaufen und einander oft auch bedingen. Es ist ein Modell, das zahlreiche Ähnlichkeiten zu van Genneps Konzept der Übergangsriten (van Gennep 1909 (1986)) aufweist, aber weiter als dieses geht und die sozialen und kulturellen Transformationen, die mit der Konversion einhergehen, stärker einbezieht. Im entsprechenden Kapitel werde ich ausführlicher auf die Bedeutung van Genneps gerade im Bereich der Initiationsforschung eingehen. Bereits jetzt sei aber erwähnt, dass Initiationen tatsächlich von wichtiger Bedeutung für den Konversionsprozess sind. Dabei unterscheide ich aber zwischen den für den Konvertiten passiv erlebten Initiationen, also jenen, bei denen festgelegte Rituale (Taufe, Beschneidung etc.) am Konvertiten durchgeführt werden, und jenen, die der Konvertit aktiv selbst durchführt (die Wahl von Kleidung, Bartwuchs, Sprache). Es soll dabei auch deutlich werden, dass der Initiationsvorgang nicht, wie bei van Gennep und vielen seiner Nachfolger noch postuliert, ein zeitlich begrenzter und eher kurzer Vorgang ist, sondern ein bisweilen lang andauernder Prozess mit vielen Facetten und Bedeutungsebenen, unerwarteten Kehrtwendungen und Überraschungen.

Der zweite Teilaspekt der Konversion ist für mich die Segregation – ein Aspekt, der in der Konversionsforschung allgemein weniger Beachtung erfährt. Zeitgleich mit der fortschreitenden Initiation vollzieht der Konvertit in vielen Fällen eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Abwendung von seinem bisherigen Leben, seinen bisherigen sozialen Netzwerken und alltagsprägenden Verhaltensmustern. Diese Transformation kann eher schwach ausfallen, d. h. der Konvertit interagiert nach wie vor mit seiner üblichen Umwelt, findet aber gleichzeitig Bezug zu neuen Netzwerken innerhalb der neuen religiösen Gemeinschaft. Sie kann aber auch gravierend ausfallen und zu einem kompletten Zusammenbruch bisheriger sozialer Beziehungen führen. Bei dieser Arbeit, das sei vorweggeschickt, nimmt sich der Grad der Segregation bei den verschiedenen

Konversionsfällen sehr unterschiedlich aus. Dennoch spielt eine Abwendung von der alten Gemeinschaft immer eine Rolle und führt mitunter zu intensiven Diskussionen.

Diese möchte ich als dritten Teilaspekt der Konversion bezeichnen: die Aushandlungsprozesse, die durch die fortschreitende Initiation und Segregation entstehen. Der Konvertit trifft – sollten seine früheren Netzwerke nicht vollends kollabiert sein – zwangsläufig auf Vertreter seiner früheren Umgebung. Mit diesen tritt er nun in Diskussion über die durch ihn neu gesteckten Grenzen. Dinge, die früher möglich waren, sind es nun nicht mehr, Dinge, die man früher nicht an ihm gesehen hat, werden plötzlich Alltag – all dies hat das Potenzial für Konflikte oder Spannungen, die durch die Neuziehung von Grenzen und die darauf folgende Aushandlung über deren Verlauf reduziert oder auch verstärkt werden können. Doch selbst in Fällen, in denen der Konvertit nicht auf seine früheren Netzwerke trifft, finden diese Aushandlungen statt: Zum einen durch die Instruktionen von Seiten der Autoritäten der neuen Religionsgemeinschaft, die in der Regel die Grenzen vorgeben und den Konvertiten so mit einem Katalog von Regeln, Tabus und Vorschriften konfrontieren, zum anderen durch eine von Seiten des Konvertiten selbst vorgegebene – innerliche – Aushandlung. Er muss fortan für sich selbst definieren, inwieweit er die neuen Regeln beachtet oder aber darüber mit sich selbst oder den Autoritäten in Verhandlung tritt. Im Laufe der Arbeit werden mehrere Beispiele für diese Aushandlungsprozesse genannt – historische, aber auch viele, die ich erst während meiner Feldforschung beobachten konnte. Das Spannende ist dabei auch die Chance, die mit ihnen einhergeht. Durch die Neudefinition der Grenzen ergeben sich auch Möglichkeiten, Grenzen ganz anderer Bereiche neu zu definieren. Dazu gehören Fragen von Macht und Autorität genauso wie die von Gender, familiären Rollenmustern und Verhaltensmustern ganz allgemein. Dies betrifft nicht nur die rezenten Konversionsvorgänge, sondern auch historische, wie im folgenden Kapitel ersichtlich werden wird.

2.5. Zusammenfassung

Die Forschung über Konversionsprozesse ist fast so alt wie die Forschung zu Religionen und spirituellen Praktiken im Allgemeinen. Allerdings treten dabei große Unterschiede zwischen den einzelnen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen auf. Während so die Psychologie Konversionen eher pathologisch auffasst, etwa als Ausdruck einer Neurose, als Störung im Eltern-Kind-Verhältnis oder aus Verarbeitung krisenhafter Erlebnisse, versucht

die Soziologie den Konversionsvorgang zu systematisieren. Mit diesem Anspruch sind auch die zahlreichen Stufenmodelle entstanden, die einen genauen Ablauf schematisch nachzeichnen sollen. Doch weder die psychologische Betrachtungsweise noch die soziologischen Ansätze werden meiner Meinung nach den komplexen Vorgängen einer Konversion gerecht. Es ist eben mitnichten so, dass eine Konversion stets aufgrund krisenhafter Erfahrungen vollzogen wird. Diese gibt es zwar – und tatsächlich auch in einer vergleichsweise hohen Zahl von Konversionsvorgängen –, aber eben nicht in allen Fällen. Insofern ist der analytische Nutzen solcher psychologischen Prämissen eher gering. Das gilt auch für die soziologischen Stufenmodelle. Konversionen sind Prozesse, deren Ablauf nicht festgelegt ist und die sich ständig in die eine oder andere Richtung bewegen können. Und schon gar nicht handelt es sich bei den verschiedenen Prozessen um Vorgänge, die nacheinander ablaufen. Stattdessen laufen sie parallel zueinander, bedingen sich gegenseitig und werden vom Konvertiten wie auch von seinem Umfeld maßgeblich beeinflusst und konstruiert.

Man kommt also nicht an einer Analyse der unterschiedlichen Dynamiken vorbei, die mit dem Prozess einhergehen. Die Ethnologie versucht das, geht aber oftmals auch nicht weit genug bzw. streift das Thema der Konversion nur am Rande. Viele ethnologische Arbeiten betrachten die Prozesse nur aus der Makro-Perspektive, etwa wenn es um die Islamisierung/Christianisierung eines Landes, einer Region oder einer Gemeinschaft geht. Oftmals stehen dann bestimmte funktionale Aspekte im Vordergrund, z. B. der wirtschaftliche oder soziale Nutzen, den Menschen aus einem Religionsübertritt zu haben glauben. Dass die Konversion aber auch aus einem spirituellen Bedürfnis heraus vollzogen werden kann, ist hier zuweilen nur ein Randaspekt.

Ich möchte mit dieser Arbeit versuchen, eine Brücke zwischen den verschiedenen Disziplinen zu schlagen und ein Modell zu entwerfen, das versucht, das Phänomen zumindest annähernd zu systematisieren, gleichzeitig aber der Dynamik des Prozesses Rechnung zu tragen. Dazu unterteile ich den Konversionsvorgang in die Teilbereiche Initiation, Segregation und Aushandlung – betone aber ausdrücklich, dass man diese Bereiche nicht separat voneinander betrachten darf.

Im folgenden Kapitel soll anhand der Religionsgeschichte Ugandas gezeigt werden, dass diese Dynamiken schon immer ein wichtiger Bestandteil der religiösen, sozialen, aber auch politischen Entwicklungen waren – und ähnliche Muster sich bis in die Gegenwart gehalten haben.

3. Religionsentwicklung in Uganda

Auf dem Gebiet des heutigen Nationalstaats Uganda gab es bis zum Beginn der britischen Kolonialzeit insgesamt über 200 politische Einheiten, die von segmentären Gesellschaften bis hin zu feudalistischen Königreichen mit großem Verwaltungsapparat und Tausenden direkt Untergebenen reichten (Jorgensen 1981: 36 ff.). Den größten und aufgrund ihrer Machtfülle bedeutendsten Teil des Territoriums nahmen die vier Bantu-Reiche im Gebiet des heutigen Zentral- und Südwest-Ugandas ein. Während die Reiche von Toro und Bunyoro hier nur am Rande erwähnt werden können¹⁵ und Ankole in einem späteren Kapitel ausführlich behandelt wird, war vor allem das Reich Buganda für die historische Entwicklung des heutigen Ugandas entscheidend. Durch das Fehlen schriftlicher Quellen vor dem Eintreffen der ersten Europäer gibt es über die Entwicklung im 17. und 18. Jahrhundert nur wenige Erkenntnisse, die zudem primär aus mündlichen Überlieferungen stammen.¹⁶

Das Eintreffen arabischer Händler in das Reich von Buganda zur Mitte des 19. Jahrhunderts fand zu einer Zeit statt, in der wichtige Elemente des gesellschaftlichen Lebens in Buganda in einer Transformation begriffen waren. Die Bedeutung der Clans als wesentlicher Bezugspunkt der Bevölkerung wurde zunehmend geringer, wohingegen die zentralistische Verwaltungsstruktur und damit einhergehend der Machtumfang des Herrschers (lug. Kabaka) stetig wuchsen. Forciert wurde der gesellschaftliche Wandel durch die Aufnahme des Fernhandels mit Arabern und später den Europäern, der nicht nur neue Waren in das Reich brachte, sondern auch neuen spirituellen und religiösen Konzepten die Türen öffnete.

Um die Entwicklung der zwischen der Mitte des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb weniger Jahrzehnte über das Land hereinbrechenden Ausbreitung von Islam und Christentum verstehen zu können, ist es wichtig, die genauen Prozesse und Hintergründe dieser Veränderungen zu untersuchen. Es soll deshalb die Aufgabe dieses Kapitels sein, die politischen, sozialen und spirituellen Umbrüche der Region zu skizzieren, die letztendlich zu dem führten, was Peel als einen der bemerkenswertesten Fälle von Massenkonzersion in Afrika bezeichnet (Peel 1977: 115). Interne gesellschaftliche Umbrüche führten ebenso wie externe Einflüsse zu diesem rapiden religiösen Veränderungsprozess. Die Rolle fremder

¹⁵ Diese regionale Beschränkung ergibt sich durch die Fokussierung dieser Arbeit auf Ankole und die dortigen Rahmenbedingungen, die wiederum stark durch das Königreich von Buganda geprägt wurden.

¹⁶ Wobei auch deutlich gemacht werden muss, dass viele dieser mündlichen Überlieferungen zu Beginn der Kolonialzeit von Europäern oder mit den Europäern sympathisierenden Autoren verschriftlicht wurden und deshalb auch einen deutlich kolonialen Unterton aufweisen (Rusch 1975: 56).

Akteure wie den Arabern und einige Jahrzehnte später der europäischen Kolonialmächte spielte hierbei spätestens zur Mitte des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle und ihr Wechselverhältnis zu den lokalen Machthabern spiegelt auch ihren religiösen Einfluss wider. Obwohl im späteren Verlauf dieser Arbeit das Ankole-Reich im Vordergrund stehen wird, ist zunächst eine ausführliche Beschäftigung mit dem Königreich von Buganda notwendig. Denn obwohl es eine Vielzahl politischer Einheiten auf dem Gebiet des späteren Ugandas gab, war es doch Buganda, das aufgrund seiner politischen und militärischen Dominanz für die weiteren Entwicklungen der Region eine Schlüsselrolle innehatte. Sowohl der Islam als auch das Christentum nahmen hier ihren Anfang und diffundierten von Buganda aus in die Nachbarreiche. Hier begann auch die koloniale Expansion und übertrug die Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen Bugandas auf den Rest des heutigen Staatsgebiets. Bis in die heutige Zeit ist eine Dominanz Bugandas evident, und nicht ohne Grund ist Luganda heute, neben Englisch und Swahili, die offizielle Landessprache.

Neben den Gründen der politischen Entscheidungsträger für die Hinwendung zur neuen Religion soll gezeigt werden, wie sich die anglikanische und katholische Kirche ebenso wie der Islam in unterschiedlichen Ausprägungen¹⁷ vom Palast aus über die Palastpagen und die Verwaltungsbeamten in die Bevölkerung hinein ausbreiten konnten. Es wird sich im Laufe der Arbeit zeigen, dass viele Konversionen, seien sie von Seiten der Herrscher oder der einfachen Bevölkerung heraus erfolgt, bis in die heutige Zeit gültige Erklärungsmuster für religiösen Wandel darstellen.

3.1. Die vorkolonialen Entwicklungen

3.1.1. Kulturelle und politische Umbrüche bis zur Mitte des 19. Jhts

Buganda hatte sich zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem weite Teile der Region nördlich des Viktoriasees beherrschenden Feudalstaat entwickelt und mit seiner Machtfülle auch

¹⁷ Es wird in dieser Arbeit oft vom „Islam“ gesprochen. Das soll nicht implizieren, dass es sich dabei um einen monolithischen Block handeln würde. Im Gegenteil – gerade in Uganda werden immer wieder die Unterschiede zwischen einem durch die Swahili-Küste geprägten, einem indischen und einem von der Arabischen Halbinsel stammenden Islam deutlich – und selbst innerhalb dieser Richtungen gibt es bedeutende Unterschiede. Da die Literatur (u. a. Oded (1974), Kasozi (1981) etc.) bisweilen wenig differenziert, verwende auch ich den Terminus „Islam“, differenziere an entsprechenden Stellen aber, etwa wenn es um eine eher wahhabitische Ausrichtung geht. Prinzipiell wird „Islam“ aber in dieser Arbeit ausschließlich auf den sunnitischen Islam bezogen. Schiitische Schulen gibt es in Uganda zwar (neben Zwölfer-Schiiten auch eine nicht zu vernachlässigende ismailitische Gemeinde), sie spielen für diese Arbeit aber keine Rolle. Das Gleiche gilt für Sufi-Bruderschaften.

seinen alten Rivalen Bunyoro zunehmend dominiert.¹⁸ Der britische Afrikaforscher John Hanning Speke, der als erster Europäer im Jahr 1862 in die Region vorstieß und vom König (lug. Kabaka) von Buganda empfangen wurde, äußerte sich erstaunt über den hohen gesellschaftlichen Differenzierungsgrad und den Reichtum des Landes (Speke 1930: 24 ff.). An der Spitze des in zehn Verwaltungsbezirke unterteilten Reichs stand der Kabaka als autoritärer Alleinherrscher. Unter ihm waren der Amtsadel (lug. Bakungu) für die Verwaltung der Bezirke und der Dienstadel (Batongole) für den Betrieb der Herrscherresidenz (Lubiri) zuständig (Füßer 1991: 122).¹⁹ Die Machtkonzentration des Kabakas, die Speke im Jahre 1862 beschreibt, hatte sich erst in den vorangegangenen zwei Jahrhunderten herausgebildet, in denen sich in Buganda ein tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationsprozess vollzog.

Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts war der Kabaka ein *primus inter pares* (Low 1971: 14 ff.; Wrigley 1959: 34 ff.). Außerhalb der Residenz waren die Clans (*kika*) mit ihren jeweiligen Anführern der eigentliche Bezugspunkt und die wichtigste Identifikationsquelle für die Bevölkerung.²⁰ Der Kabaka war in seinen Entscheidungen weitgehend von der Zustimmung der Clanführer (*Bataka*, sg. *Mutaka*) abhängig (Rusch 1975: 72). Jeder Clan hatte einen Clantotem und seinen eigenen Ahnenkult, der sich um den mythischen Gründer des Clans drehte. Clanexogamie war eine Pflicht und wurde über komplizierte Mechanismen geregelt (Rusch 1975: 57 f.; Low 1971: 17).

Die Bevölkerung lebte hauptsächlich von der Landwirtschaft, die zuletzt auch durch die Einführung der Kochbananen (*Matoke*), vermutlich im 17. Jahrhundert,²¹ einen grundlegenden Wandel erfuhr und den Beginn großer soziopolitischer Veränderungen markierte. Die Kochbananenpflanze war einfach im Anbau, erbrachte hohen Ertrag mit verhältnismäßig wenig Aufwand und Pflege und war vor allem ganzjährig ertragsfähig. Bananenplantagen wurden so innerhalb weniger Jahre zu einer wichtigen Ressource der Bevölkerung und werteten vor allem die Kleinfamilien auf, die beim Anbau nun nicht mehr

¹⁸ Inwieweit die Beziehungen zwischen beiden vorwiegend kriegerischer oder wirtschaftlicher Natur waren, ist umstritten. Karugire zum Beispiel hält eine ständige Feindschaft der beiden Reiche für einen Mythos und betont die gegenseitige wirtschaftliche Dependenz (Karugire 1980: 36).

¹⁹ Kiwanuka betont aber, dass die emischen Begriffe sich in vielen Fällen überlappen und oft auch synonym gebraucht wurden (Kiwanuka 1971: 121).

²⁰ Die wohl vollständigste Beschreibung des Clansystems von Buganda findet sich bei Roscoe (Roscoe 1965: 133 ff.).

²¹ Wrigley sieht den Beginn der Kochbananenplantagenwirtschaft im 16. oder 17. Jahrhundert, betont aber auch, dass es sich dabei um eine Hypothese handelt (Wrigley 1996: 235).

auf die Unterstützung durch den Clan angewiesen waren und so einen höheren Grad an Autarkie von den bis dahin bestehenden Clanstrukturen erlangten (Rusch 1975: 66).

Noch größer war aber die militärische Bedeutung des Matokeanbaus, denn für Kultivierung und Ernte waren ausschließlich Frauen zuständig (Rusch 1975: 20; Kiwanuka 1971: 149), denen so auch die Hauptverantwortung für die Nahrungsmittelbeschaffung zufiel. Die Männer konnten somit in den Kriegs- und Arbeitsdienst für den Kabaka eingezogen werden, wodurch die Grundlagen der militärischen und administrativen Dominanz Bugandas bis ins späte 19. Jahrhundert gelegt wurden (Füßer 1991: 125)²². Es entstand ein für damalige Verhältnisse außerordentlich großes und gut organisiertes Heer, das es Buganda ermöglichte, bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur dominierenden Großmacht der Region aufzusteigen. Seine militärische Dominanz nutzte Buganda für zahlreiche Raubzüge und Kriege gegen die Nachbarstaaten, die hauptsächlich der Beutegewinnung dienten, was sowohl materielle Luxusgüter wie Elfenbein als auch Sklaven einschloss. Letztere waren bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich Frauen (Reid 2007: 145 ff.). Männliche Kriegsgefangene wurden in der Regel getötet, eine große Anzahl von Frauen benötigte man hingegen zur Nahrungsbeschaffung.

Die militärische Stärke Bugandas und der durch die Raubzüge akkumulierte Reichtum des Kabakas führten zu einem umfangreichen Machtzuwachs des Herrschers und damit einhergehend zu einer zunehmenden Erosion der Clans. Durch die Schaffung der Ämter der Bakungu und der Batongole, und damit einer völlig neuen Adelsstruktur, die sich nicht mehr an Clanzugehörigkeiten orientierte, entstand eine neue Führungsschicht, die in direkter Abhängigkeit zum Kabaka stand und somit einfacher zu kontrollieren war als der Gentiladel der Clans, der mit dem Kabaka seit jeher in einem Konkurrenzverhältnis stand (Mamdani 1976: 30 ff.).

Nicht nur administrativ hatte sich die Bedeutung der Bataka vermindert, auch der Landbesitz, bis dahin das wichtigste Merkmal ihres Einflusses, hatte sich im 19. Jahrhundert auf wenige, für Beerdigungszeremonien wichtige Gebiete reduziert (Füßer 1989: 43). Das Land war nun fast vollständig im Besitz des Kabakas, konnte von ihm nach Gutdünken an seine Untergebenen abgegeben werden (Roscoe 1965: 238) und wurde so zu einem bedeutenden Instrument seiner Loyalitätssicherung. Eine neue Aristokratie entstand damit sowohl innerhalb der Hauptstadt als auch in den Ländereien des Reichs (Rusch 1975: 79).

²² Auch Jorgensen sieht die militärische Dominanz gegenüber dem wirtschaftlich eigentlich besser aufgestellten, aber vom arbeitsaufwendigeren Getreide- und Süßkartoffelanbau abhängigen Bunyoro in der Matoke-Produktion begründet (Jorgensen 1981: 37).

Die Bakungu wurden vom Kabaka meist in den Einzugsbereich anderer Clans entsandt und übten als Verwaltungsbeamte der Distrikte nun eine Quasi-Herrschaft auf lokaler Ebene aus. Die Batongole, die für die zivile und militärische Administration des Reichs verantwortlich waren, wurden zu einer Elite mit nicht minderem Machtumfang. Ihnen fiel die Verwaltung der Armee zu, was ihnen nicht nur einen Teil der Beute von Kriegszügen sicherte, sondern sie auch aktiv vom Handel profitieren ließ, da die Handelsrouten, insbesondere zur Swahili-Küste, zur Mitte des 19. Jahrhunderts auch militärisch abgesichert wurden (Reid 2002: 196). Gleichzeitig standen beide Parteien in einem beabsichtigten gegenseitigen Konkurrenzverhältnis, das die Vorherrschaft des Kabakas durch ein System der checks and balances sichern sollte (Low 1971: 17).

Die Clans, die über Jahrhunderte hinweg nicht nur der wichtigste Bezugspunkt für die Bevölkerung waren, sondern auch ihre Interessensvertretung gegenüber dem Herrscher darstellten, waren von diesen Entwicklungen weitgehend abgeschnitten, wodurch sie an Bedeutung verloren und in der Folge in kleinere Lineages und Sublineages zerfielen. Gleichzeitig festigte der Kabaka seine herausgehobene Stellung, wodurch sich gemäß Webers Terminologie ein Übergang von einem patriarchalisch geprägten System zu einem patrimonialen ergab (Low 1971: 15), analog den europäischen Entwicklungen im Mittelalter, als der Feudaladel sich gegen den Gentiladel durchsetzte (Rusch 1975: 75, 76).

2.1.2. Wirtschaftliche Veränderungen

Bis ins 19. Jahrhundert hinein war die Marktwirtschaft für Buganda von untergeordneter Bedeutung. Auch wenn kleinere Güter wie Fische und Tonwaren durchaus mit den Nachbarreichen getauscht wurden, waren Märkte innerhalb Bugandas unbekannt und es bildete sich auch keine bürgerliche Händlerschicht heraus. Während Kiwanuka (1971: 149) die günstigen klimatischen und geographischen Rahmenbedingungen dafür verantwortlich sieht, führt Rusch (1975: 49) dies auch auf zwei weitere Faktoren zurück. Zum einen seien die Rohstoffbedürfnisse durch die vielen Raubzüge bereits ausreichend befriedigt worden und zum anderen seien viele Waren auch in Form von Tributzahlungen der Nachbarreiche ins Land gekommen, so dass eine voll entwickelte Marktwirtschaft nicht zwingend benötigt wurde.

Erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fand Buganda Anschluss an die Fernhandelsstraßen an der Swahili-Küste, zunächst noch vorwiegend über Wanyamwezi-

Zwischenhändler, die zahlreiche neue Waren wie Stoffe, Kupferdrähte und Kauri-Muscheln ins Land brachten (Oded 1974: 25 ff.). Während die Raubzüge der Herrscher bis ins 19. Jahrhundert hinein vornehmlich dazu dienten, den Reichtum des Kabakas zu mehren, kam ihnen durch die Anbindung des Reichs an die Fernhandelsverbindungen auch eine zunehmende strategische Bedeutung zu, die die bereits begonnenen sozialen Veränderungen weiter forcierten, denn die erbeuteten Waren, vor allem Elfenbein, waren das wichtigste Zahlungsmittel der neuen Waren. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als die ersten arabischen Händler von der Swahili-Küste ins Hinterland vorstießen und weitere bis dahin unbekannte Waren mit sich brachten, war Buganda auch ein bedeutender Stützpunkt im internationalen Sklavenhandel geworden. Ein wichtiger Grund dafür war der durch die verstärkte Bejagung und die damit einhergehende Dezimierung des Elefantenbestands entstehende Mangel an Elfenbein (Krozewski 2004: 248), so dass nur noch Sklaven als Zahlungsmittel übrig blieben, um sie gegen die immer bedeutender werdenden neue Waren einzutauschen (Reid 2002: 160 ff.; Reid 2007: 145 ff.; Kiwanuka 1971: 167). Diese waren vielfältig. Neben Stoffen und Gewürzen, war es vor allem die Einfuhr von Feuerwaffen, die die sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Strukturen vor große Veränderungen stellte. Fortan konnten die Elfenbeinjäger wieder reichere Beute einfahren und auch bei Beutezügen konnten die umliegenden Reiche der Feuerkraft der Armee Bugandas nichts entgegensetzen (Mamdani 1976: 30; Jorgensen 1981: 38). Die Bevölkerung Bugandas konnte von dem stetig anwachsenden Reichtum des Herrscherhauses aber kaum profitieren und selbst der Besitz der neuen Luxusgüter war der einfachen Bevölkerung verboten (Rusch 1975: 51).²³ Teilhabe an den immer rasanter verlaufenden Entwicklungen konnte sich nur sichern, wer in der Hauptstadt Lubaga, ab 1885 Mengo, und damit im Einzugsbereich des Herrscherhauses lebte. So mag es kaum verwundern, dass bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts erste Arbeitsmigrationen in die Umgebung der Hauptstadt einsetzten und damit einhergehend eine Abwanderung vom Land begann, was die Erosion der Clans beschleunigte.

3.1.3. Religiöse Veränderungen im 19. Jahrhundert

Die strukturellen Veränderungen der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung Bugandas, insbesondere der Bedeutungsverlust der Clans, führten auch zu einer spirituellen Krise, in

²³ Reid betont jedoch, dass außerhalb der Hauptstadt, und damit außerhalb des direkten Zugriffsbereichs des Kabakas, auch mit Luxuswaren gehandelt werden konnte (Reid 2002: 159).

deren Folge Elemente der „traditionellen“²⁴ Religion zunehmend in Zweifel gezogen wurden und ein spirituelles Vakuum entstand, das das Interesse an den neuen Glaubensvorstellungen auch innerhalb der Bevölkerung verstärkte und vom Kabaka gezielt für seine Zwecke genutzt wurde. Die Kiganda-Religion entwickelte sich aus der Clanorganisation heraus. Auch wenn Katonda der christlich-muslimischen Gottesvorstellung als Schöpfer der Erde am nächsten kommt, drehte sich der eigentliche Ritus um mythologische Clanheroen, die der Legende nach durch besondere Heldentaten mit ihren jeweiligen Clans verbunden waren (Roscoe 1965: 135). Die Verehrung dieser *Balubale* (sg. Lubale) war eng mit bestimmten Clans verbunden, aber nicht auf diese beschränkt. Auch clanfremde Menschen konnten sich an sie wenden, was zur Herauskristallisierung bestimmter Nationalgottheiten führte wie Mukasa, der Gott des Sees und des Reichtums, oder Kibuka, der Kriegsgott (Peel 1977: 118).

Das Verhältnis dieser clanbasierten Religionen zum Kabaka war äußerst ambivalent. Im Gegensatz zu afrikanischen Reichen wie Ijebu in Westafrika, wo der Awujale eine gottgleiche Stellung innehatte und dadurch im Zentrum der religiösen Verehrung stand (Peel 1977: 109 ff.), war der Kabaka außerhalb des Systems stehend. Er wurde zwar als eine Art höchstes Wesen angesehen, was sich aber mehr auf seine weltliche Macht denn auf seine spirituelle Potenz bezog. Ein religiöser Kult um ihn herum entwickelte sich nicht (Peel 1977: 119). Die Hüter der lokalen Kulte waren die Priester, meist die Anführer der jeweiligen Clans. Sie pflegten ein ambivalentes Verhältnis zum Herrscherhaus. Der Kabaka konnte sich zwar offiziell gegen bestimmte Anführer wehren, da er in zeremonieller Hinsicht aber auf ihr Wohlwollen angewiesen war, entstand ein zuweilen gespanntes Konkurrenzverhältnis (Wrigley 1959: 38). Es mag kaum verwundern, dass für den Kabaka die Ankunft des Islam auch ein probates Mittel zur Ausweitung seiner eigenen Macht war, denn hier konnte er selbst zum Anführer der Gläubigen (*amīr al-mu'minīn*) werden.

Die vom Herrscher abgekoppelte Ausrichtung der Kiganda-Religion korrespondiert mit einer untergeordneten Bedeutung der *balubale* für die Bevölkerung. Die Götter standen hauptsächlich bei religiösen Festlichkeiten im Zentrum der Verehrung, und dann waren es ausschließlich die Priester, die die Rituale ausführten, während der Bevölkerung nur die Zuschauerrolle zukam. Darüber hinaus wandte sie sich nur bei Krankheiten oder anhaltenden Pechstrahlen an die *balubale*, und dann auch nur über die Vermittlung eines Mediums. Auch

²⁴ Ich verwende in dieser Arbeit hin und wieder den Begriff „traditionelle Religion“, bin mir aber der Problematik der Begrifflichkeit bewusst. In der englischsprachigen Literatur wird aber fast durchweg von „traditional religions“ gesprochen und alternative Begriffe wie „alte Religion“ weisen einen noch negativeren Unterton auf. Insofern bleibe ich bei „traditionell“, betone aber ausdrücklich, dass damit keine evolutionäre Wertung verbunden ist, die etwa den Geisterglauben als unmodern beschreiben würde.

dies stellt einen Gegensatz zu den wesentlich partizipativeren Praktiken des Islam und des Christentums dar, in denen die Gleichheit der Gläubigen ebenso betont wird wie die Möglichkeit, sich selbst an das höchste Wesen wenden zu können.

Generell lässt sich sagen, dass die clanbasierte Religion für die Bevölkerung durch die gesellschaftlichen Transformationen und die Schwächung der Clanstrukturen zur Zeit der Ankunft der Araber bereits einen großen Teil ihrer Bedeutung verloren hatte (Taylor 1958: 30). Hinzu kam die Ansicht, technologisch rückständiger als die Völker der Küste zu sein, was man der niedrigeren Potenz des eigenen Pantheons zuschrieb. Der Islam kam in dieser Zeit der Schwächung des spirituellen Lebens nach Buganda und wurde von den verschiedenen Ebenen – Kabaka und Bevölkerung – interessiert aufgenommen, zumal die ins Reich gekommenen Muslime wichtige Säulen des spirituellen Alltagslebens wie den Glauben an Geister (mizimu), Fetische (mayembe) und Amulette (nsiriba) nicht nur akzeptierten, sondern auch selbst kannten und nutzten (Roscoe 1965: 271 ff.).

3.1.4. Das Eintreffen der Araber

Das Eintreffen der Araber erfolgte also zu einer Zeit, in der durch die Schwächung der Clans und der mit ihnen verbundenen religiösen Vorstellungen sowie dem diesen Entwicklungen diametral entgegenstehenden Machtzuwachs des Herrscherhauses und der allmählichen Einfuhr neuer Waren bereits wichtige Elemente des gesellschaftlichen Lebens der Baganda in einer Transformation begriffen waren.

Das Zusammentreffen mit den Händlern erfolgte zeitgleich aus drei Richtungen. Durch die ägyptische Besetzung des Sudans wurden auch die Handelsbeziehungen mit den Reichen entlang der sudanesisch-ugandischen Grenze nördlich von Buganda intensiviert (Soghayroun 2006: 89 ff.). Bis heute lebt in den nördlichen Distrikten Ugandas eine verhältnismäßig große Zahl von Muslimen, viele stammen von nubischen Einwanderern ab, die, in Diensten Emin Pashas stehend, infolge des Mahdi-Aufstandes von 1885 nach Norduganda flohen und dort ein wichtiger Faktor für die Islamisierung der Region wurden (Mazrui 1977: 22 ff.).

Für Buganda entscheidender war der zunehmende Vorstoß muslimischer Händler von der Swahili-Küste. Nur wenige von ihnen stießen über Mombasa von Osten kommend nach Buganda vor; die Mehrzahl kam über das im heutigen Tansania gelegene Tabora, das im 19. Jahrhundert eines der wichtigsten Handelszentren im ostafrikanischen Hinterland war (Oded 1974: 27).

Als der erste Araber am Hofe von Kabaka Suna II. wird gemeinhin Ahmad bin Ibrahim²⁵ angesehen. Suna war ein in der gesamten Region respektierter und gefürchteter Herrscher, der in seiner jahrzehntelangen Regentschaft maßgeblich zur Expansion des Reichs und dem Bedeutungsgewinn des Herrscherhauses beigetragen hat. Gray berichtet über wahllose Massenexekutionen am Hofe, die der Unterhaltung des Kabakas dienten und möglichen Rivalen Furcht einflößen sollten (Gray 1947: 81 ff.). Ahmad verurteilte diese Praktiken scharf und im Beisein des Königs sagte er:

„My Lord, these people who you are slaughtering everyday were created by god who created you and gave you your kingdom”. (Gray 1947: 82)

Gray berichtet weiter, wie der anwesende Hofstaat erwartete, dass nun auch Ahmad ob dieser direkten Kritik hingerichtet wird. Doch stattdessen zeigte sich Suna interessiert an diesem Gott und ließ sich von seinem Gast die Grundzüge islamischer Theologie erklären (Gray 1947: 82). Fest steht, dass Suna trotz eines zweifellos vorhandenen Grundinteresses nie zum islamischen Glauben übertrat.²⁶ Innerhalb der Bevölkerung war in der Regierungszeit Sunas nur eine geringe Zahl von Baganda zum Islam übergetreten, was auch daran lag, dass Missionierung für die vornehmlich an wirtschaftlichen und strategischen Beziehungen interessierten muslimischen Händler nur von marginaler Bedeutung war. Dennoch markiert die Regentschaft Sunas den Anfang religiösen Wandels in der Region. Kasozi betont, dass fortan eine psychologische Revolution eingesetzt habe, da fremde Einflüsse und Ideen hoffähig gemacht und der Macht des Kabakas entgegengesetzt worden seien (Kasozi 1974: 98).

Die eigentliche Konversionswelle startete unter Sunas Sohn und Nachfolger Mutesa I., der von 1856 bis zu seinem Tod im Jahre 1884 regierte. Durch die immer besser werdenden Handelsbeziehungen ließ sich eine große Zahl muslimischer Händler in Buganda nieder, von denen einige regelmäßige Kontakte mit dem Kabaka pflegten und als Sekretäre und Offiziere aktiv in den Verwaltungs- und Sicherheitsapparat des Königshofs eingebunden waren. Mutesa

²⁵ Von den meisten Gelehrten wird Ahmad bin Ibrahim als erster Araber am Hof Bugandas gesehen. Diese Vermutung geht auf die Tagebücher Emin Pashas zurück. Apolo Kagwa, ein ugandischer Politiker und Historiker zu Beginn des 20. Jahrhunderts, schreibt hingegen von drei Männern – Kyera, Lusuku und Zigeye –, die die ersten Araber im Reich gewesen sein sollen (Oded 1974: 39).

²⁶ Laut Kasozi (1974: 98) soll ihm regelmäßig der Koran vorgelesen worden sein und er habe dessen Vorstellungen auch interessiert aufgenommen, was aber aufgrund der schwierigen Quellenlage kaum überprüfbar ist.

zeigte sich interessiert am Islam, trat schließlich zu ihm über und legte ihn später sogar als Staatsreligion fest. Die Untertanen mussten sich nun an die täglichen Gebete und das Fasten im Ramadan halten.²⁷ Fleisch durfte nur verzehrt werden, wenn es nach muslimischem Ritus geschlachtet wurde, und per Dekret ordnete Mutesa an, dass die Bevölkerung sich mit dem arabischen as-salāmu ‘alaikum zu begrüßen habe. Personen, die sich seinen Anordnungen entgegensetzten, wurden hingerichtet (Füsser 1989: 95).

Es gibt viele Theorien für die unerwartete Islam-Affinität Mutesas. Wenngleich einige Autoren wie etwa Kiwanuka betonen, dass „Mutesa (...) never regarded the ‘three religions’ [Islam, Katholizismus, Protestantismus, Anm. d. Verf.] which had come to his country as anything but possible tools of government or means of securing political alliances” (Kiwanuka 1971: 174), scheint aber auch die spirituelle Bedeutung des Islam für Mutesa von Bedeutung gewesen zu sein. Zahlreiche Quellen belegen, dass verschiedene religiöse Aspekte, wie beispielsweise der Gedanke der Auferstehung, faszinierend auf ihn gewirkt haben, weshalb er dafür sogar den Beerdigungsritus der Könige ändern ließ, der die separate Bestattung des Kieferknochens²⁸, der als Sitz der Seele angesehen wurde, vorschrieb, da nur ein kompletter Leichnam am jüngsten Tag auferstehen könne (Oded 1974: 73,74). Derart vom Gedanken der Wiederauferstehung begeistert, sandte er sogar eine Delegation nach Bunyoro, die von zwei muslimischen Geistlichen begleitet wurde und einen Gebetsteppich, ein Rind, um die Wasserkanister zur rituellen Reinigung vor dem Gebet zu transportieren, und Sandalen, die man leicht vor dem Gebet ausziehen könne, als Geschenke mit sich führte. Der König von Bunyoro, Kabarega, lehnte die Delegation aber mit der Begründung ab, dass wenn es eine Auferstehung gäbe, auch alle früheren Könige zurückkommen und ihm den Thron streitig machen würden (Oded 1974: 101).

Neben der spirituellen Seite scheint die Bindung an den Islam aber vor allem eine strategische Entscheidung gewesen zu sein. Während die anderen Reiche der Region noch an ihren Glaubensvorstellungen festhielten, konnte der Kabaka durch die Konversion seine Stellung als wichtigster Handelspartner der muslimischen Händler festigen und sich im Kriegsfall auch militärische Unterstützung durch den Sultan erhoffen. Denn auch wenn der Islam infolge der ägyptischen Eroberung des Sudans von Norden her in das Gebiet des heutigen Ugandas

²⁷ Apolo Kaggwa berichtet, dass Mutesa im Jahre 1872 bereits seinen sechsten Ramadan abgehalten habe (Kiwanuka 1971: 161).

²⁸ Einen guten Überblick über die komplizierten Bestattungsriten in Buganda bieten Roscoe (1965: 98 ff.) und Rusch (1975: 339).

vordrang, war für den Kabaka die Hinwendung zum Islam vor allem eine Hinwendung an die ostafrikanische Küste, wo sich zur gleichen Zeit mit dem Sultanat von Sansibar eine die ganze Ostküste beherrschende Großmacht etabliert hatte. Das Verhältnis des Sultans zum Kabaka war dabei von beiderseitigem Vorteil. Der Sultan konnte seinen Einflussbereich erstmals auch in das Hinterland jenseits des Victoria-Sees ausbreiten, und der Kabaka, der auch mit einem Vorstoß der ägyptischen Truppen in sein Gebiet rechnen musste, erhoffte sich im Falle einer ägyptischen Invasion militärische Unterstützung. (Oded 1974: 120–123; Kiwanuka 1971: 158 ff.).

Doch auch innenpolitische Gründe mögen für den Kabaka von Bedeutung gewesen sein. Da, wie bereits beschrieben, die „traditionelle Religion“ in einer engen Verbindung mit den jeweiligen Clans stand, kappte der Kabaka mit seiner Hinwendung zum Islam auch bildlich gesprochen die Nabelschnur der Clans (Low 1971: 19 ff.). Gleichzeitig konnte er innerhalb der islamischen Hierarchien eine herausgehobene Stellung einnehmen, die ihm innerhalb der traditionellen Religionen nicht zugestanden hatte. Mutesa nutzte diese Macht und wurde zum Anführer der neuen Religion, überwachte selbst den Moscheebau und festigte dadurch seine Stellung als *amīr* der Gläubigen. Der zuvor über Jahrhunderte hinweg bestehende Konflikt um die Macht zwischen dem Kabaka und den Kika wurde so endgültig zugunsten des Herrschers entschieden.

Erste Probleme bekam der Kabaka aber durch die mit der Konversion verbundenen Frage der Beschneidung. Die *šāfi'itische* Rechtsschule (madhab), die sich durch den Einfluss der Swahili-Küste durchgesetzt hatte, sah eine Beschneidung zwingend vor. Gleichzeitig war jede Art der Körperverstümmelung unter den Baganda unbekannt und im Falle des Kabakas sogar strikt verboten. Ein Herrscher durfte weder seinem Körper irgendeine Art der Verletzung zufügen, noch auch nur einen Tropfen seines Blutes verlieren. Mutesa soll zwar zur Beschneidung bereit gewesen sein, seine Mutter und die Anführer der Clans hätten ihm jedoch abgeraten (Oded 1974: 77). Mutesa wurde also nie beschnitten und bis heute werden deshalb in der muslimischen Gemeinschaft Diskussionen darüber geführt, ob der Herrscher nun ein Muslim gewesen sei oder nicht.

Auf die Bedeutung der Beschneidung als zentralem Initiationsritus in den Islam wird in einem späteren Kapitel eingegangen werden. Für Mutesa hingegen war die Angelegenheit der Beschneidung irrelevant. Er sah sich selber als Muslim und wurde auch von den europäischen Reisenden, die ihn in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts besuchten, so wahrgenommen

(Oded 1974: 78). Fest steht aber auch, dass ihm die Bedeutung der Beschneidung durchaus bewusst war. So äußerte er sich gegenüber Stanley, der mit ihm 1875 zusammentraf:

„I refused to be circumcised though the Arabs say it is the first thing that should be done to become a true son of Islam.“ (Stanley 1989: 253)

3.1.5. Die Rolle der Pagen

Innerhalb der Bevölkerung wurde der Frage der Beschneidung weniger Skepsis entgegengebracht und zahlreiche Quellen sprechen von den ersten Muslimen, zunächst noch Pagen und mitunter auch hohen Bediensteten des Hofes, die den Ritus durchlaufen hatten und denen danach arabische Namen gegeben wurden. Offensichtlich hing der Namenswechsel von dem Vollzug der Beschneidung ab, was ihre Wichtigkeit im Initiationsprozess der neuen Religion bereits für die damalige Zeit belegt.

Über die Hintergründe und Intentionen dieser ersten Konvertiten gibt es nur wenige gesicherte Erkenntnisse. Fest steht, dass es vor allem junge Pagen und ausschließlich Männer waren, die sich früh dem Islam wie auch später dem Christentum zuwandten. Da die Konversionen vom Hofe ausgingen, in denen eine immer stärkere arabische Präsenz sichtbar wurde, ist von einer aktiven Rolle der am Hofe lebenden Araber bei den Konversionsprozessen auszugehen. Bei Versammlungen saßen sie direkt neben dem Kabaka, gemeinsam mit ihm lasen sie Bücher, ein Umstand, der im Buganda der damaligen Zeit einer Revolution gleichkam. Nicht nur waren Bücher und die Schrift bis zum Eintreffen der Araber unbekannt. Noch verwunderter war der Hofadel aber wohl über den selbstverständlichen Umgang Mutesas mit den Fremden (Oded 1974: 82). Die Einführung „der Schrift markiert den Startpunkt der Ausbreitung des Islam auch auf andere Personen als den Kabaka. Oded betont den Zusammenhang zwischen Konversion und der Alphabetisierung:

„The concept of reading, okusoma, became in time, a synonym for the adoption of a new religion, and the converts were called 'readers'.“ (Oded 1974: 92)

Kenntnisse des Lesens und Schreibens wurden schnell zu einem probaten Mittel für eine Karriere im politischen Dienst des Kabakas. Viele „reader“ begleiteten ihn und seine Emissäre zu wichtigen Auslandsreisen nach Khartoum und Ägypten, wo sie das Arabische

übersetzten und Nachrichten und Depeschen zu Entscheidungsträgern am Hofe übermitteln lassen konnten. Warum es gerade diese jungen Männer waren, die zu den ersten Konvertiten gehörten, führt Peel in Anlehnung an Robin Hortons „intellectual theory“ auch darauf zurück, dass sie meist aus dem Umland in die Residenz des Kabakas kamen und deshalb losgelöst von ihrem jeweiligen lokalen Mikrokosmos auf ein kosmopolitisches Umfeld trafen, in dem dieser lokale Mikrokosmos mit dem Kult um die Balubale immer mehr zu Gunsten des bereits monotheistisch angelegten Makrokosmos mit Katonda als Schöpfer in den Hintergrund trat (Peel 1977: 125,126).

Für die jungen Pagen war eine Karriere im politischen Dienst des Kabakas die einzige Chance auf einen geregelten Lebensunterhalt. Brierley und Spear (1988: 616) weisen darauf hin, dass die Pagen außerhalb der Palasthierarchie standen. Oft waren sie Sklaven oder unrechtmäßige Kinder und hatten nur dann eine Chance auf eine spätere Karriere innerhalb des Systems, wenn sie auf sich aufmerksam machen konnten, was ihnen durch ihre Bildung und ihre Vermittlerfunktion zwischen den Händlern/Missionaren und dem Hofe auch zunehmend gelang. Durch ihr Wissen schafften es einige Pagen bis in den Verwaltungs- und Dienstadel, wodurch sie den muslimischen und später vor allem den christlichen Glauben in die Distrikte brachten (Jorgensen 1981: 39).

Neben der Schrift gab es noch eine zweite technologische Neuerung durch die arabischen Händler, die zu weitreichenden Konsequenzen zunächst für den Hof und später für die gesamte Bevölkerung führte und letztendlich auch Auswirkungen auf die religiösen Entwicklungen hatte: die Einführung von gewobener Kleidung. Zu Zeiten Sunas und seiner Vorgänger trugen die Menschen nur rudimentäre Kleidung aus der Rinde eines Ficus-Gewächses (barkcloth) am Körper. Noch beim Besuche Spekes 1862 trugen nur der Kabaka selbst und einige der höchsten Chiefs Kleidung. Erst 1867 brachten die Araber die arabische *ğalabīya* (lug. kanzu) in das Reich und veränderten damit das Erscheinungsbild am Hofe Bugandas nachhaltig. Nach 1870 berichten alle Besucher, dass die Menschen am Hofe des Kabakas in arabische Gewänder gekleidet seien. Oded zitiert den amerikanischen Afrika-Reisenden Chaillé-Long, der 1874 mit Mutesa zusammentraf:

„M’tesa himself was dressed very much after the fashion of the better class of Arab merchants. (...) He wore a turban and his general appearance was decidedly Arabic.”
(Oded 1974: 98)

Die neue Mode breitete sich rasch vom Hofe auch auf die Bevölkerung aus und schon 1877 berichten Missionare, dass selbst einige Bauern (lug. bakopi) bereits Kleidung aus Stoff tragen würden. Beliebtestes Kleidungsstück war der *kanzu*, ein der arabischen *ġalabiya* entsprechendes Gewand. Interessanterweise hat sich das Tragen des *kanzu* zu besonderen Anlässen bis heute erhalten, und zu bedeutenden Festlichkeiten wie Hochzeiten ziehen auch viele nicht-muslimische Ugander den *kanzu* gerne an.

Neben Schrift und Kleidung entwickelten die Araber auch die Landwirtschaft, das Handwerk und die Medizin weiter, was zu einem Gesamtbild der Araber als bedeutende Gelehrte und technologische Heilsbringer beitrug. Dies mag ihre Faszination auf den Kabaka und die Bediensteten bei Hofe ebenso erklären wie die Frage, weshalb sich innerhalb kurzer Zeit viele der Pagen und Verwaltungsbeamten zum Islam bekannten. Es ist zu vermuten, dass durch die Konversion und die damit verbundene Hinwendung zu den Arabern die eigene Karriere vorangetrieben werden konnte und man vor allem auch innerhalb der lokalen Hierarchien deutlich an Prestige gewann. Letztendlich war die Konversion in einer Umgebung, in der Schulen unbekannt waren, auch die einzige Möglichkeit, sich weiterzubilden, so dass hier bereits eine der bis in die heutige Zeit wichtigsten Triebfedern für eine Konversion sichtbar wird: der Wunsch auf Bildung. Neben dieser Faszination den neuen Waren und Technologien gegenüber war die Konversion zum Islam, später zum Christentum, gerade für die jungen Palastpagen eine Möglichkeit, sich von anderen Angestellten des Palasts abzugrenzen und sich damit hervorzuheben (Kasozi 1996: 19,20).

Nachdem Mutesa ab 1867 den Islam als Staatsreligion festlegte und damit theoretisch alle Untertanen auch Muslime sein mussten, erreichte die Islamisierung bis 1875 ihren Höhepunkt. Innerhalb weniger Jahre breitete sich der Islam vom Hofe Bugandas auch auf die weitere Bevölkerung aus. Durch die zentralisierte Struktur Bugandas und die vorherrschenden Hierarchien war die Konversion ein Zeichen der Ergebenheit unter den Kabaka oder den jeweiligen Anführer. Hinzu kam eine prinzipielle Ähnlichkeit der islamischen Praktiken mit den lokalen Vorstellungen. Der Glaube an Geister, *mizimu*, stellte keinen Widerspruch zur islamischen Vorstellung des *ġinn* dar. Zu deren Besänftigung brachten viele muslimische Händler magische Gegenstände wie Amulette ins Land, die auch unter den Baganda bekannt waren und für bestimmte Zeremonien verwendet wurden. Ebenso entscheidend war die Toleranz der Muslime gegenüber der Polygynie. Der Islam war demnach in vielen seiner Vorstellungen der lokalen Religion und der Lebensweise der Baganda nicht unähnlich, was seine Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung erleichterte.

Durch das Fehlen muslimischer Lehrer entwickelte sich der Islam aber nur in seinen Grundzügen. Man betonte die Einzigartigkeit Gottes (tauḥīd) und die Auferstehung ebenso wie die Notwendigkeit bestimmter Riten wie die täglichen Gebete, das Fasten im *ramaḍān* und den Konsum von nach muslimischem Ritus geschlachtetem Fleisch. Oded betont, dass aber auch verschiedene Festivitäten wie die Maulidi-Feiern – ein Fest anlässlich des Geburtstags des Propheten – viele Bewohner Bugandas konvertieren ließen (Oded 1974: 105).

Mit der zunehmenden Islamisierung der Bevölkerung folgten aber auch die ersten Spannungen. Bis zur Mitte der 1870er Jahre kamen vermehrt Muslime aus dem Norden, die Batuliki – Türken – genannt wurden, nach Buganda. Meist waren es abtrünnige Soldaten des Khediven von Ägypten. Einige von ihnen wurden in die Leibwache Mutesas integriert, andere versuchten sich im Handel, was angesichts der bereits bestehenden Infrastruktur mit den Küstenhändlern aber von wenig Erfolg gekrönt war. Wichtiger war aber ihr Einfluss auf das religiöse Geschehen. Sie scheinen in religiöser Hinsicht weniger tolerant als die Muslime der Ostküste gewesen zu sein und machten Mutesa wiederholt auf eine angeblich unsaubere Praktizierung des Islam aufmerksam. Viele Moscheen, darunter die bei Hofe, sollen entgegen islamischer Vorschrift, die eine Ausrichtung nach Mekka verlangte, nach Westen ausgerichtet gewesen sein (Oded 1974: 154).

Schwerwiegender für die weiteren Entwicklungen war aber die Frage der Beschneidung Mutesas. Während sich die Händler von der Küste offenbar mit der unterlassenen Beschneidung des Kabakas arrangiert hatten, wohl auch um die wirtschaftlichen und politischen Beziehungen nicht zu gefährden, kritisierten die Migranten aus den nördlichen Gebieten diesen Umstand deutlich und sprachen Mutesa das Recht ab, das Freitagsgebet zu leiten. Tatsächlich verweigerten einige Baganda daraufhin die Teilnahme an den Gebeten Mutesas und traten damit öffentlich in Opposition zu ihm (Oded 1974: 155). Mutesa reagierte schnell und ließ alle Baganda, die sich seinem Gebet verweigerten, hinrichten. Die Angaben zur Zahl der damals Getöteten schwanken dabei zwischen 70 und 200 (Füsser 1989: 179).

Es gibt viele Theorien über die Umstände, die zu der Massenexekution führten. Oded führt die Rolle des Hofadels an, der sich vor einer Vorschrift zur Beschneidung fürchtete und deshalb jede Gelegenheit nutzte, um den Einfluss der Muslime auf den Kabaka zu unterminieren (Oded 1974: 112; Kasozi 1974: 113). Wichtiger aber scheint, dass die Möglichkeit, neben der weltlichen auch die religiöse Oberhoheit im Reich für sich beanspruchen zu können, gerade einer der wichtigsten Gründe für die Islam-Affinität Mutesas

gewesen ist, so dass die Anzweiflung seiner religiösen Autorität auch das gesamte Herrschaftskonzept infrage stellte (Low 1971: 22).

Interessant ist aber auch die Frage, inwieweit der Besuch Henry Morton Stanleys mit den Geschehnissen zusammenhängt. Stanleys Besuch 1875 gilt als Initialzündung für die nun beginnende christliche Missionierung. Füsser kommt zu dem Schluss:

„Fand die Verfolgung vor Stanleys Ankunft statt, dann machte das eine Allianz mit diesem [des Kabakas mit Stanley, Anm. d. Verf.] umso notwendiger. Fand sie danach statt, dann war sie – wenn auch indirekt – eine Folge einer Allianz mit Stanley.“ (Füsser 1989: 98)

3.1.6. Die Ankunft christlicher Missionare

Im Gegensatz zu Speke und Grant, die hauptsächlich aufgrund ihrer Abenteuerlust und ihres Entdeckerdrangs durch Afrika reisten und keinen nennenswerten religiösen Einfluss auf den Kabaka hatten,²⁹ war Stanley wesentlich stärker vom Auftrag getrieben, die „Zivilisation“, allem voran den christlichen Glauben, in die Region zu bringen. In seinem Reisebericht von 1878 schrieb er über Mutesa: „... mit seiner Hilfe [Mutesas, Anm. d. Verf.] wird die Zivilisierung des äquatorialen Afrika ausführbar.“ (Füsser 1989: 99)

Stanley verbrachte nur 13 Tage am Hof des Kabaka, beschreibt aber ausführlich die religiösen Gespräche, die er mit Mutesa geführt hatte. Am 15. November 1875, ein gutes halbes Jahr nach seinem ersten Besuch in Buganda, erschien im Daily Telegraph und dem New York Herald ein Artikel Stanleys, der eine Kette von Ereignissen in Gang setzte und als Startpunkt der christlichen Missionsbestrebungen in Uganda betrachtet wird.

„Ich habe den Islam hier wirklich so weit unterminiert, dass Mtesa von jetzt an (...) beschlossen hat, den christlichen Sabbath ebenso gut zu beobachten wie den mohammedanischen, und die grossen Hauptleute haben einstimmig dareingewilligt. Er hat ferner die zehn Gebote Moses auf eine Holztafel schreiben lassen, um sie täglich durchzulesen – (...) ebenso das Vaterunser (...) obgleich ich kein Missionar bin, so möchte ich doch zu glauben anfangen, dass ich einer werden könnte, wenn ein solcher Erfolg erreichbar ist. O, dass doch aber irgend ein frommer, praktischer Missionar hierher käme! Welch ein

²⁹ Wenngleich Low betont, dass es Speke war, der der britischen Regierung als Erster vorschlug, Missionare in die Region zu entsenden (Low 1970: 5).

Feld, welches eine reife Ernte bietet sich hier dar für die Sichel der Zivilisation: Mtesa würde ihm alles geben, was er nur wünschen möchte – Häuser, Ländereien, Rinder, Elfenbein u.s.w.; er könnte an einem Tage eine ganze Provinz sein Eigentum nennen. Aber es ist nicht der bloße Prediger hier nötig. (...) Der praktische, christliche Lehrer ist es, der den Leuten lehren kann, wie sie Christen werden mögen, der ihnen zeigen kann, ihre Krankheiten zu heilen, Häuser zu bauen und den Ackerbau zu verstehen (...) – ein solcher Mann wird hier gebraucht. (...) Solch ein Mann oder solche Männer ladet Mtesa ein, sich zu ihm zu begeben. – (...) Er hat mich gebeten, den Weißen zu verkünden, dass er, wenn sie nur zu ihm kommen wollen, ihnen alles geben wird, was sie irgend brauchen.“ (Füsser 1989: 99,100)

Bei seinem zweiten Besuch im Oktober 1875 hinterließ Stanley eine vollständige Übersetzung des Lukas-Evangeliums und eine Zusammenfassung der wichtigsten Bibelstellen (Schöpfungsgeschichte, Kreuzigung etc.) und war sich sicher, Mutesa damit vom islamischen Glauben abgebracht zu haben (Taylor 1958: 29). Füsser und auch Arye Oded weisen aber darauf hin, dass dies zunächst keineswegs der Fall war. So lassen weder die Berichte von Ernest Linant de Bellefonds vom Juli 1875 noch die Aufzeichnungen von Emin Pasha aus dem Jahr 1876 auf irgendeinen christlichen Einfluss schließen. Vielmehr weisen beide Berichte Mutesa als nach wie vor praktizierenden Muslim aus (Füsser 1989: 100; Oded 1974: 150).

Wichtiger war zweifelsohne Stanleys Einfluss auf die britische Öffentlichkeit. Bereits Anfang 1876 machte sich eine achtköpfige Missionarsgruppe der Church Mission Society (CMS) auf den Weg nach Buganda. Nur zwei von ihnen – Shergold Smith, der Leiter der Expedition, und C. T. Wilson – erreichten am 30. Juni 1877 dann auch tatsächlich den Hof des Kabakas. Während Smith Buganda bereits nach einem Monat wieder verließ, blieb Wilson für viele Monate zurück und hatte in dieser Zeit intensiven Kontakt mit Mutesa, lehrte ihn die lateinische Schrift und die Bibel.³⁰ Obwohl zahlreiche Palastpagen und Vertreter der *Batongole* an den regelmäßigen Unterrichtssitzungen teilnahmen, durften sie sich dem Briten auf Anweisung Mutesas nicht nähern. Offenbar erkannte der Kabaka zu dieser Zeit bereits die revolutionäre Kraft, die die Ausbreitung der neuen Religion und die damit verbundene Aushöhlung der bestehenden Werteordnung mit sich brachten. Nicht alle folgten dieser Anweisung und trotz des Verbots wurden einige der Pagen zu Wilsons Schülern (Füsser 1989: 101).

³⁰ Die Quellen belegen, wie angewidert Mutesa von Wilson und den anderen frühen Missionaren war, die nichts zur Produktivität im Land beitrugen, keine Feuerwaffen liefern konnten, gleichzeitig aber palastgleiche Residenzen und üppige Lebensmittel für sich beanspruchten (Rowe 2002: 53).

Das Jahr 1879 war durch die Ankunft weiterer Missionare geprägt, die sich im Gegensatz zu Wilson, der zwischenzeitlich Buganda mehrfach verlassen hatte und danach wieder zurückkehrte, dauerhaft in Buganda niederließen. Darunter waren auch die beiden katholischen Missionare Lordel und Amans der französischen „White Fathers“, die als erste Vertreter der katholischen Kirche das Königreich betreten und nicht nur die Phase religiöser Rivalität einläuteten, sondern auch als Agenten ihrer jeweiligen Regierungen, also Frankreich und England, wahrgenommen wurden. Mutesa versuchte deshalb auch, auszutarieren, wie vorteilhaft eine Bindung an eine der Denominationen wäre, und ersuchte Frankreich um ein Protektionsabkommen. Erst nachdem die Franzosen sich zögerlich verhielten, bot er den britischen Protestanten unter Mackay an, sich taufen zu lassen. Zu seiner großen Enttäuschung lehnten sie sein Anliegen aber ab und knüpften die Durchführung der Taufe an bestimmte Voraussetzungen, die für Mutesa nicht akzeptabel waren. Sie forderten einen Verzicht auf die am Hofe übliche Polygynie und die Durchführung traditioneller ritueller Handlungen (Taylor 1958: 40). Taylor beschreibt sogar eine Anweisung des Erzbischofs Lavigerie, in der dieser fordert, dass sämtliche Konvertiten vor der Taufe ein vierjähriges Schulungsprogramm zu durchlaufen hätten, an dessen Ende entschieden wird, ob der Kandidat in die Kirche aufgenommen wird oder nicht (Taylor 1958: 42). Auch die anglikanischen Missionare forderten von den Konvertiten „careful instruction for some time“ (Brierley und Spear 1988: 612), was sowohl Aushandlungs- als auch Initiationselemente erkennen lässt.

Für den Hofstaat scheint vor allem ihr technisches Know-how attraktiv gewesen zu sein. Von den 16 Missionaren, die sich bis 1880 in Buganda niederließen, waren nämlich nur zwei studierte Kleriker, der Rest waren ausgebildete Ärzte, Ingenieure und Handwerker, die nur eine kurze religiöse Schulung durchlaufen hatten (Brierley und Spear 1988: 604). Insofern kann man vermuten, dass die Faszination der Baganda gegenüber den Missionaren weniger ihrer Religion als vielmehr ihren beruflichen Fähigkeiten geschuldet war.

Auf anglikanischer wie katholischer Seite kamen immer mehr Missionare nach Buganda. Füsser führt an, dass Mutesa zeitweise sogar „voller Enthusiasmus für die neue Religion“ gewesen sei (Füsser 1989: 102). Die Missionare lebten in palastgleichen Missionsstationen und waren von ihrem Status den lokalen Würdenträgern gleichgestellt. Gleichzeitig versuchte er ihren politischen Einfluss aber niedrig zu halten, insbesondere da ihm die Verbundenheit der CMS mit General Gordon und damit mit dem Erzfeind offensichtlich war und die White

Fathers seine Hoffnungen auf eine militärische Allianz mit Frankreich nicht erfüllten (Kiwanuka 1971: 176).

Mutesas Lavieren in religiösen Fragen, sein Sympathisieren mit dem Islam und gleichzeitig mit den katholischen und protestantischen Gemeinschaften verwirrte alle Lager und führte zu steigenden Spannungen zwischen den Konfessionen. Der britische Missionar Litchfield beschrieb das unklare Verhältnis des Hofes zu den Europäern im Jahre 1880 so:

„One month sees the work prosperous, another sees all work stopped. One day sees the king and the court favourable, another day sees us as enemies by all parties.“ (Low 2009: 62)

Mutesas anfängliche Begeisterung für das Christentum hatte sich um 1880 bereits merklich abgekühlt. Er fing an, wieder den Koran zu lesen, praktizierte aber auch die Ganda-Religion und betonte, dass er die ständigen Missionsbestrebungen ablehne. In einem königlichen Dekret ordnete er am 23. Dezember 1979 an:

„’The Arabs can keep their religion’, Mutesa told his audience, ‘and you the Christians can keep yours. We ourselves shall keep the religion of our forefathers.’” (Kiwanuka 1971: 177)

Mutesas Stimmungsschwankungen und wechselnde Sympathiebezeugungen dürften verschiedene Ursachen gehabt haben. Zum einen mag man ihm zugutehalten, dass das plötzliche Hereinbrechen dreier Religionen bzw. Denominationen mit Allgemeingültigkeitsanspruch innerhalb weniger Jahre und die damit einhergehende gesellschaftliche und wirtschaftliche Transformation auf die gesamte Bevölkerung hochgradig verwirrend gewirkt haben muss (Taylor 1958: 39). Insbesondere die Rivalität zwischen katholischen und protestantischen Missionaren, die zwar augenscheinlich die gleiche Religion vertraten, sich aber selbst am Hofe aufgeheizte und meist abstrakte theologische Diskussionen lieferten (Low 1971: 23; Brierley und Spear 1988: 606), kam Mutesa bizarr vor.

Mutesas wechselnde Loyalität scheint aber auch strategischen Erwägungen geschuldet zu sein. Die langjährigen Handelsbeziehungen mit den Arabern, ihre Integration in verschiedene Funktionen und Posten der Verwaltung und ihre Dienste für den Kabaka muss für ihn ebenso wichtig gewesen sein wie das militärische Protektionsverhältnis mit der Swahili-Küste. Durch den Überfall ägyptischer Truppen auf Bunyoro und ihre Besitzansprüche auf das gesamte Land bis zum Viktoriasee – und damit auch auf Buganda – sah sich der Kabaka einer modern

ausgerüsteten Armee gegenüber, der er trotz seines mit Feuerwaffen ausgerüsteten Heeres keine ernsthafte Gegenwehr hätte leisten können (Oded 1974: 170 ff.). Es war deshalb eine Kernfrage für die Erhaltung seiner Macht, wer ihm im Notfall ein verlässlicherer und vor allem mächtigerer Verbündeter wäre. Für die längerfristige Entwicklung scheint Mutesa die wirtschaftliche und technologische Dominanz der Europäer erkannt zu haben und wollte sich mit seinem Interesse am Christentum ihrer Loyalität sicher sein, was insbesondere an Mutesas berühmtem Zitat deutlich wird:

„A great many Arabs, some Turks, and four white men have visited me, and I have examined them all and, for wisdom and goodness, the white men excel all others. The Arabs bring clothes, beads and wine to buy ivory and slaves. They also bring powder and guns; but who made all these? I have seen nothing yet of all they have brought that the white men did not make. Therefore, I say give me the white men.” (Kasozi 1974: 46; Taylor 1958: 30)

Auch wenn die akute Bedrohung Bugandas durch die Ägypter infolge des Mahdi-Aufstandes von 1878 wegfiel, erkannte Mutesa die Notwendigkeit, Allianzen zu schließen, um mit der rasch voranschreitenden Modernisierung mithalten zu können.

Während der Kabaka in religiösen Fragen zwischen den einzelnen Glaubensrichtungen lavierte, breitete sich das christliche Gedankengut immer mehr unter den Palastangestellten aus. Ähnlich wie bei den ersten Islam-Konvertiten waren es auch hier meist junge Pagen aus unteren sozialen Schichten und ohne starken Rückhalt aus den Reihen der Clans oder Beamten (Low 1971: 23 ff.), die sich für die christliche Lehre zu interessieren begannen, wengleich dieses Interesse mehr auf das technologische und handwerkliche Wissen der Missionare ausgerichtet war. Insbesondere die Missionare mit medizinischem Wissen hatten großen Einfluss auf die Ausbreitung der Religion.³¹ Seit Jahrzehnten bereits wurde Buganda in immer kürzeren Abständen von verheerenden Seuchen wie Pocken, Cholera und Gelbfieber heimgesucht (Brierley und Spear 1988: 608 ff.), was wohl durch die gestiegene Mobilität innerhalb der Bevölkerung und ein damit einhergehendes höheres Infektionsrisiko bedingt war. Verschiedene Autoren (Dilger etc.) haben bereits auf die Verbindung von medizinischem Wissen, der Aussicht auf Heilung und der Bereitschaft zur Konversion hingewiesen und auch in Bezug auf Buganda spielen diese Faktoren eine wichtige Rolle.

³¹ Wengleich Brierley und Spear auf die zweifelhaften Methoden hinweisen, die die Mediziner oft anwendeten (Brierley und Spear 1988: 614).

Wie wenige Jahre zuvor bei den ersten Islam-Konvertiten wurde der Anschluss an eine Missionsschule und die damit verbundene Konversion zum Christentum zu einem probaten Mittel, um das eigene soziale Prestige und damit auch die eigene Karriere voranzutreiben (Karugire 1980: 65). Die Konversion war demnach nicht nur eine zu einer Religion, sondern vor allem auch eine Hinwendung zu einer Gemeinschaft, die Modernität und Technologie, Karriere und Teilhabe versprach. Taylor macht dies deutlich, wenn er schreibt:

„To be a pupil at the Anglican mission was to be a member of an intellectual and courtly élite”. (Taylor 1958: 41)

Taylor beschreibt, wie einige Konvertiten in Buganda zur damaligen Zeit sogar versuchten, mit ihren eigenen Häusern das Erscheinungsbild der Häuser und Wohnungen der Missionare nachzustellen und sieht als Schlüsselfaktoren für den Erfolg der Missionare:

„...Congruence, Detachment, Demand and Crisis. (...) The second element was what we have called ‘detachment’, the loosening of the ties which bound men to the old way and the old pattern, gradually bringing them to an independence sufficient to set the free to make the choices the Gospel was demanding. This part of the process seemed to begin almost as soon as any real congruence had taken place. (...) We have already seen that there was a general air of disillusionment with the old customs and an expectation of something new.”.

(Taylor 1958: 44)

Die Taufe, die Mutesa beispielsweise verwehrt wurde, stellt zur damaligen Zeit den zentralen Aufnahmeritus der Kirche dar, vergleichbar der Beschneidung bei der muslimischen Gemeinschaft Bugandas. Nach der Taufe ging die Initiation und die mit ihr verbundene Segregation von den alten Praktiken und Vorstellungen weiter. Taylor zitiert hier (ohne nähere Literaturangabe) einen jungen Pagen am Hofe Mutesas, der den gleichen Namen, Mukasa, trägt wie einer der bedeutendsten *lubale*. Nach der Taufe nahm er den alttestamentarischen Namen Ham an, was aber den inneren Zwiespalt und die Zerrissenheit zwischen dem alten und vermeintlich neuen Leben nicht beendete:

„This war I have in my heart’, he says, ‘is a fight between Mukasa, the name I had before I was baptized, and Ham, the new name I took on being baptized. So I find that Mukasa is daily annoyed that I will not follow the natural inclinations of my body. But the new name, Ham,

whom God sent to drive out Mukasa, will not allow Mukasa to come back and reign in my body, for God wants Ham to be there by himself.” (Taylor 1958: 48)

Interessant ist hierbei, dass Ham hier von Mukasa spricht, der seinen Körper beherrscht habe. Mukasa ist ein mächtiger *lubale*, der Gott des Reichtums und der Fruchtbarkeit (Roscoe 1965: 290; Rusch 1975: 348), und steht in der Religion der Baganda analog zu den *emandwa* in der Religion der Banyankole, auf die später noch eingegangen wird. Aber an dieser Stelle sei vorab schon einmal darauf hingewiesen, dass eine Besessenheit durch *emandwa* eine der zentralen Triebfedern für die Konversion zu der in dieser Arbeit untersuchten Pfingstkirche darstellt. Offenbar waren Besessenheitsphänomene und das Gefühl, die Kontrolle über sich und seinen Körper durch sie zu verlieren, bereits bei den frühen Konversionen zu den christlichen Gemeinschaften von großer Bedeutung.

Interessant auch die deutliche Distanzierung vom und – im wörtlichen Sinne – Dämonisierung des bisherigen Lebensstils, die dabei dem typischen Muster einer Konversion hin zur Moderne folgen. Bei dieser Segregation spielen Einflüsse von außen eine große Rolle, insbesondere die Einbettung des Konvertiten in eine Gruppe von Gleichgesinnten. Ein Aspekt, der sich weitgehend mit den später darzustellenden Forschungsergebnissen deckt und deutlich die Bedeutung der Community, in die man hineinkonvertiert, widerspiegelt:

„In the experience of the Baganda converts their contact with the missionaries counted far less than the missionaries supposed; their contact with other African ‘readers’, and their attachment to the Christian community-groups that were beginning to appear, had a more decisive influence”. (Taylor 1958: 45)

Es ist durchaus möglich, dass die neue Gemeinschaft hierbei nicht nur der Selbstvergewisserung, sich unter „Gleichen“ zu befinden, dient, sondern auch der gegenseitigen sozialen Kontrolle und als Gradmesser für den erreichten Fortschritt der Initiation, die vermutlich wiederum zu einem Anstieg des sozialen Prestiges führte.

3.1.7. Die religiösen Auseinandersetzungen 1888–1892

Eine dramatische Zuspitzung der religiösen Spannungen erfuhr Buganda infolge des Todes Mutesas im Jahre 1884. Relativ rasch und ohne größere Auseinandersetzungen einigte sich

die Staatselite auf Mwanga als seinen Nachfolger. Mwangas Inthronisation erfolgte zu einer Zeit, in der die religiöse Polarisierung bereits einen kritischen Punkt erreicht hatte. Protestanten, Katholiken, Muslime und die alten, der Kiganda-Religion verpflichteten Eliten führten einen subtilen und von Intrigen durchzogenen Kampf um die Meinungsführerschaft und spirituelle Deutungshoheit in Buganda (Kiwauka 1971: 193; Kasozi 1974: 128). Gleichzeitig wurde der Einfluss der europäischen Mächte immer stärker sichtbar. Neben Briten und Franzosen erschienen auch die Deutschen, die ausgehend von der Küste in das Hinterland vordrangen.

Der stärker werdende europäische Einfluss beunruhigte nicht nur die Baganda, sondern auch die am Hofe lebenden Araber, die versuchten, den jungen Kabaka auf ihre Seite zu ziehen (Taylor 1958: 37). Bereits 1885 kam es zu den ersten Auseinandersetzungen mit den Protestanten, als Mwanga den anglikanischen Bischof für Ostafrika, Hannington, in Busogo ermorden und auch einen hohen katholischen Missionar, der gegen die Vorkommnisse bei Hofe protestierte, hinrichten ließ (Füsser 1989: 110). Mwanga verbot, wohl um weitere Proteste oder gar Revolten zu verhindern, den Besuch von Missionsstationen, was von Seiten der jungen Konvertiten aber nicht befolgt wurde, wenngleich sie gezwungen waren, ihre christlichen Lehrer im Geheimen und auch Nachts aufzusuchen (Taylor 1958: 57).

Im Mai 1886 eskalierte der Konflikt, der auch den Ausbruch der ersten größeren religiösen Auseinandersetzung markiert und bis heute von der Bevölkerung als Krieg der Religionen verstanden wird, jedoch genauer betrachtet vor allem ein Kampf um Macht und Meinungsführerschaft ebenso wie ein Generationenkonflikt zwischen den jungen Pagen am Hofe und den älteren Vertretern der Ganda-Religion war (Wrigley 1959: 43).

Am Beginn der Auseinandersetzung stand die angebliche Weigerung einiger Pagen, an homosexuellen Praktiken am Hofe teilzunehmen.³² Mwanga wertete dies als

³² Hierbei muss betont werden, dass sich der Vorwurf homosexueller Handlungen am Hofe unhinterfragt in der gesamten einschlägigen Literatur (u. a. Taylor 1958: 47) wiederfindet. Oft, insbesondere bei ugandischen Autoren, wird herausgestellt, dass es sich dabei auf keinen Fall um traditionelle Elemente Bugandas handeln würde, sondern sie von den Swahili-Händlern von der Küste mitgebracht wurden. Diese Behauptung lässt aber einige Zweifel zu. Bei meiner Recherche bin ich auf keinen einzigen Hinweis gestoßen, dass Homosexualität oder homosexuelle Praktiken zu irgendeiner Zeit ein immanenter Bestandteil der Swahili-Kultur, sei es am Hofe oder darüber hinaus, gewesen sind. Dies lässt drei Schlussfolgerungen zu: 1. Es handelt sich hierbei um eine absichtliche und falsche Denunziation von Seiten der christlichen Missionare. 2. Mwanga selbst hatte homosexuelle Neigungen und lebte diese auch mehr oder weniger offen am Hofe aus. Diese Vermutung äußert auch Kassimir (1991: 360), wenn er von Mwangas „sexual appetites“, spricht. 3. Es handelt sich doch um rituelle Handlungen. Einen Hinweis darauf liefert Doyle (2006: 37) in einem Nebensatz, in dem er über den Anstieg von Geschlechtskrankheiten am Hofe von Bunyoro berichtet und neben Prostitution und heterosexuellen Praktiken auch religiös motivierte homosexuelle Rituale dafür verantwortlich macht.

Gehorsamsverweigerung und ließ 32 von ihnen ermorden, viele weitere wurden verwundet und trugen zum Teil schwerste Verstümmelungen davon. Die Getöteten wurden als Märtyrer betrachtet und später von der katholischen Kirche heiliggesprochen; sie wurden damit zu einem Fundament, auf dem katholisches Bewusstsein in Uganda bis heute gründet (Kassimir 1991: 358 ff.).

Die tragischen Ereignisse bildeten den Auftakt eines vier Jahre andauernden Bürgerkriegs und des ersten blutigen religiösen Konflikts innerhalb der Bevölkerung überhaupt. Um die Wucht der Auseinandersetzung verstehen zu können, müssen die religiösen Entwicklungen zur Zeit von Mwangas Machtergreifung genauer untersucht werden. Innerhalb weniger Jahre hatten Katholiken und Protestanten es geschafft, eine große Zahl junger Männer, meist Pagen am Hofe, zum Christentum zu bekehren. Füsser (1989: 114) schreibt, dass im Jahre 1884 bereits mehrere hundert Baganda getauft waren³³ und so zu einem bedeutenden Machtfaktor am Hofe und zudem durch das Verbot des Besuchs von Missionsschulen zu einer gut vernetzten Untergrundbewegung wurden (Taylor 1958: 45). Ein zur gleichen Zeit gegründeter Native Church Council gab einen Großteil der Verantwortung an die Einheimischen ab, damit für den Fall der Ausweisung der europäischen Missionare der Fortbestand der Kirchengemeinden gesichert wäre.

Mwanga war offensichtlich unentschieden, wie er mit dieser stetig mächtiger werdenden Gemeinschaft umgehen soll, und verwirrte mit seinen wechselnden Sympathiebekundungen alle Beteiligten. Kiwanuka (1971: 194) führt die Unentschlossenheit vor allem auf seine Unerfahrenheit und seine leichte Beeinflussbarkeit zurück, die von den jeweiligen Vertretern der Religionsgemeinschaften zu ihrem Vorteil ausgenutzt wurde, was angesichts der herrschenden Situation aber zu kurz gegriffen scheint. Mwanga war in einem fast unlösbaren Dilemma gefangen. Er war auf der einen Seite nach wie vor an der europäischen Technologie interessiert, fürchtete aber den völligen Ausverkauf seiner Interessen und den Verlust der staatlichen Souveränität und damit einhergehend seiner eigenen Macht. Gleichzeitig merkte er, wie sehr ihm die Kontrolle über die Konvertiten und die verschiedenen Kirchenkreise, in denen sie sich engagierten, entglitt.

Auf der anderen Seite sympathisierte er mit den Konvertiten, die der gleichen Generation wie er selbst angehörten und mit ihm die Abneigung gegen die alten bisherigen Eliten teilten, die

³³ Zwei Jahre zuvor waren 150 Baganda von katholischen und 76 von anglikanischen Kirchenvertretern getauft worden (Brierley/Spear 1988: 612).

nach dem Tod seines Vaters die Chance sahen, wieder an Einfluss zu gewinnen (Low 1971: 27).

Letztendlich überwogen die Zweifel an ihrer Loyalität, so dass das Massaker von 1886 keinen religiösen Konflikt, sondern vielmehr einen Kampf um Macht und Autorität darstellte. Dieser hatte mit der Ermordung der 32 Konvertiten aber gerade erst begonnen. Denn mit der Vertreibung der jungen *reader* waren auch die gut ausgebildeten Eliten verschwunden, die durch ihre gute Ausbildung und ihre Sprachkenntnisse längst zu einer tragenden Säule des Königreichs herangewachsen waren und aufgrund ihrer fehlenden Clanloyalität eigentlich auch ein wichtiger strategischer Partner für den Kabaka darstellten. Wollte Mwanga also keinen Einfluss an die alten Eliten abgeben, musste er versuchen, die *reader* wieder in den Staatsapparat und den Kampf gegen seine Feinde mit einzubinden, was ihm durch die Schaffung von vier, fast 100.000 Mann starken Regimentern (*bitongole*) gelang: zwei mit muslimischen Anführern, eines, das von einem Katholiken, und eines, das von einem Protestanten kommandiert wurde. Mit ihrer Hilfe führte er mehrere Feldzüge gegen den *Gentiladel* ebenso wie gegen die *Bakungu* und *Batongole* und sogar gegen Vertreter der Königsfamilie. Was dazu gedacht war, seine Position zu stärken, machte ihn aber letztendlich nur noch verhasster und ließ die geschaffenen Regimentern an zusätzlicher Macht gewinnen (Kiwanka 1971: 198 ff.). Sein ursprüngliches Ziel, sich endgültig von jeglicher Opposition zu befreien, kreierte eine völlig neue und ungleich breitere Machtbasis, als sie der Adel jemals besessen hatte. Als er sich dieses Umstands bewusst geworden war, versuchte Mwanga sich ihrer wieder zu entledigen, indem er die jungen Soldaten auf den Viktoriasee lockte mit der Absicht, sie auf einer unbewohnten Insel auszusetzen oder ihre Schiffe inmitten des Sees zum Kentern zu bringen.³⁴

Offenbar war dies eine Kehrtwendung zu viel und vereinte für kurze Zeit alle *reader*, die sich nun gemeinschaftlich gegen ihn erhoben und ihn im September 1888 ans Süden des Viktoriasees vertrieben und Mutesas ältesten Sohn Kiwewa auf den Thron hoben. Die Inthronisierung Kiwewas durch die *reader* war ein eklatanter Verstoß gegen die Nachfolgeregeln, denen zufolge der Erstgeborene von der Nachfolge ausgeschlossen ist, und unterstreicht die Macht, die die Konvertiten nun besaßen, ebenso wie ihren Willen, mit den alten Strukturen zu brechen (Kasozi 1974: 138).

³⁴ Twaddle (1972: 63) zweifelt an der Ernsthaftigkeit dieses Vorhabens und betont, dass wenn es solche Pläne tatsächlich gegeben hätte, sie äußerst dilettantisch ausgeführt worden seien.

Die Allianz von Protestanten, Katholiken und Muslimen hielt aber nur für kurze Zeit und nur unmittelbar, nachdem Kiwewa den Thron übernommen hatte, denn die „oligarchische Revolution“ (Low 1971: 33) hatte weder in der Palastverwaltung noch im Volk den nötigen Rückhalt. Gleichzeitig begannen bewaffnete Kämpfe zwischen Christen und Muslimen, die letztere für sich entschieden und mit der Vertreibung der Christen nach Ankole und ans andere Ende des Viktoriasees endeten. Die Muslime versuchten ihre Macht zu konsolidieren, indem sie alle weißen Missionare gefangen nahmen und nach kurzer Gefangenschaft des Landes verwiesen.

Das Verhältnis zwischen den Muslimen und dem Marionetten-Kabaka war dabei aber keineswegs harmonisch, und auch hier entzündeten sich Konflikte an der Frage der Beschneidung, die Kiwewa verweigerte. Als ihm Gerüchte über eine gewaltsame Zwangsbeschneidung zugetragen wurden, tötete er zwei der führenden muslimischen Vertreter mit einem Speer, woraufhin er selbst von den muslimischen de-facto-Machthabern mit Gewehren vertrieben und sein Bruder Kalema auf den Thron gehoben wurde, der sich der Beschneidung nicht widersetzte und eine gewaltsame Islamisierung des Reichs durchsetzen wollte (Füsser 1989: 116). Twaddle betont, dass erst ab diesem Zeitpunkt die religiösen Fronten wirklich so verhärtet waren, dass nun von einem offenen Konflikt zwischen den Religionsgemeinschaften gesprochen werden könne (Twaddle 1972: 68).

In der Zwischenzeit planten die vertriebenen Christen bereits die Rückeroberung Bugandas. Da sie dazu aber einen geeigneten Thronfolger aus der Königsfamilie aufweisen mussten, ließ Kalema kurzerhand alle möglichen Thronfolger ermorden, so dass für die Christen nur noch eine Allianz mit dem verhassten und ebenfalls im Exil lebenden Mwanga infrage kam, der auf den Plan der Christen bereitwillig einging. Nachdem eine erste Schlacht mit einer vernichtenden Niederlage für die Christen endete, wurden sie in der Folge durch den ehemaligen Missionar und zwischenzeitlich zum Waffenhändler gewordenen Briten Charles Stokes mit Feuerwaffen unterstützt, dem es auch gelang, einige arabische Schiffe mit Waffen zu versenken und dadurch den Nachschubweg der muslimischen Machthaber zu kappen. Längst war der Konflikt zu einem Kampf um Einfluss zwischen der arabischen Welt und Europa ausgeartet.

Nach einigen Schlachten, die einmal die Christen, dann wieder die Muslime für sich entscheiden konnten, wurde die finale Schlacht im Frühjahr 1890 zugunsten der Christen entschieden und Mwanga damit zum zweiten Mal auf den Thron gehoben. Doch seine Macht war nach wie vor gefährdet. Die Muslime waren in der Zwischenzeit nach Ankole und Bunyoro geflohen (Kasozi 1974: 164 ff.) und wurden durch die direkte Unterstützung durch

die arabischen Händler zu einer ständig größer werdenden Bedrohung. Mwanga wandte sich mit einem Hilfesuch zunächst an die Imperial British East African Company (I.B.E.A.Co), und als dieses wegen vermeintlicher Unrentabilität abgelehnt wurde, an die Deutsch-Afrikanische Gesellschaft unter Carl Peters, der das Angebot gerne annahm. Die französischen White Fathers empfahlen Mwanga die Allianz mit den Deutschen, weil sie glaubten, dadurch den Einfluss der Briten beschneiden zu können, was angesichts des 1890 unterschriebenen Helgoland-Sansibar-Vertrages aber genauso obsolet geworden war wie der Protektionsvertrag mit Buganda. In dem Vertrag wurden nämlich alle Gebiete der Zwischenseeregion, und damit auch Buganda, der britischen Interessensphäre zugesprochen. Die I.B.E.A.Co hatte nun auch ihre Meinung hinsichtlich der wirtschaftlichen Möglichkeiten mit Buganda geändert und wollte das Gebiet so schnell wie möglich erschließen, was in Buganda aber mit unterschiedlicher Resonanz aufgenommen wurde. Für Mwanga, der sich der Konsequenzen des Helgoland-Sansibar-Vertrags offenbar nicht bewusst war, schien der Protektionsvertrag mit den Briten die einzige Möglichkeit, seine Macht zu erhalten. Der Hofstaat hingegen war in seiner Meinung über die vermeintlichen Beschützer gespalten. In der Zwischenzeit nahm die religiöse Polarisierung des Reichs weiter zu. Katholiken und Protestanten teilten den gesamten Verwaltungsapparat untereinander auf, wobei die Katholiken ein leichtes Übergewicht hatten und fürchteten, unter den Briten an Einfluss zu verlieren. Denn neben den religiösen Unterschieden der beiden Konfessionen wurden beide auch als Agenten von Frankreich und Großbritannien betrachtet, was auch an den damals üblichen Bezeichnungen der Gemeinschaften deutlich machte: Die Protestanten wurden Ba-Ingleza, die Katholiken Ba-Faransa genannt (Jorgensen 1981: 47; Füsser 1989: 120; Gifford 1999: 58). Grund für die Rivalität waren hierbei aber kaum religiöse Differenzen, sondern ein Wettstreit um Macht und Einfluss in der neu hereinbrechenden Gesellschaftsordnung, in der mit den neu verteilten Posten auch eine nicht unerhebliche Kontrolle über Land und Leute eines Gebiets einherging. Um politisch auf der gerade opportunen Seite zu stehen, gab es eine Vielzahl von Konversionen zwischen den beiden Lagern, die, um weitere Verschiebungen im Besitzstand von Amtsträgern zu vermeiden, kurzerhand verboten wurden (Füsser 1989: 120).

Die Spannungen zwischen den beiden Lagern kulminierten schließlich in der Schlacht von Mengo 1892, die durch die militärische Unterstützung der Protestanten durch die I.B.E.A.Co zu deren Gunsten entschieden wurde.³⁵ Kabaka Mwanga, dem katholischen Lager zugehörig,

³⁵ Kiwanuka(1971: 233) betont, dass die Auseinandersetzung, die so oft als religiöser Konflikt dargestellt wird, in Wirklichkeit einen kolonialen Eroberungskrieg gewesen sei.

wurde an den Verhandlungstisch gezwungen, an dem schließlich eine völlig neue Aufteilung des Reichs beschlossen wurde. Statt der bisherigen Aufteilung aufgrund von Ämtern und Posten sollte nun eine geographische und territoriale Teilung in Kraft treten, die vor allem dem Amtsadel eine außerordentliche Machtfülle einräumte. Die neu geschaffenen Provinzen wurden unter Katholiken, Protestanten und den zwischenzeitlich wieder zurückgekehrten Muslimen aufgeteilt, wobei den Katholiken mit Buddu aber nur eine Provinz im Süden zugestanden wurde. Die Muslime bekamen als Puffer zwischen den Fraktionen drei kleine Provinzen dazwischen, während der Löwenanteil im Norden, Osten und Westen des Reichs an die Protestanten ging.

3.2. Die Kolonialzeit

3.2.1. Die Ausrufung des Protektorats

Aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten der I.B.E.A.Co übernahm die britische Regierung zunehmend mehr Kontrolle und rief am 18. Juni 1894 auch offiziell das britische Protektorat Uganda aus, das sich damals nur auf Buganda selbst bezog. Die umliegenden Reiche Ankole, Bunyoro, Toro und Busoga wurden mithilfe bugandischer Truppen bis 1896 dem Protektorat angegliedert, wodurch sich auch eine verstärkte Missionstätigkeit ergab, die der Rivalität zwischen Katholiken und Protestanten neue Nahrung gab. Mwangas, der sich mit dem Verlust der königlichen Zentralgewalt nicht abfinden konnte, versuchte in einem Verzweiflungsakt die Briten mithilfe der Katholiken zu vertreiben, scheiterte aber und wurde nach drei weiteren Jahren des Guerillakampfes zusammen mit dem König Kabarega von Bunyoro gefangen genommen und auf die Seychellen deportiert.

Kaum etwas manifestiert die neue Machtordnung so, wie die Wahl von Mwangas Nachfolger, die zugunsten von Mwangas erst zweijährigem Sohn Daudi Chwa ausfiel und somit sämtlichen Widerstand von Seiten des Kabakas auf absehbare Zeit verhinderte. An der Spitze des Staats standen als Katikiro (Premierminister) nun der Protestant Apollo Kagwa und der Katholik Stanislaus Mugwanya.

Profiteure des neuen Systems waren nicht nur die Briten, sondern vor allem auch die zum Christentum konvertierten Bakungu Bugandas, die im Protektorat nun die eigentlichen Machthaber darstellten und mit den Briten kollaborierten. Twaddle betont, dass ihre Macht

noch nie in der Geschichte größer gewesen sei als in den Anfangsjahren des britischen Protektorats, in denen sie es waren, die die eigentliche Kontrolle über die neu geschaffenen Distrikte innehatten und das britische Kolonialregime auf ihre Zusammenarbeit angewiesen war (Twaddle 1969: 313). Gleichzeitig bedeutete ihr Status das endgültige Aus jeglicher Mitbestimmung des alten Gentiladels der Bataka. Als Identitätsquelle für die Bevölkerung hatte dieser zu jener Zeit ohnehin bereits gegenüber neuen Religionsgemeinschaften an Bedeutung verloren (Kasozi 1981: 133).

Durch die Neuordnung der Machtverhältnisse etablierten sich auch die zwei Missionsgesellschaften, insbesondere die von den Briten unterstützte CMS, als maßgebliche Förderer der nun immer rapider verlaufenden gesellschaftlichen Transformation und wurden zu einer wichtigen Identitätsquelle für die Bevölkerung, insbesondere der Jugend. Der große Zulauf zu den beiden christlichen Gemeinschaften fußte dabei im Wesentlichen auf zwei Faktoren: der politischen Bedeutung der Bakungu und der aktiven Missionsarbeit von ausländischen wie auch einheimischen Missionaren.

3.2.2. Die Macht der Bakungu

Die Neuordnung der Verwaltung des Protektorats orientierte sich an der bereits in Indien erprobten Doktrin der indirekten Herrschaft (Pratt 1970: 176). Die Briten übten hierbei zwar die Oberherrschaft über das Protektorat aus, daneben setzte man aber auf die Kollaboration der lokalen Herrscher. In Buganda waren das neben dem Kabaka vor allem die Bakungu, die bereits in vorkolonialer Zeit für die Distriktverwaltung zuständig waren.

Auch außerhalb der Grenzen Bugandas sollte diese zentralistische Verwaltungsstruktur Einzug halten. In stratifizierten Gesellschaften wie Ankole oder Bunyoro fügte sich dieses System noch einigermaßen in den lokalen Kontext, in segmentären und akephalen Gesellschaften dagegen, wie sie im Norden und Osten Ugandas vorherrschend waren, führte die „Bagandisierung“ des Protektorats zu großen sozialen Konflikten (Tosh 1973: 478ff; Vincent 1977: 140 ff.). Verschärfend kam hinzu, dass infolge der territorialen Neuaufteilung des Landes in einigen Regionen unterschiedliche, bisweilen sogar miteinander verfeindete Gemeinschaften in einem Distrikt vereint wurden, was zu Spannungen und Konflikten führte, die dadurch verstärkt wurden, dass sich nach Meinung der Briten gerade in diesen Gemeinschaften oft kein Chief befand, der die für die Verwaltung eines Distrikts notwendigen

Fähigkeiten besaß, so dass Bakungu Bugandas in diese Regionen entsandt wurden und dort – obwohl sie manchmal nicht einmal die dortige Sprache sprachen – als lokale Chiefs fungierten (u. a. Jorgensen 1981: 82 ff.). Auch sonst gingen die insgesamt fast 1000 Bakungu und ihnen gleichgesetzte Chiefs aus den Verhandlungen um die verschiedenen Protektionsverträge wie dem Uganda Agreement im Jahre 1900³⁶ als klare Gewinner hervor, nicht nur weil sich das Gebiet Bugandas nach der willkürlichen Angliederung großer Teile Bunyoros³⁷, darunter dem Bestattungsplatz der Könige Bunyoros (Dinwiddy 1981: 504), nun fast verdoppelt hatte. Holger Bernt Hansen führt ihre Macht hauptsächlich auf zwei Faktoren zurück. Zum einen verfügten sie infolge der Neuaufteilung des Protektorats über große Mengen Land (mailo), das entgegen der Tradition Bugandas nun vererbbar war und das sie wiederum gegen Pachtzahlungen oder Tributeleistungen an ihre Untergebenen abgeben konnten, zum anderen waren sie als Chiefs der neu geschaffenen Countys (ssaza) innerhalb der kolonialen Administration für den Einzug der regionalen Steuern an die Krone zuständig und hatten so die Kontrolle über den wirtschaftlichen Ertrag ihrer Ländereien (Hansen 1984: 107,108; Pratt 1970: 197; Twaddle 1969: 310,311).³⁸

Die größte Unterstützung von Seiten der Kolonialmacht wurde den zum Protestantismus konvertierten Chiefs zuteil. Schon früh warben sie für ein britisches Engagement in Buganda und fanden im anglikanischen Bischof Tucker dabei einen wichtigen Fürsprecher (Griffiths 2001: 98 ff.), wenngleich ihre Motive hauptsächlich politischer und ökonomischer Natur waren. Während der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten konnten sie sich mit britischer Unterstützung durchsetzen und wurden fortan die wichtigste Säule, auf die sich die koloniale Administration stützte. Um eine weitere Polarisierung zwischen den Konfessionen zu vermeiden, versuchten die Briten aber auch die Katholiken einzubinden, nicht zuletzt auch um sich ihrer Unterstützung sicher sein zu können (Pratt 1970: 182). Die Unterstützung der christlichen Bakungu korrespondierte nicht zwangsläufig mit der Institutionalisierung der anglikanischen und katholischen Kirche. Obwohl der anglikanische Bischof in der Herrschaftsrangfolge – nach dem Gouverneur und

³⁶ Es wichtig, hier anzumerken, dass sich das Uganda-Agreement trotz seines Namens ausschließlich auf Buganda bezog. Low (1970: 11) betont, dass die Briten das „B“ aus kaum nachvollziehbaren Gründen fallen ließen und den Namen – auch dies entgegen jeder Logik und trotz der ethnischen Heterogenität und den daraus resultierenden Spannungen – auch auf die nach 1894 hinzugekommenen Gebiete ausweiteten. Zusätzlich sei hier angemerkt, dass auch diese Arbeit, wenn sie denn von „Uganda“ spricht, sich gerade in den Anfangsjahren des Protektorats hauptsächlich auf Buganda bezieht. Dort sind die Weichen für die späteren Entwicklungen gestellt worden, dort ist das Zentrum der kolonialen wie auch der einheimischen Administration.

³⁷ Woran man den wahren Charakter der britischen Expansionspolitik erkennen kann. Im Gegensatz zu Buganda war Bunyoro den Briten gegenüber von Anfang an feindlich eingestellt und musste deshalb mit Waffengewalt eingenommen werden (Bass 1975: 45 ff.).

³⁸ Dinwiddy (1981: 505) schildert eindrücklich, auf welch brutale Weise die Steuern oft eingezogen wurden.

dem Kabaka Bugandas – an dritter Stelle stand (Ward 1998: 415), versuchte die britische Administration, die Verbindung von Kirche und Chiefs gering zu halten. So wurde festgelegt, dass ein Kleriker nicht gleichzeitig auch einen Posten als Chief in der Verwaltung haben durfte (Hansen 1986: 58).³⁹

Dennoch existierte eine deutliche Verbindung zwischen den Bakungu und den Kirchen, die sich vor allem in Landgeschenken an die Kirchen manifestierte, die damit zu bedeutenden Landbesitzern wurden. Das Buganda-Agreement versuchte diese Entwicklungen und einen weiteren Anstieg ihrer ökonomischen Macht zu beschränken, indem sie Katholiken wie Protestanten zunächst nur den Besitz von maximal 52 Quadratmeilen erlaubte, ihnen gleichzeitig aber verbot, das Land für kommerzielle Zwecke (Landwirtschaft, Handel) zu nutzen (Hansen 1986: 61).

Die Bedeutung der beiden Kirchen konnte dies aber kaum schmälern. Innerhalb weniger Jahre waren sie neben der Kolonialmacht und den Chiefs zu einem weiteren bedeutenden Machtfaktor im Protektorat geworden.

Für die hauptsächlich von der Landwirtschaft lebende Bevölkerung (bakopi) ging mit der politischen Transformation auch eine Neuordnung der Loyalitäts- und Abhängigkeitsverhältnisse einher. Die neue territoriale und administrative Gliederung Ugandas brachte bis dahin unbekannte hierarchische Strukturen und Ebenen hervor. Wo man früher hauptsächlich dem König, dem Clanvorsteher oder dem Amtadel unterstand, musste man sich nun mit einem komplexen Verwaltungssystem auseinandersetzen, in dem verschiedene Ebenen miteinander agierten, die jede für sich Macht und Kontrolle auf die Bürger ausübten. Der *ssaza*-Vorsteher war zwar die mächtigste Person in den neu geschaffenen Distrikten, eine entscheidende Bedeutung kam aber auch den unteren Ebenen, also den *subcountys* und *parishes* zu, die durch die Nähe zur Bevölkerung als wichtige Schnittstelle fungierten. Bei allen Angelegenheiten oder Streitigkeiten, bei denen man auf das Wohlwollen der staatlichen oder regionalen Verwaltung angewiesen war, musste man sich mit ihnen arrangieren. Eine gute Beziehung zur Verwaltung konnte dabei auf verschiedene Weise hergestellt werden und auch die religiösen Entwicklungen der damaligen Zeit müssen unter diesem Gesichtspunkt des Klientelverhältnisses betrachtet werden. Auch wenn im britischen Kolonialvertrag festgelegt wurde, dass niemand gegen seinen Willen zu einer Religion gezwungen werden könne, war innerhalb der Bevölkerung de facto die

³⁹ Taylor (1958: 72) betont aber, dass diese Trennung für die Bugander äußerst ungewöhnlich war und nur sehr zögerlich aufgenommen wurde. Tatsächlich habe es nämlich durchaus Überschneidungen zwischen kirchlichen und politischen Funktionsträgern gegeben.

Entscheidung, sich einer Religion anzuschließen, vor allem ein Zeichen der Ergebenheit dem lokalen Machthaber gegenüber – *cuius regio eius religio* (Hansen 1984: 69). Die Bürger schlossen sich meist dem *village-Chief* an, der sich am *parish-Chief* orientierte, der *parish-Chief* am *subcounty (gombolola)-Chief* und der wiederum am *ssaza-Chief*. Viele Gläubige, die davor bereits konvertiert waren und nun unter Verwaltung des anderen Lagers zu leben hatten, zogen in einen der Distrikte, die unter Kontrolle der eigenen Gemeinschaft standen, so dass große Bewegungen ganzer Familien in die Nachbardistrikte entstanden. Die Briten versuchten dieser Politik der zunehmenden Isolation der Konfessionen entgegenzuwirken, konnten gegen ihre Rivalität aber kaum etwas ausrichten (Hansen 1984: 70).

Berufe und Posten innerhalb der Verwaltung der Distrikte wurden in diesen Anfangsjahren ausschließlich an Angehörige des jeweiligen vorherrschenden religiösen Lagers vergeben. Gleichzeitig wurden die Kirchen selbst zu bedeutenden Arbeitgebern,⁴⁰ so dass auch hier wieder, ähnlich wie bei den Pagen unter Kabaka Mutesa, mit der Konversion handfeste wirtschaftliche Interessen verbunden waren.

Als der Einfluss der bugandischen Bakungu im Zuge einer Neuorientierung der britischen Politik zur Mitte der 1920er Jahre schrumpfte und sich neue Loyalitätsverhältnisse bildeten, hatte sich die christliche Infrastruktur bereits zum großen Teil herausgebildet. Institutionen hatten sich ebenso wie Hierarchien ausgeprägt und erfolgreich etabliert. Die christliche Religion war durch die Arbeit von Missionaren mittlerweile in das gesamte Land vorgedrungen und hatte sich auch in den entlegeneren Dörfern etabliert (Low 1971: 87 ff; Pratt 1970: 201 ff; Twaddle 1969: 313 ff.; Mamdani 1976: 123 ff.).

3.2.3. Die Rolle der Missionen

Den christlichen Chiefs kam in diesen Anfangsjahren der christlichen Ausbreitung eine Schlüsselrolle zu. Durch ihre Entsendung in alle Teile Ugandas wurden weite Teile der Bevölkerung bereits vor der Jahrhundertwende mit christlichen Vorstellungen vertraut und viele konvertierten aus Loyalität gegenüber ihren Anführern.

Eine wirkliche Breitenwirkung wurde aber erst durch die Arbeit der einheimischen und ausländischen Missionare erzielt. Das Verhältnis der drei im Land ansässigen Missionsgesellschaften, der CMS, den White Fathers und den britischen Mill-Hill-Fathers,

⁴⁰ Hansen (1986: 63) gibt die Zahl allein der anglikanischen Gemeinden um 1910 mit bereits 1200 an. In allen diesen Gemeinden war man auf die Hilfe der einheimischen Bevölkerung angewiesen, etwa bei Hausmeister- und Reinigungstätigkeiten, im Garten und landwirtschaftlichen Bereich oder der Verwaltung.

zum Kolonialregime war lange Zeit unklar. Captain Lugard war sich der Gefahren bewusst, die im Falle einer Ausweitung der religiösen Polarisierung auf weitere Teile des Protektorats auftreten würden, war aber gleichzeitig an die Beschlüsse der Berliner Konferenz gebunden, die explizit von missionarischer Freiheit sprachen und jegliche staatliche Beschneidung missionarischer Tätigkeiten ausschloss (Hansen 2002: 159–161), wengleich sich das nur auf christliche Missionare bezog und gleichzeitig versucht wurde, muslimische Missionsbemühungen zu unterbinden (Hansen 2002: 164).

Während die Zahl der europäischen Kirchenvertreter und der Angehörigen der Missionsstationen noch bis zur Jahrhundertwende eher gering war,⁴¹ stieg die Zahl der Ugander, die sich zu Laienpredigern (evangelists) ausbilden ließen, seit 1890 stetig an (Pirouet 1978: 12 ff.; Hansen 1986: 58). Im Gegensatz zu den Europäern waren sie auch bereit, für die Missionsarbeit in die entlegeneren Regionen vorzustoßen, meistens auf Einladung christlicher Chiefs. Taylor berichtet, dass bereits um 1893 260 neu ausgebildete anglikanische Laienprediger in insgesamt 85 Missionsstationen entsandt wurden, 20 davon lagen außerhalb Bugandas. Die Expansion über die Grenzen Bugandas hinaus setzte sich in den Folgejahren fort. 1894 erreichten die protestantischen Missionare Koki, im gleichen Jahr Busoga im Osten und Toro im Westen des Landes. Seit 1896 versuchte man auch in Ankole Fuß zu fassen, was aber erst 1899 gelang. Missionsarbeit wurde im gleichen Jahr im Norden und Osten, zwischen dem Nil und dem Mount Elgon begonnen (Taylor 1958: 64, 65).

Für die Briten im Land kam die Ausbreitung der christlichen Religion auch aus sozio-politischen Gründen gelegen, schufen die Missionare doch, trotz konfessioneller Spaltungen, auf der Graswurzelebene eine Verbindung und Gemeinsamkeit in einem Land, das ansonsten durch seine ethnische Heterogenität und die daraus resultierenden Konflikte geprägt war (Mujaju 1976: 68). Die Kirchen leisteten damit einen Beitrag zum Nation-Building, das die Krone durch ihre Top-Down-Herangehensweise nicht hätte leisten können.

Neben der Zahl einfacher Laienprediger stieg auch die Zahl der Ugander, die selbst einflussreiche Posten innerhalb der Kirchenhierarchie einnahmen. Bereits zur Zeit der ersten Christenverfolgungen unter Kabaka Mwanga war es ein Anliegen der Kirchen, Verantwortung in die Hände der Einheimischen abzugeben, um für den Fall der Ausweisung den Fortbestand der Gemeinden zu sichern. Ein von anglikanischer Seite gegründeter Native

⁴¹ Taylor (1958: 71) betont, dass von den beiden Konfessionen jeweils nur eine „Handvoll“ Missionare permanent vor Ort gewesen seien. Erst ein Jahrzehnt später sei ihre Zahl deutlich gestiegen. Im Jahre 1904 seien bereits 79 Missionare der CMS., 83 der White Fathers und 35 der britisch-katholischen Mill-Hill-Fathers im Land gewesen.

Church Council bildete dabei die Keimzelle des späteren Klerus, der sich oft aus früheren Ministranten rekrutierte (Taylor 1958: 74). Um die Jahrhundertwende war die Zahl einheimischer anglikanischer Kleriker auf 21 gestiegen (Hansen 1986: 58).

Um die Organisation der jungen anglikanischen Kirche besser zu gestalten, wurde das Land bereits 1894 in 13 Missionarisdistrikte aufgeteilt, jede mit einem eigenen Church Council. Jede Gemeinde innerhalb dieser lokalen Councils durfte für zehn getaufte Erwachsene einen Vertreter ernennen und jeder District Council durfte pro hundert getaufte Erwachsene einen Vertreter in den zentralen Council in die Hauptstadt entsenden, ein Posten, der vor allem mit hohem persönlichen Prestige verbunden war.

Auch innerhalb der Kirchengemeinden wurden die Mitglieder in ihre Organisation eingebunden. Jede Gemeinde mit mehr als zehn getauften Mitgliedern musste sechs sogenannte Church Wardens wählen, deren Aufgabe es war, die Kirche zu säubern, Reparationsmaßnahmen am Gebäude durchzuführen, die Kollekte einzusammeln und zu verwalten, die Lehre zu verbreiten und Taufkandidaten auszuwählen. Die Möglichkeit, innerhalb der kirchlichen Institution aufzusteigen bzw. sich in den verschiedenen Gremien zu engagieren und zu etablieren, korrespondierte demnach bereits damals mit dem Erscheinungsbild und dem Erfolg der Pfingstkirchen, auf die in einem späteren Kapitel eingegangen wird. Der Aufstieg innerhalb der Kirchenhierarchie war dabei innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft für die Ugander einfacher als eine Karriere in der katholischen Kirche, wo die Partizipationsmöglichkeiten für die einheimische Bevölkerung innerhalb des Klerus lange Zeit deutlich eingeschränkt waren. Während die Anglikaner früh begannen, eigene Priester auszubilden, auch wenn diese nicht über das in Europa vorgeschriebene Wissen verfügten, vertraten katholische Vertreter lange Zeit die Ansicht, dass die erste Generation von Katholiken unmöglich die Anforderungen an einen katholischen Priester erfüllen könne, was sich vor allem auf den Zölibat bezog. Hinzu kam, dass bei einem Engagement in der katholischen Kirche in vielen Fällen auch politische Motive vorherrschend waren. Da die Anglikaner als spirituelle Vertreter des Kolonialregimes wahrgenommen wurden, entwickelte sich die katholische Kirche auch zu einem Sammelbecken für diejenigen, die den Verträgen mit der britischen Krone kritisch gegenüberstanden (Pirouet 1978: 16).

Von ebensolcher, womöglich noch weiter reichender Bedeutung für die Ausbreitung der christlichen Gemeinschaften im Land war das Entstehen eines landesweiten Schulsystems, das fortan mehr als ein halbes Jahrhundert in der Verantwortung der Kirchen lag. Der Zusammenhang zwischen Bildung und Konversion wurde oben bereits beschrieben und setzt sich an diesen Entwicklungen fort, wenngleich Bildung nun einen ungleich größeren Teil der

Bevölkerung betraf. Ein „reader“ zu werden sollte kein Privileg der Palastpagen mehr sein, sondern durch die Ausweitung des neuen Verwaltungsapparats schrittweise ein flächendeckendes modernes Bildungssystem aufgebaut werden. Um die Kosten für die Krone gering zu halten, übertrug die Kolonialmacht diese Aufgabe an die CMS und die katholischen Missionen. Dieses Bildungsmonopol hatte dabei auch Vorteile für das Protektorat, das auf diese Weise zu an das System angepassten und gut ausgebildeten Arbeitskräften kam (Mudoola 1978: 23). Die Kirchen setzten alles daran, das Bildungsmonopol für sich zu sichern und den Aufbau eines staatlichen, säkularen Bildungssystems zu verhindern, schließlich entwickelten sich die Missionsschulen bereits nach kurzer Zeit zum effektivsten Werkzeug für eine flächendeckende Christianisierung des Landes (Hansen 1986: 70 ff.; Dinwiddy 1981: 506). Hier konnten die Kirchen direkten Einfluss auf den Nachwuchs des Landes nehmen und gleichzeitig sicherstellen, dass die künftigen Eliten eine christliche Prägung hatten. Taylor beschreibt die Verwobenheit der Kirchengemeinden mit den Schulen deutlich:

„...the village schools (...) were completely integrated with the life of the Christian community (...). They were the extension of the local congregation with regard to its children. (...) It was, in fact, the school of initiation into the local Christian community.” (Taylor 1958: 94)

Auch Pirouet betont die Verbindung aus Schulbildung und christlicher Lehre, verweist aber gleichzeitig auf den Prestigegewinn, der damit einherging:

„To be able to read and write quickly became a necessity for anyone aspiring to become other than the most junior chiefs, and to possess a book and a Christian name was to show oneself a progressive.“ (Pirouet 1978: 29)

In welchem Umfang die christlichen Gemeinschaften in den Anfangsjahren des Protektorats gewachsen waren, wird an den offiziellen Zahlen deutlich. Der koloniale Jahresbericht gibt für die Jahre 1911 und 1912 an, dass 56.482 Schüler in Schulen der CMS eingeschrieben waren, 19.157 in Schulen der White Fathers und 4843 in denen der Mill Hill Mission (Tiberondwa 1998: 47).

Der Bericht der Phelps-Stokes Commission, die 1924 das Bildungssystem in Uganda untersuchte, unterstrich die Bedeutung der Missionen:

„An educational system which branches out in the whole of the Protectorate has been brought into being (...) but without any supervision from the Colonial Government, and, until recently, without any financial support. It is an educational achievement of which the missions can legitimately be proud.” (Dinwiddy 1981: 507, 508)

Schon nach wenigen Jahren war das Erziehungssystem der Missionsschulen so verbreitet (Walker 1917: 285), dass eine staatliche Kontrolle oder Supervision aus logistischen wie finanziellen Gründen nicht möglich gewesen wäre. Die britische Administration versuchte dem zumindest etwas entgegenzuwirken, indem sie zumindest die höhere Ausbildung in die eigenen Hände nahm und in den 1920er Jahren das Makerere College als erste höhere Bildungseinrichtung des Landes eröffnete (Pratt 1965: 523; Dinwiddy 1981: 506), wobei auch hier Vertreter der drei großen Missionsorganisationen im Vorstand vertreten waren (Motani 1979: 359).

Die Verbindung zwischen dem Kolonialregime und den Missionsschulen wird auch an deren Finanzierung deutlich. Obwohl der Kostenfaktor einer der Gründe für eine Übertragung des Erziehungswesens auf die Missionsgesellschaften gewesen ist, wurden deren Schulen ab den 1920er Jahren über einen speziellen Fonds zu einem großen Teil von den Briten finanziert (Mujaju 1976: 68). Allein in den Jahren 1920 bis 1924 vervierfachten sich laut kolonialem Jahresbericht die Zuschüsse an die Missionsgesellschaften, wobei die CMS in etwa gleich viel bekam wie die drei katholischen Gesellschaften (White Fathers, Mill-Hill-Fathers und die neu hinzugekommenen Verona Fathers) zusammengenommen (Tiberondwa: 1998: 43). Erst in der Endphase der britischen Kolonialzeit, in den 1950er Jahren, wurde das kirchliche Bildungsmonopol durchbrochen und staatliche Primary- und Secondaryschools zugelassen.

Es sei abschließend noch erwähnt, dass die Missionsschulen sich nicht nur stark auf die christliche Bevölkerung konzentrierten, sondern neben dieser religiösen Konstante auch der ethnische Faktor von Bedeutung war. Analog der Bevorzugung der Baganda durch die Briten auf der politischen Ebene wurden sie auch in der Erziehung sehr stark bevorteilt. Die führenden Schulen lagen alle auf dem Territorium Bugandas, von wo sie auch den Großteil ihrer Schüler rekrutierten (Dinwiddy 1981: 507). Andere Regionen Ugandas, insbesondere der Norden, wurden hingegen weit mehr vernachlässigt und oft vornehmlich als Rekrutierungsgebiet für die Akteure des Sicherheitsapparats und der Armee betrachtet (Behrend 1999: 19).

3.2.4. Die Marginalisierung der Muslime

Während sich durch die oben genannten Entwicklungen eine gut ausgebildete christliche – meist bugandische – Elite in Verwaltung und Politik etablieren konnte, blieben die Muslime von politischer und administrativer Teilhabe weitgehend ausgeschlossen. Diese Politik der Diskriminierung und Marginalisierung, die von den Kirchen und dem Staat gleichermaßen aktiv vorangetrieben wurde und durch die ihnen jahrzehntelang Bildung und politische Einflussnahme verwehrt wurden, prägt die Identität vieler ugandischer Muslime bis in die Gegenwart und macht sie misstrauisch gegenüber den Intentionen der Regierung. Verstärkt wird dieses Gefühl durch die Annahme, dass die Ereignisse kurz vor Ausrufung des Protektorats keinesfalls von vorneherein zugunsten der Christen entschieden waren und der Islam sich mit etwas mehr Glück und größerer Unterstützung durch die arabischen Verbündeten als Mehrheitsreligion hätte durchsetzen können. Twaddle und Kasozi betonen, dass die heutzutage meist als „christliche Revolution“ bezeichneten Ereignisse der Jahre 1888 bis 1890 eigentlich treffender als muslimische Revolution deklariert werden müssten. Der Putsch gegen Mwanga von 1888 wurde von den muslimischen Führern Muguluma, Kapalaga und Bukulu maßgeblich initiiert und vorangetrieben, weshalb nach ihrem Erfolg die bedeutendsten Ämter auch von Muslimen besetzt wurden. Sie durften den Kabaka und verschiedene Minister stellen und bekamen zwei der vier größten Bakungu-Territorien (Twaddle 1972: 63; Kasozi 1974: 140). Ihre Macht vergrößerte sich zunächst aufgrund der nun folgenden Unruhen, in denen die Christen flohen und Kabaka Kiwewa, der sich kaum zum Islam bekannte und die Beschneidung verweigerte, durch den Islam-konformerer Kalema ersetzt wurde. Die muslimischen Führer riefen ein Sultanat aus, das sich durch eine aktivere Unterstützung durch die arabischen Verbündeten durchaus hätte etablieren können. Die christlichen Missionare waren im Vorfeld bereits deportiert worden und ein militärisches Eingreifen von Seiten Großbritanniens war damals noch kaum zu erwarten. Nur durch einen zahlenmäßig größeren Rückhalt innerhalb der Bevölkerung, der durch gezielte Gerüchte über geplante Zwangsbeschneidungen bei einem muslimischen Sieg gefestigt wurde, konnte der christliche Gegenputsch letztendlich knapp gelingen (Twaddle 1972: 67; Kasozi 1974: 132, 148). Oded betont, dass es vor allem die fehlende Geschlossenheit innerhalb der arabischen Gemeinschaft in Buganda, ihr Hauptinteresse am Handel statt an politischer und religiöser Einflussnahme gewesen sei, die sie gegenüber den straff organisierten anglikanischen und katholischen Missionaren ins Hintertreffen geraten ließ und sie so nicht mehr in der Lage

gewesen seien, die Muslime im Land militärisch und logistisch zu unterstützen (Oded 1974: 242, 243).

Für die nun ins Spiel gekommenen britischen Kolonialherren war es dennoch ein Anliegen, auch die Muslime in den Aufbau des Protektorats mit einzubeziehen. Es war Captain Lugard persönlich, der sich für eine Rückkehr der muslimischen Anführer einsetzte, auch um sie als Druckmittel gegenüber den Protestanten und Katholiken einsetzen zu können (Low 1970: 11; Oded 1974: 308; Kiwanuka 1971: 237). Gleichzeitig sollten die ihnen nun zugewiesenen kleinen *ssazas* Ggomba, Busujju und Butambala als Pufferzone zwischen den beiden christlichen Rivalen dienen. Nach neuen Kämpfen verloren sie aber bereits wenig später Ggomba an die Protestanten und Busujju an die Katholiken. Den kleinen County Butambala durften sie nur deshalb behalten, weil die dortigen muslimischen Anführer um Prinz Nuhu Mbogo, ein Bruder Mutesas, mit den neuen Machthabern kollaborierten (Kasozi 1996: 34 ff.). Letztendlich aber blieb den Muslimen nur ein *chieftainship* gegenüber elf protestantischen und acht katholischen.

Um ein Erstarken der muslimischen Gemeinschaft zu verhindern, setzten die Kolonialmacht und die Chiefs nun auf ihre gezielte Marginalisierung, die vor allem weitere Konversionen zum Islam unattraktiv machen sollte. Sir Harry Johnston, der als Special Commissioner maßgeblich an der Verabschiedung des Uganda-Agreements beteiligt war, schrieb im Dezember 1900 in einem Brief an die britischen Verwaltungsbeamten:

„It is not in the interest of the British government that Mohammedanism should receive any more adherents than we can help as Mohammedans are proverbially difficult to manage and are always opposed in their hearts to the administration of Christian power ...”.

Nur wenige Tage später erreichte ihn die Antwort des Collector Torrent:

„I advised one or two chiefs who had become Mohammedans that it was decidedly not in their interests to listen to the teaching of the Mohammedan faction. On the receipt of your despatch I again spoke to the chiefs to whom I had previously spoken with the result that they wish to become Christian because they had been led to understand that the government desires it.” (Mudoola 1978: 27)

Da die Muslime bei dem Wettlauf um Landbesitz, der in dieser Frühzeit des Protektorats das sichtbarste Zeichen von Macht darstellte, praktisch leer ausgegangen waren, war die

Gemeinschaft in ihrer politischen Bedeutung ohnehin kaum wahrnehmbar (Kiwanuka 1971: 238, 239). Ihre finanzielle Ausgangslage war äußerst schwach, insbesondere auch deshalb, weil sie im Gegensatz zu den Kirchen keine finanzielle Unterstützung durch das Kolonialregime bekamen. Eine Karriere in der öffentlichen Verwaltung war für Muslime aufgrund der oben beschriebenen ausschließlichen Loyalität der eigenen Religionsgemeinschaft gegenüber ebenfalls so gut wie ausgeschlossen, weshalb Kasozi nicht zu Unrecht bemerkt:

„... Muslims became second class Baganda for it was impossible to have any status without a Christian name in Kiganda society.” (Kasozi 1974: 153)

Eine Tatsache, die sich auch in der Schulbildung manifestierte. Durch das christliche Bildungsmonopol wurde den meisten muslimischen Kindern eine umfassende Schulbildung bis in die 1950er Jahre hinein verweigert (Hansen 1986: 71)⁴² und bis 1960 gab es nur einen einzigen muslimischen Universitätsabsolventen (Kasozi 1996: 100). Hierbei muss aber betont werden, dass auch die Muslime selbst, und hierbei besonders die an der Spitze der Gemeinschaft stehenden *waalim*, wie die *'ulamā* genannt wurden, selbst wenig bis gar nichts für den Ausbau des allgemeinen Bildungssektors taten und bis in die 1940er Jahre hinein nur eine einzige Grundschule bauen ließen. Die schulische Ausbildung wurde mit fremder, und damit dem Islam abträglicher, Indoktrination gleichgesetzt, die man um des Überlebens des Islam willens nicht unterstützen dürfe (Kasozi 1996: 100).

Carter zitiert einen Verwaltungsbeamten namens Ousley, der für Bildungsfragen verantwortlich war und sich über die muslimische Gemeinschaft echauffierte:

„This community is so apathetic regarding the educational needs of its children that its members consistently fail to demonstrate by even moderate self help that they have a obligation towards them.” (Carter 1965: 194)

Diese Betrachtung der muslimischen Gemeinschaft spiegelt natürlich nur die Sicht der Kolonialadministration wider. Allerdings sah diese ebenso wie die Missionsgesellschaften

⁴² Kasozi (1996: 53) betont – ohne nähere Quellenangaben –, dass 1922 für Prinz Badru Kakungulu eigens eine muslimische Schule in Kibuli errichtet worden sei, auf die auch andere muslimische Kinder gegangen seien. Ohne nähere Angaben ist dies aber schwer zu überprüfen, umso mehr, da es dem Bericht des britischen Gouverneurs Jarvis widersprechen würde, der über Kakungulu im Juni 1923 schreibt: „He appears to be a well-mannered intelligent youth, but up to the present has received no education beyond that obtainable locally from the Mohammedan Elders” (ebd.: 53,54).

auch keinen Grund, sich am Bau islamischer Schulen zu beteiligen, denn nach wie vor wurde der Islam in Ostafrika als bedeutender Machtfaktor gesehen und Uganda, das im Norden, Osten und Süden Nachbarländer mit großer muslimischer Bevölkerungszahl aufwies, sollte einen weiteren Vormarsch der Religion stoppen. Insgesamt flossen von den 134.000 Pfund, die im Jahr 1944 in den Bildungssektor investiert wurden, nur 213 Pfund an muslimische Bildungseinrichtungen (Carter 1965: 194). Ein Teufelskreis entstand, der die Muslime immer weiter an den gesellschaftlichen Rand drängte, wo sich ihr Selbstverständnis als Opfer einer christlichen Hegemonie nur weiter festigen konnte.

Trotz der ungünstigen Rahmenbedingungen vervielfachte sich bis in die 1950er Jahre die Zahl der Muslime. Carter zitiert den Bericht eines kolonialen Zensus von 1931, in dem die Zahl der Muslime in den Jahren 1911 bis 1931 von 58.000 auf 122.000 (gegenüber 800.000 Christen) gestiegen sei (Carter 1965: 193). Auch die Zahlen Kasozis scheinen in Anbetracht dieser Daten nachvollziehbar. Er spricht von einem weiteren Anstieg der muslimischen Bevölkerung auf 288.000 im Jahr 1954 (Kasozi 1974: 235, 236). Wenngleich diese Zahlen mit Vorsicht betrachtet werden sollten, besteht an einem rapiden Zuwachs der muslimischen Gemeinschaft Ugandas kein Zweifel. Als Gründe für diesen Anstieg gibt Kasozi unter anderem den Einfluss der ins Land gekommenen indischen Muslime an. Ein Aspekt, über den es bislang sehr wenig Forschungsmaterial gibt, der aber tatsächlich nähere Betrachtung verdient, denn bislang bleibt unklar, unter welchen Bedingungen die indischen Muslime ihre Religion leben konnten, welcher Ausrichtung des Islam sie jeweils angehörten, welche Schulen sie besuchten und wie groß ihr religiöser Einfluss tatsächlich war. Unbestreitbar groß war ihre wirtschaftliche Bedeutung. Während die arabischen Händler nach der Kolonialisierung kaum noch eine wirtschaftliche Rolle spielen, füllten die in der Literatur oft vereinfachend „Asians“ genannten Händler dieses Vakuum und wurden innerhalb weniger Jahrzehnte zu einem bedeutenden wirtschaftlichen Faktor im Land. Während sie ursprünglich für den Bau der ostafrikanischen Eisenbahn ins Land geholt wurden, ermutigten die Briten sie aber schon bald, sich verstärkt im Handel und der Wirtschaft der Kolonie zu engagieren. Auch im Legislative Council besaßen sie einen Platz – eine Ehre, die Afrikanern bis nach dem Zweiten Weltkrieg verwehrt wurde (Gifford 1999: 58). In den 1950er Jahren befanden sich bereits mehr als 70.000 Inder im Land (Jorgensen 1981: 188).⁴³

Wie groß ihre Bedeutung für die voranschreitende Islamisierung des Landes war, lässt sich aufgrund der fehlenden Forschungsdaten nur schwer mit Bestimmtheit definieren. Hansen

⁴³ 1962, im Jahr der Unabhängigkeit, soll ihre Zahl bei 76.200 gelegen haben (Carter 1962: 380).

berichtet, dass die indischen Muslime zunächst wenig Kontakt zu ugandischen Muslimen hatten und sich vielmehr auf ihre Glaubensbrüder aus ihrer indischen Heimat ausrichteten (Hansen 2002: 164).⁴⁴ Von dort luden sie muslimische Missionare und Lehrer ein, die sich mit ihrer Arbeit ebenfalls nur an die indischen Migranten wandten (Hansen 2002: 165).⁴⁵ Dass sie dennoch einen nennenswerten Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Uganda hatten, lässt sich durch die ökonomischen und sozialen Grundlagen heutiger Muslime zumindest annehmen. Analog den Arabern Jahrzehnte zuvor, waren auch die indischen Muslime vornehmlich am Handel und weniger an religiöser Bekehrung interessiert. Es ist aber anzunehmen, dass sie durch ihre wirtschaftlichen Netzwerke auch religiösen Einfluss auf diejenigen, die mit ihnen in Kontakt waren, ausübten. Betrachtet man nämlich die sozialen und wirtschaftlichen Hintergründe vieler muslimischer Haushalte bis in die Gegenwart, fällt eine Korrelation zwischen der Wirtschaftsweise der Inder und der heutigen Muslime auf. Viele, möglicherweise die Mehrheit der Muslime Ugandas, zumindest in den von mir untersuchten Regionen Buganda und Ankole, sind neben dem Fleischerhandwerk in den Bereichen Handel oder Transportwesen tätig (Welbourn 1965: 8).⁴⁶ Letzteres beinhaltet neben Fahrdienstleistungen im Schwer- und Überlandverkehr auch die Arbeit in KFZ-Werkstätten und allen Betrieben, die im weitesten Sinne mit der Automobil- und damit der Transportindustrie in Zusammenhang stehen. Viele Moscheen befinden sich deshalb entlang der Hauptstraßen und der Einfallstraßen kleiner Städte und Handelszentren. Dies wiederum korrespondiert mit den indischen Händlern, die seit der Ausrufung des Protektorats ins Land gekommen sind und nach nur wenigen Jahren praktisch den kompletten Fernhandel dominierten.⁴⁷ Bei ihren Handelsaktivitäten waren sie auf die Hilfe einheimischer Arbeiter angewiesen, die den Vertrieb der ins Land gebrachten Waren durchführten. Da eine Vielzahl der in Uganda tätigen Inder Muslime waren,⁴⁸ spricht viel für einen religiösen Einfluss auf ihre Untergebenen (Kayunga 1993: 16). Ob diese nun aus Loyalität und Opportunismus, ähnlich den oben beschriebenen Konversionen aufgrund der Religionszugehörigkeit der Chiefs, oder aus wirklicher Überzeugung zum Islam konvertierten, lässt sich mangels entsprechender Forschungsdaten nicht sagen. Es ist aber

⁴⁴ Auch die katholischen Inder, die meisten aus Goa, separierten sich von den ugandischen Katholiken und gründeten eigene Kirchen und Versammlungsräume (Kuper 1975: 53 ff.).

⁴⁵ Hansen (2002: 165) berichtet, dass aber auch einige „afrikanische“ Jungen in einer Koranschule um den indischen Missionar Maulvi Rahmat Ali Khan unterrichtet wurden.

⁴⁶ Jorgensen (1981: 120) sieht identische Muster bei den Nubiern Nordugandas.

⁴⁷ Was der britischen Krone gelegen kam, konnte man doch so den Einfluss der lokalen Bevölkerung auf die Wirtschaft gering halten und eine größere Vernetzung mit all ihrem revolutionären Potenzial deutlich reduzieren (Mamdani 1976: 71).

⁴⁸ Hansen (2002: 164) gibt an, dass um 1917 ungefähr die Hälfte der in Uganda ansässigen Inder Muslime waren.

anzunehmen, dass die große Zahl der Muslime im Transportsektor ihren Ursprung in der muslimischen Dominanz im Fernhandel hat.

3.2.5. Konfessionelle Parteigründungen und Unabhängigkeit

Spätestens in den 1920er Jahren und zeitgleich mit dem Entstehen einer intellektuellen Mittelschicht nahm die politische Organisation der ugandischen Bevölkerung zu. Viele der entstandenen Gruppierungen vertraten die Belange einzelner Berufsgruppen, wie etwa die 1922 gegründete Native Civil Servants Association, andere definierten sich hauptsächlich entlang ethnischer Grenzen (Young Busoga Association, Young Baganda Association, Young Acholi Association etc.) oder politisch durch ihre Opposition gegenüber dem Kolonialregime oder ihren Kampf gegen soziale Benachteiligung, wie das einflussreiche Bataka-Movement, das ab 1924 für die Belange der Clan-Aristokratie und gegen die Vorherrschaft der Bakungu eintrat.⁴⁹ Auch politische Parteien gewannen auf dem Weg zur Unabhängigkeit eine stetig wachsende Bedeutung.

Als am 9. Oktober 1962 die fast 70 Jahre währende britische Kolonialherrschaft zu Ende war, hatten sich drei Parteien herausgebildet, die breite Massen der Bevölkerung hinter sich vereinen konnten und von denen zumindest zwei, der Uganda People's Congress (UPC) und die Democratic Party (DP), eine konfessionelle Prägung aufwiesen.

Die DP wurde 1956 von Matayo Mugwanya in Buganda gegründet, hatte sich aber bis 1958 zu einer Bewegung mit landesweitem Rückhalt entwickelt, die gegen die Marginalisierung der katholischen Bevölkerung bei der Ämtervergabe ankämpfen wollte (Welbourn 1965: 18; Gifford 1999: 59). Obwohl die Katholiken zumindest in Buganda zu dieser Zeit mit gut 35 Prozent Bevölkerungsanteil gegenüber 28 Prozent protestantischer und 10 Prozent muslimischer Bevölkerung klar in der Mehrheit waren, dominierten bei der Postenverteilung in öffentlichen Ämtern nach wie vor die anglikanischen Vertreter. 50 Prozent der *ssaza-Chiefs* waren protestantisch, 40 Prozent katholisch und zehn Prozent muslimisch. Eine noch unverhältnismäßigere Verteilung gab es in den umliegenden Regionen, wie etwa Toro, wo 70 Prozent der Chiefs Protestanten waren (bei nur 21 Prozent Bevölkerungsanteil), oder Ankole, wo zwei Drittel der Chieftaincies in protestantischer Hand waren (bei 24 Prozent Bevölkerungsanteil) (Jorgensen 1981: 199). Mazrui spricht gar von einem protestantischen

⁴⁹ Siehe den ausführlichen Bericht von Twaddle (1969: 314 ff.).

Kolonialismus und verweist darauf, dass schon die Bezeichnung „Church of Uganda“ angesichts einer katholischen Mehrheit eine Anmaßung sei (Mazrui 1977: 26).

Die Führer der DP versuchten den Eindruck zu zerstreuen, die DP sei eine ausschließlich katholische Partei, und öffneten sich für alle Teile der Bevölkerung. In der öffentlichen Wahrnehmung blieb die DP dennoch eine Partei, die sich für die Belange der Katholiken einsetzte. Eine genauere Analyse der Geschichte der Partei ergibt aber, dass auch einige Protestanten die DP unterstützten, wenn es für sie politisch opportun erschien, ebenso wie Katholiken im UPC vertreten waren (Welbourn 1965: 21; Gifford 1999: 62), was auch daran liegen mag, dass trotz der öffentlichen Wahrnehmung konfessioneller Gebundenheit die DP ebenso wie der protestantisch dominierte UPC keineswegs religiösen Parteien waren. Ihre Zielsetzungen waren rein weltlich und der konfessionelle Hintergrund vielmehr sozio-politischer Natur, was einmal mehr die soziale Bedeutung der religiösen Bindung unterstreicht.

Die politischen Gräben zwischen Protestanten und Katholiken vertieften sich durch die Ereignisse der frühen 1960er Jahre, als Uganda nach jahrzehntelanger Fremdherrschaft unabhängig wurde und sich der Machtkampf zwischen UPC und DP weiter verschärfte. Als weiterer Konfliktherd kamen die Autonomie-Bestrebungen Bugandas hinzu, die die Gründung der pro-bugandischen und königstreuen Kabaka Yekka-Partei (Kabaka only-Partei) zur Folge hatten. Diese boykotierte die landesweiten Wahlen 1961 und ermöglichte damit der DP den Sieg. Bereits ein Jahr später koalierte Kabaka Yekka aber mit dem UPC von Milton Obote, der damit Uganda in die Unabhängigkeit führte und zunächst der erste Ministerpräsident, später, nach dem Sturz des Kabakas, erster Präsident des Landes wurde. Wenngleich die religiösen Gräben, besonders zwischen DP und UPC, deutlich zu Tage traten, war es in den ersten Jahren der Unabhängigkeit hauptsächlich die Buganda-Frage, die zu offenen Konflikten führte und so auch die religiöse Spaltung zugunsten ethnisch konnotierter Spannungen in den Hintergrund drängen konnte. Während der fast ein Jahrzehnt andauernden Herrschaft des UPC unter Milton Obote spielten religiöse Auseinandersetzungen auf jeden Fall nur noch eine untergeordnete Rolle, was neben den erwähnten politischen Faktoren auch an den Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils lag (Pirouet 1980: 13), das auch in Uganda auf großen Widerhall stieß und zumindest die Spannungen zwischen Christen und Muslimen bis in die heutige Zeit deutlich reduzieren konnte.

Erst nach dem Putsch gegen Obote durch seinen obersten Heerführer, General Idi Amin Dada, sollten religiöse Gräben wieder aufreißen und die lange unterdrückten Konflikte dafür mit umso stärkerer Intensität ausgefochten werden.

3.2.6. Renaissance des Islam – Uganda unter Idi Amin

Die Beziehungen zwischen Anglikanern und Katholiken verbesserten sich unter Obote nur insofern, als die Rivalitäten zwischen den beiden Denominationen abnahmen. Gleichzeitig verschärften sich aber die Spannungen innerhalb der Gemeinschaften, insbesondere bei Fragen der Machtverteilung. Sezessionsbestrebungen innerhalb der anglikanischen Kirche nahmen neue Fahrt auf, als Obotes früherer Armeechef, General Idi Amin Dada, in einem unblutigen Putsch die Macht an sich riss und sich nun einige der religiösen Anführer Unterstützung von Seiten des neuen Präsidenten erhofften. Die Machtübernahme wurde von Seiten der Kirchen begrüßt, da man hoffte, so angeblichen sozialistischen Tendenzen in Obotes Politik⁵⁰ begegnen zu können, und dabei spielte selbst die Tatsache, dass Amin bekennender Muslim war, eine untergeordnete Rolle. Doch die Hoffnungen der Sezessionisten wurden rasch enttäuscht, als der neue Präsident alle Anführer der anglikanischen Kirche ins International Conference Center in Kampala lud, sie dort kurzerhand einschließen ließ und verkündete, sie erst wieder frei zu lassen, wenn sie ihre Differenzen beigelegt hätten (Pirouet 1980: 18).

Auf die Ausweisung der asiatischen Bevölkerung reagierten die Kirchen relativ gleichgültig und auch der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Israel sorgte nur begrenzt für Proteste, dabei war Letzteres bereits ein eindeutiger Hinweis auf eine wachsende Bedeutung des Islam. Obwohl die Kakwa, zu denen Amin gehörte, multireligiös waren und so auch viele Christen in sich vereinten, war die besondere Betonung des Islam in der Regierungszeit Amins vor allem eine machtpolitische Entscheidung. Amin war auf die Unterstützung der Nubier angewiesen, und die waren nicht nur mehrheitlich Muslime, sondern sprachen teilweise auch einen arabischen Dialekt (Kokole 1995: 47).

Die Christen des Landes wurden zunächst nicht direkt unterdrückt, standen jedoch unter besonderer Beobachtung. Insbesondere die zahlreichen im Entstehen begriffenen

⁵⁰ Mazrui (1976: 30) spricht von einem ugandischen McCarthyismus, der zu dieser Zeit im Land geherrscht habe.

Pfingstkirchen bekamen dies zu spüren, als Amin 1973 nur noch die anglikanische, die katholische und die deutlich kleinere orthodoxe Kirche zuließ und alle anderen Gemeinschaften für illegal erklärte (Gifford 1999: 61). Doch auch für die zugelassenen Gemeinschaften waren die Jahre unter der Herrschaft Amins höchst problematisch, wie etwa an der Ermordung des anglikanischen Erzbischofs Luwum durch Amins Truppen deutlich wurde (Gifford 1999: 65).

Insgesamt war die Zeit unter Amin von einer weiteren Polarisierung der religiösen Identitäten geprägt. Muslime wurden gegen Christen ausgespielt und durch die Annäherung des Landes an die arabische Welt, insbesondere an Libyen, zu dessen Machthaber Gaddafi Amin eine enge Freundschaft unterhielt, wurde die Islamisierung Ugandas weiter vorangetrieben. So kam es nach Obotes Gegenputsch 1979 zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen, auf die in einem späteren Kapitel noch eingegangen werden muss.

3.2.7. Die Entwicklung der Religionen unter dem „Movement“ Musevenis

Nach Jahren des Bürgerkriegs setzte sich mit Yoweri Museveni ein junger Armee-General durch, der davor viele Jahre in den sogenannten Busch-Kriegen gegen die Regierung Obotes gekämpft hatte. Seine Machtergreifung markiert nicht nur das Ende des Bürgerkriegs, sondern läutete auch eine Phase der Friedens und der Prosperität Ugandas ein, die in Anbetracht der jahrzehntelangen Kämpfe und der daraus hervorgehenden Massenverletzung sowie des wirtschaftlichen Niedergangs erstaunlich erscheint. Uganda galt bis zu Beginn dieses Jahrhunderts als afrikanisches Vorzeigeland: Es gab eine lebendige Zivilgesellschaft, eine ausgeprägte Presselandschaft und ein politisches System, das zumindest rudimentäre Elemente demokratischer Prägung aufwies. Erst seit den Präsidentschaftswahlen 2011 und 2016 wird deutlich, dass auch die Regierung Musevenis immer autoritärere Züge aufweist und der Präsident, der zum Zeitpunkt dieser Arbeit bereits seit 30 Jahren amtierte, noch lange nicht vor hat, sein Amt abzugeben. Für die religiöse Landschaft Ugandas ist die Zeit unter Museveni und dem National Resistance Movement (NRM) dennoch bis heute eine positive Wendung (Ward 2005: 115). Zum ersten Mal wurde die Religionsfreiheit explizit in die ugandische Verfassung aufgenommen und sogar explizit darauf verwiesen, dass Uganda „shall not adopt a state religion“.⁵¹

⁵¹ Verfassung von Uganda, 1995, S. 29.

Man kann sagen, dass die Ausbreitung der Pfingstkirchen ohne die neu hinzugewonnenen Freiheiten kaum möglich gewesen wäre. Museveni ließ nicht nur religiösen Pluralismus zu, durch seine Frau Janet, selbst überzeugte Pfingstlerin, hat die evangelikale Bewegung sogar eine aktive Fürsprecherin in höchsten Regierungskreisen (Gifford 1999: 67).

3.2.8. Zusammenfassung

Der Kontakt zu ausländischen Akteuren, Arabern wie auch Europäern, führte in Uganda innerhalb weniger Jahrzehnte zu einer tiefgreifenden kulturellen, spirituellen und sozialen Transformation. Es war ein Prozess, der einerseits eine rapide „Modernisierung“ mit sich brachte, andererseits aber auch durch zahlreiche Konflikte belastet wurde. Insbesondere die religiöse Zugehörigkeit und die mit ihr verbundene Frage der Aufteilung von Macht, Ressourcen und Prestige, führte zu einer starken Polarisierung der Gesellschaft und zu starken Spannungen zwischen den verschiedenen Religionen und christlichen Denominationen, die sich mehrfach auch in gewaltsamen Auseinandersetzungen entluden. Gleichzeitig boten die Religionen dem Einzelnen aber auch Chancen, nicht nur spiritueller, sondern auch wirtschaftlicher Art. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft konnte die Karriere ankurbeln, bot mitunter Jobs und verschaffte – etwa während der Kolonialzeit – einem Zugang zu bestimmten Einrichtungen, z. B. Schulen und Hochschulen. Insofern waren Konversionen bereits in der Geschichte Ugandas ein komplexer Prozess, der zahlreiche Veränderungen für den Konvertiten mit sich brachte – für sich selbst wie auch seine Umwelt. Die dahinterliegenden Vorgänge weisen Ähnlichkeiten mit den heutigen Konversionsprozessen auf. Bereits damals war eine allmähliche Initiation wichtig: die Beschneidung, das Lernen der Fremdsprache (etwa Englisch, Arabisch oder Französisch), das korrekte Verhalten im Umgang mit den jeweiligen Fremdmächten etc. Darüber hinaus gab es Elemente der Segregation wie auch der Aushandlung, wie am Verhalten der jungen *reader* oder an der Frage der Beschneidung Kabaka Mutesas deutlich wurde.

Die Polarisierung und die mit ihr verbundenen Machtfragen führten aber später auch zu einer Zersplitterung der religiösen Landschaft in Uganda. Viele Gläubige, die mit den Führern religiöser Gemeinschaften in Konflikt kamen oder mit diesen unzufrieden waren, gründeten im 20. Jahrhundert ihre eigenen Gemeinschaften – woraus die Bewegung der Pfingstgemeinden ebenso wie die der *salafiya* hervorging, auf die im Folgenden eingegangen wird.

4. Salafismus und Pfingstkirchen: Religiöse Dynamiken im 20. Jahrhundert

4.1. Vom East African Revival zur neo-pentekostalen Bewegung in Uganda

Die Befriedung Ugandas, verbunden mit der Öffnung des Landes für religiöse Gemeinschaften und ein damit verbundener Liberalismus führten seit 1985 zu einem ungemeinen Anstieg verschiedenster religiöser Bewegungen im Land. Die auffälligste Dynamik ist sicherlich das Entstehen zahlreicher Pfingstkirchen, die sowohl in Konkurrenz zu den zwei großen christlichen Denominationen im Land wie auch dem Islam⁵² treten.

Wie es zu dieser Entwicklung kam, soll in diesem Kapitel erklärt werden. Es wird gezeigt, dass die Wurzeln evangelikalen Gedankenguts bereits in kolonialer Zeit in Form der Balokole-Bewegung zu finden sind. Anschließend wird auf die Erscheinungsform pentekostaler Gemeinschaften in Uganda verwiesen, deren Erfolg durch ein Zusammenspiel von fünf Elementen erklärt werden soll: die Stärkung des Selbstbewusstseins und die Emanzipation des Einzelnen, die Aussichten auf Heilung von Krankheiten, das Wohlstandsversprechen, die Möglichkeiten, innerhalb der Gemeinschaft zu Ansehen zu gelangen, sowie das Einfügen in bestehende Weltbilder und traditionelle religiöse Vorstellungen.

4.1.1. Die Anfänge der Balokole-Bewegung

Kaum eine Bewegung innerhalb der christlichen Gemeinschaft Ugandas war für ihr heutiges Erscheinungsbild so prägend wie die Bewegung der „Geretteten“ (lug. Balokole). Sie ist nicht nur Katalysator und Inspirationsquelle für die heutige massenhafte Ausbreitung der

⁵² Mir ist bislang keine Untersuchung über die Zahl und prozentuale Verteilung der muslimischen Glaubensrichtungen bekannt. Die überwiegende Mehrheit gehört meiner Beobachtung nach sunnitischen Richtungen an. Auch der Uganda Muslim Supreme Council sieht sich zwar als Interessensvertreter aller Muslime im Land, bezieht sich aber im Weiteren auf seiner Homepage auf „all Sunni Muslims“ (www.umsc.or.ug). Es gibt zwar auch schiitische Gemeinden, die aber nur wenig Einfluss haben – sieht man von den durch den Aga Khan gesponserten Einrichtungen einmal ab. Aber die ismailitische Gemeinde ist in Uganda eher klein. Wachsenden Einfluss verzeichnet die salafistische Tabligh-Bewegung, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird. Praktisch nicht vorhanden, zumindest in West-Uganda, sind meines Wissens nach Sufi-Bruderschaften.

Pfingstkirchen, sondern transformierte auch die anglikanische und die katholische Kirche nachhaltig.

Die Anfänge des „East African Revival“, das auch zu einer prägenden Bewegung in Ruanda, Burundi, Kenia und Teilen Tansanias geworden ist, liegen in Uganda, wenngleich es zunächst in Ruanda zur Massenbewegung wurde und von dort zurück nach Uganda kam.

Bereits in den 1920er Jahren war die anglikanische Kirche Ugandas in weiten Teilen der Gesellschaft verankert und durch ihre Verbindung zum britischen Kolonialregime ein bedeutender Machtfaktor im Land. Wie bereits beschrieben, gab es auch eine enge Zusammenarbeit zwischen den Vorstehern der Clans und der Church of Uganda (CoU), die vielfach mit Titeln und Privilegien der Kirche bedacht wurden.

Was für die Clans und insbesondere deren Führung von Vorteil war, stieß jedoch immer mehr auf Kritik von Seiten derer, die davon nicht profitierten und der Entwicklung des Glaubenslebens im Allgemeinen kritisch gegenüberstanden. Vielfach wurde der Kirche der Vorwurf gemacht, im Zuge ihrer Ausbreitung in weite Teile der Gesellschaft ihr eigentliches Anliegen – die Evangelisierung im Sinne der Durchsetzung christlicher Moralvorstellungen – aus den Augen verloren zu haben. Quantität in Sachen Anhänger, so der Vorwurf der Kritiker, stand im Vordergrund, wohingegen die Qualität in Sachen Glauben, also das tatsächliche Leben christlicher Werte, weniger von Interesse sei (Ward o. J.: o. S.). Insbesondere junge Männer kritisierten das angeblich laxe Religionsverständnis vieler Kirchenoberen, ihre anhaltende Praktizierung traditioneller Glaubensvorstellungen – und nicht zuletzt auch vermeintliche sexuelle Verfehlungen (Ward o. J.: o. S.). Auch hier kamen somit wieder die für die ugandische Religionsgeschichte so bedeutenden Generationenkonflikte zum Tragen. Verstärkt wurde die Kritik durch die CMS im Südwesten des Landes, die einen deutlich konservativeren Standpunkt vertrat, als dies in Buganda, also dem Zentrum Ugandas, Praxis war – was in ihren Augen auch an den ständigen politisch motivierten Kompromissen lag, die die Kirche aufgrund ihrer Verbindungen zu den lokalen wie auch kolonialen Machthabern eingehen musste (Valois 2014: 62).

Als Gründer der Balokole-Bewegung gilt Simeoni Nsibambi, Sohn eines privilegierten Baganda-Chiefs, der sich aufgrund eines religiösen Erweckungserlebnisses in den 1920er Jahren dazu entschied, ein *evangelist*⁵³ zu werden und sein Leben der Ausbreitung des Glaubens zu widmen (Ward o. J.: o. S.). Sein Zusammentreffen mit dem britischen Arzt Joe Church, der als Missionar der Rwanda Mission, einem evangelikalen Zweig der CMS, in

⁵³ Das englische Wort „evangelist“ wird wie viele der englischen Fachtermini, die Praktiken der Pfingstkirchen beschreiben, in seiner Originalform belassen und im Sinne von „Missionar“ oder „Prediger“ gebraucht.

Gahini tätig war, im Jahr 1929 gilt gemeinhin als Startpunkt der Bewegung. Wenngleich Stanley in Anbetracht der Erscheinungsform der Bewegung behauptet, dass sie maßgeblich durch europäische Einflüsse, insbesondere die britische Keswick-Bewegung, inspiriert worden sei und somit Joe Church die treibende Kraft der Balokole gewesen sei (Stanley 1975: 114,115), so erscheint Niringiyes Kritik an dieser Behauptung dennoch plausibler, verweist er doch darauf, dass Church bei seiner Begegnung mit Nsibambi erst zwei Jahre in der Region gelebt habe, also entsprechend wenig vernetzt gewesen sei und daher Nsibambi die wichtigere Person hinter der Bewegung gewesen sei (Niringiye 1997: 80). Auch Ward verweist im Vorwort seines bedeutenden und die Bewegung umfassend erklärenden Sammelbandes (2010: 23) darauf, dass es die Ugander gewesen seien, die die Bewegung in Gang brachten und im Land verbreiteten, und er bezeichnet sie sogar als „*a genuinely African expression of Christianity*“ (Ward o. J.: o. S.).

Es ist wichtig, hierbei zu bemerken, dass Nsibambi trotz aller offen vorgetragenen Kritik am Zustand der CoU keinesfalls ein Rebell im eigentlichen Sinne war. Ein offener Bruch mit der Kirche war nie sein Ziel, die Balokole-Bewegung sollte die CoU von innen heraus erneuern, ohne mit den grundlegenden Prinzipien und den Hierarchien zu brechen. Nsibambi stand hier im Gegensatz zu deutlich kritischeren Persönlichkeiten, wie etwa Reuben Mukasa Spartas, der eine eigene Kirche schaffen wollte, oder Mable Ensor, die in der administrativen Erscheinungsform der CoU das eigentliche Problem sah. Ward verweist darauf, dass Nsibambi als Sohn eines Chiefs stets loyal zu den Anglikanern und den Machthabern im Land stand. Das wiederum verband ihn mit Joe Church, der für die CMS in Gahini arbeitete, 1929 aber für einige Zeit in Namirembe zu Besuch war. Nach einiger Zeit gemeinsamer Bibelstudien und Betens trennten sich Churchs und Nsibambis Wege zunächst. Church kehrte nach Gahini zurück, laut Ward „with a new heart and a new spirit“ (Ward o. J.: o. S.). In kurzer Zeit gelang es Church, eine Vielzahl von Anhängern für seine Bewegung zu gewinnen, seine Missionsstation in Gahini wurde zum Zentrum des neu erwachten Glaubenslebens, das besonders für junge Männer und Frauen eine starke Anziehungskraft entfaltete. Auch Nsibambis jüngerer Bruder, Blasio Kigozi, kam nach seiner Lehrerausbildung in Mukono nach Gahini, um das Netzwerk weiter auszubauen und die Bewegung zurück nach Uganda zu führen.

Ward verweist darauf, dass die Begeisterung gerade junger Menschen nicht nur auf der stärkeren Beachtung christlicher Wertvorstellungen basierte, sondern vor allem auch durch die von den Balokole gepredigten Überwindung sozialer Ungleichheiten hervorgerufen

wurde. Weder der ethnische Hintergrund noch die Herkunft aus einem bestimmten Clan oder die geschlechtliche Zugehörigkeit spielten bei ihnen eine Rolle. Besonders Letzteres ist der Grund dafür, warum sich viele junge Frauen von der Bewegung angezogen fühlten – ermöglichte sie ihnen doch nicht nur, ihren Platz in der Gemeinschaft zu finden, sondern auch aktive Partizipation, inklusive der Möglichkeit, selbst administrative Posten zu erlangen, und sie bot ihnen durch die strikte Ablehnung der Polygamie zudem auch einen Schutz innerhalb der ansonsten streng patriarchal dominierten Gesellschaft (Peterson 2001: 471 ff.; Larsson 1991: 230; Ward o. J.: o. S.).

Nicht nur für Frauen, sondern für alle Balokole war der Zusammenhalt der Gemeinschaft eines der signifikanten Merkmale der Bewegung. Für ihre Anhänger zählten weder akademische Meriten noch hierarchische Positionen innerhalb des Klerus (Gifford 1999: 97), sondern allein die Frage, ob eine Person ein Leben in Übereinstimmung mit dem vermeintlichen Willen Gottes lebt oder nicht. Damit einher ging auch von Beginn an ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb, verbunden mit einem generellen Misstrauen gegenüber Menschen außerhalb der Gemeinschaft.

„The revival experience demanded a decision – to join or to remain outside. There was no in-between. What deterred many missionaries from entering in, was the insistence by the Balokole that in order to be saved, the missionaries should deny the efficacy of their previous religious experience.” (Ward 2010: 24)

Man sieht also bereits in dieser frühen Phase der Balokole-Bewegung ein typisches Denkmuster, das auch bei den heutigen Pfingstkirchen eine zentrale Rolle spielt: der Bruch mit dem vorherigen Leben⁵⁴, der völlige Neuanfang in Übereinstimmung mit den vermeintlichen Lehren Jesu und den christlichen Wertvorstellungen – also eine Initiation in die Gemeinschaft, verbunden mit der Segregation von der bisherigen. Die Zugehörigkeit zu der neuen Gemeinschaft wurde dabei auch offen und publikumswirksam nach außen demonstriert. Maseno und Owojaiye etwa berichten über die frühen Balokole in Kenia, die mit der Eisenbahn von Bahnhof zu Bahnhof fuhren und an jeder Station weinend am Bahnsteig standen und ihre Sünden öffentlich beichteten („confessing their sin“) (Maseno/Owojaiye 2015: 29) – ein Element, das auch bei den heutigen Anhängern der

⁵⁴ Ndyabahika, selbst ein Mulokole, bezeichnet es als zweite Geburt (Ndyabahika 1993: 25).

meisten Pfingstkirchen in Uganda von enormer Bedeutung ist und einen der zentralen Aufnahmeriten darstellt.

Die Abgrenzung von ihrem bisherigen Leben wurde ebenso wie die Initiation zu einer performativen Darbietung, einer öffentlichen Zurschaustellung des „Andersseins“, der „Errettung“. Insbesondere der Bruch mit traditionellen Praktiken war dabei von großer Bedeutung.

„According to the revivalists, Christianity had lost its vitality by tolerating secret sins, particularly those relating to traditional beliefs, dishonesty, petty crimes and sexual misconduct such as adultery and polygamy. To them, true salvation and higher spiritual life could only be received and experienced when these deeds were made public.” (Maseno/Owojaiye 2015: 29)

Es ist interessant, dass Maseno/Owojaiye gerade in dieser öffentlichen Zurschaustellung ihrer Sünden einen wichtigen Grund für die Besserstellung der Frau durch den Anschluss an die Balokole-Bewegung sehen:

„African women had traditionally been victims of oppression and muteness in society. Often women having been silenced in society, their voices remained unheard because of the power structures. In traditional patriarchal societies in Africa, it was often said that women were to be seen but not to be heard. Within the Balokole revival context, the power of God came upon women and became the voice of the voiceless, the power of the powerless.” (Maseno/Owojaiye 2015: 31)

Auch in ihrem persönlichen Umfeld zogen die Balokole klare Grenzen zu ihrem früheren Leben. Sie missachteten absichtlich bestimmte Nahrungstabus und veränderten sich auch körperlich nach außen deutlich sichtbar. So trugen sie ihr Haar anders, zogen andere Kleidung an und legten Amulette und traditionellen Schmuck ab (Maseno/Owojaiye 2015: 31). Es vollzog sich eine körperliche – und somit nach außen hin gut sichtbare – Transformation, eine Metamorphose im physischen, psychischen und spirituellen Sinn, die sich durch praktisch alle Lebensbereiche hindurchzog und das „Gerettet sein“ regelrecht zelebrierte – sowohl als Abgrenzung nach außen wie auch als Zeichen an die neue Gemeinschaft, dass man es ernst mit dem neuen Lebensabschnitt meine.

Trotz der Radikalität dieser Transformation, die von den Anhängern viel abverlangte und tief in ihre Lebensgestaltung eingriff, schafften die Balokole es innerhalb weniger Jahre, zu einer Bewegung zu werden, die immer mehr Anhänger fand und von der CoU mit wechselnden Gefühlen beobachtet wurde. Der Bischof Ugandas, Cyril Stuart, hatte durchaus Sympathien für die Balokole – nicht zuletzt deshalb, weil sie zu keinem Zeitpunkt sektiererische Tendenzen äußerten. Die Balokole waren Rebellen des Glaubens, sie wollten die Kirche von innen heraus erneuern. Ihr Ziel war es aber bis dahin nie, der CoU den Rücken zu kehren und eine eigene Kirche zu etablieren.

4.1.2. Die ersten Konflikte

Doch die Begeisterung, die die Balokole mit sich brachten, der religiöse Eifer, den sie an den Tag legten, vor allem aber ihre Kompromisslosigkeit, gepaart mit der absoluten und bedingungslosen Selbstsicherheit, den einzig wahren Glauben zu leben, konnten auf Dauer nicht ohne entsprechende Konsequenzen bleiben. Bereits 1937 kam es zu ersten Auseinandersetzungen mit Studenten am religiösen Bishop Tucker College, die kurz zuvor von Bischof Stuart persönlich zu Studien an der Hochschule eingeladen worden waren.⁵⁵ Schon nach kurzer Zeit begannen diese aber, das Verhalten der anderen Studenten – und sogar des Lehrpersonals – vehement zu kritisieren und ihnen eine gottgefällige Lebensweise abzusprechen. Dem Leiter des College, J. S. Herbert, etwa hielten sie vor, dass er Pfeife rauchen würde und somit der christlichen Lehre zuwiderhandeln würde (Ward o. J. o. S.). Ein hochdekorierter britischer Theologe wird von einer Gruppe junger ugandischer Männer, die erst seit kurzem überhaupt an der Hochschule studierten, gemäßregelt – es muss ein Affront sondergleichen für Herbert gewesen sein. Auch mit anderen Autoritäten des College legten die Balokole sich an. Herberts Lehrer und späteren Nachfolger, John Jones, wurden zu liberale Ansichten vorgeworfen – und so mag es kaum verwundern, dass die meist jungen Studenten aus den Reihen der Balokole nicht überall gelitten waren, was sich 1941 in der bis dahin größten Krise zwischen der Bewegung und der CoU manifestieren sollte.

⁵⁵ Bereits kurz nach Aufnahme ins College fingen die Bedenken der Lehrer an. Nancy Corby etwa schrieb an den Leiter des College in einem Brief: „We just feel, we can't go all the way with them [den Balokole, Anm. d. Verf.] and should be rather sorry to get that element into school. (Farrimond 2010: 141).

Trotz aller Vorbehalte gegenüber den Balokole, der Vorhaltungen, radikales Gedankengut zu verbreiten, ja sogar des Vorwurfs, die Bibel als neuen Fetisch zu benutzen,⁵⁶ hielt Bischof Stuart zunächst zu ihnen. Er wusste, dass die Briten nicht auf ewig den Klerus innerhalb der CoU stellen konnten, dass es daher engagierte und gläubige Ugander brauchte, die verantwortungsvolle Posten in der Kirche übernehmen könnten – und sah in den Balokole aufgrund ihrer Wissbegierigkeit, ihrem starken Glauben und ihrer strikten Lebensführung viel Potenzial für spätere Führungsaufgaben. Insbesondere William Nagenda⁵⁷, ein Schwager Nsibambis, galt als aussichtsreicher Kandidat für den Posten als Bischof. In relativ kurzer Zeit wurde Nagenda das Sprachrohr einer besonders gläubigen Gruppe innerhalb der Balokole am Tucker College. Diese bestand aus rund 40 Personen, die sich jeden Morgen für Gebete trafen und währenddessen auch aggressive Kampagnen gegen die Sünden und die Unmoral, die sie im College angeblich wahrgenommen hatten, führten. Die Atmosphäre am College wurde immer angespannter, der Ton aggressiver – auf beiden Seiten –, bis der Leiter der Einrichtung durchgriff und der Gruppe ihre morgendlichen Treffen sowie ihr Agitieren gegen andere Mitglieder der Hochschule untersagte. Doch die Balokole weigerten sich, argumentierten, dass das Gesetz Gottes über dem des Menschen stünde, ignorierten die Verbote – und wurden kurz darauf, im Oktober 1941, der Hochschule verwiesen. Es war eine Eskalation, die zu vielen Diskussionen geführt hatte. Die Balokole waren zu dieser Zeit zahlenmäßig bereits so stark und auch im Land so gut vernetzt, dass der Vorgang kurz davor war, die gesamte CoU zu spalten. Ward verweist darauf, dass es sich auch hier um einen Generationenkonflikt handelte, eine Auflehnung jugendlicher Rebellen, die sich gegen das richtete, was sie *obukulu* nannten – das blinde Befolgen der Lehre der Altvorderen.⁵⁸ In den Augen der Balokole standen bei den etablierten Personen innerhalb des Klerus der eigene Machterhalt und eben nicht der Inhalt der Heiligen Schrift im Vordergrund.

Ein wichtiges Faktum an der Auseinandersetzung ist, dass bereits damals ein wesentliches Merkmal der Erweckungsbewegungen sichtbar wurde, das sich bis in die heutige Zeit zeigt: ihr hoher Grad an Organisation. Nicht nur hielten sie gute Kontakte zu Gläubigen, die sich nicht direkt zu den Balokole zugehörig fühlten, sie waren auch untereinander und weit über die Region hinaus in höchstem Maße vernetzt. Der hohe Organisationsgrad war einer der Schlüsselfaktoren für den wachsenden Erfolg der Bewegung. Dieser basierte auf

⁵⁶ Herbert nutzte etwa das Wort *nsiriba*, eine Luganda-Bezeichnung für Fetische/Amulette (ebd.: 142).

⁵⁷ Joe Churchs Sohn John (Church 2010: 62,63) verweist auch auf die Bedeutung, die Nagenda für Church hatte, war er doch zeit seines Lebens ein guter Freund der Familie.

⁵⁸ Interessanterweise wird der gleiche Vorwurf (*taqlīd*) von Anhängern der salafistischen Tabligh-Bewegung gegenüber der muslimischen Gemeinschaft erhoben (Kayunga 1993).

verschiedenen Faktoren. Da war zum einen der hohe Mobilitätsgrad ihrer Anhänger. Das öffentliche Predigen an Straßen, an Bahnsteigen, vor diversen Einrichtungen war von Beginn an ein Kernelement ihrer Evangelisierungsarbeit. Meist in Teams von zwei Personen, zogen sie durch die Region, predigten, nahmen an diversen Treffen teil – und lernten auf diese Weise zahlreiche Menschen kennen (Niringiye 1997: 84 ff.). All dies musste ebenso wie die von ihnen selbst organisierten *conventions* streng durchgeplant werden.

Das gilt auch für das eigene Gemeindeleben. Um ein Balokole zu sein, reichte es nicht, sonntags in die Kirche zu gehen. Die Zugehörigkeit reichte tief in die Alltagsgestaltung hinein. Selbst die, die nicht als Missionare durchs Land zogen, wurden angehalten, regelmäßig an den vielfältigen Aktivitäten der Gemeinschaften teilzunehmen – was nicht nur der eigenen Weiterbildung dienen, sondern auch ein dichtes Netz sozialer Kontrolle schaffen sollte. Der Konversionsprozess war also nicht mit der Darlegung der Sünden und der Bereitschaft, Jesus als seinen persönlichen Erlöser anzuerkennen, beendet. Im Gegenteil markierte er nur den Beginn, der eigentliche Prozess begann danach und konnte – so die Überzeugung der Balokole – nur durch regelmäßiges Engagement in der Gemeinschaft fortgeführt werden.

„Regular attendance of the fellowship meetings was an indicator that one was continuing to be saved. There were local weekly- or bi-weekly meetings primarily for devotion and mutual encouragement. (...) Then there were monthly district meetings (...) at which people from the local fellowship groups came. The very large conventions organized by the diocesan centres drew attendance from all over East Africa and beyond.” (Niringiye 1997: 89)

Ein weiteres Aufheizen des Konflikts, gar der Ausschluss der Balokole aus der Kirche – wie von manchen gefordert (Farrimond 2010: 145 ff.) –, hätte die Kirche innerlich zerrissen und ein Schisma wäre unausweichlich gewesen. Die Balokole waren in den 1940er Jahren auf der anderen Seite aber auch ein zu bedeutender Faktor, ihre Anhängerschaft zu groß geworden, um die Konflikte einfach zu ignorieren. In diesem Dilemma gefangen, setzte Stuart zunächst einen Untersuchungsausschuss (*commission of enquiry*) ein, um einen Ausweg aus der Krise zu finden. Bei einem Treffen mit den Missionaren der Rwanda Mission wurde ein Kompromissvorschlag, bestehend aus 14 Punkten erarbeitet, den er *New Way* nannte (Ward o. J.: o. S.). Dieser sah unter anderem vor, dass die Balokole aufhören sollten, eine Unterscheidung zwischen den *abalokole* (den Erretteten, also ihnen selbst) und den *abatali abalokole* (die, die nicht errettet sind, also allen anderen) vorzunehmen. Stattdessen sollten sie

von sich selbst wie auch dem Rest der Christen von *abakristayo* sprechen (Christen). Ferner sollten sie die öffentliche Bekennung ihrer Sünden unterlassen.

Für die Balokole waren diese Forderungen jedoch nicht annehmbar, war doch die Unterscheidung zwischen den wahren Gläubigen, den Erretteten, und den aus ihrer Sicht nur nominalen Christen eine wesentliche Säule ihrer eigenen Identität, was ebenso für das öffentliche Bekennen der Sünden zutrifft, das eine der wesentlichen rituellen Handlungen für die Gemeinschaft war (Niringiye 1997: 103).

Stuarts Glück war, dass die Balokole trotz aller Spannungen und offenen Konflikte sich selbst zu diesem Zeitpunkt loyal zur CoU zeigten. Trotz einzelner Aufrufe, eine eigene Kirche zu gründen,⁵⁹ lehnte die Führung der Bewegung jegliche Sezession ab, sahen sie doch ihren göttlichen Auftrag in einer Erneuerung der Kirche von innen heraus. Ungehorsam gegenüber der CoU würde somit Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes bedeuten. Ward führt zudem an, dass die Führung der Balokole, also Personen wie Nsibambi und Nagenda, aus privilegierten sozialen Schichten stammten und sich trotz aller Kritik an den Eliten im Land doch zeitlebens auch mit diesen identifizierten (Ward o. J.: o. S.). Im Laufe der Jahre entspannte sich das Verhältnis der Balokole zum anglikanischen Establishment der CoU – ja, dieses inkorporierte sogar viele Personen der Bewegung, die in den späten 1940er und den 1950er Jahren selbst Pfarrer und Dekane, also selbst Teil der Bakulu wurden, die sie wenige Jahre zuvor noch so erbittert bekämpft hatten.

Inwieweit die Bewegung ihrerseits die CoU reformierte, war lokal sehr unterschiedlich. Während im Westen Ugandas die Balokole die dominierende Kraft des Kirchenlebens und praktisch zu einem Synonym der CoU in der Region wurden, stießen sie im Zentrum des Landes, also in Buganda, auf wesentlich größere Widerstände. Dort lag das Zentrum der CoU mit all ihren etablierten Strukturen, ihren Hierarchien und einem Klerus, der die Bewegung vor allem als Konkurrenz sah und daher um seine eigene Karriere und Macht bangte. Hinzu kam, dass die Buganda-Tradition und die Verehrung des Kabakas nach wie vor eine große Bedeutung für große Teile der Bevölkerung hatten und somit das Hauptanliegen der Balokole, der Bruch mit alten afrikanischen Praktiken, dort auf Skepsis stieß (Ward o. J.: o. S.). Dennoch wurden die Balokole auch in Buganda eine anerkannte Größe in der Kirchenlandschaft. Dadurch, dass viele von ihnen einflussreiche Posten innerhalb der Kirchenhierarchie innehatten oder aus einflussreichen Familien stammten, galten sie als

⁵⁹ So z. B. von Wilson Lea, einem der Studenten von Mukono, die 1941 des College verwiesen wurden (Niringiye 1997: 105).

respektierte Persönlichkeiten. Doch das gefiel nicht allen Anhängern der Balokole. Nur 20 Jahre zuvor waren sie noch eine subversive Bewegung, eine, die nicht nur das geistige, sondern auch das soziale Leben revolutionieren wollte, die alles anders machen wollte, als es die Altvorderen zuvor vorgelebt hatten. Doch die einstigen Rebellen waren nun selbst ein Teil des Establishments geworden, das sie einmal bekämpft hatten. Sie waren gezwungen, Kompromisse einzugehen, zu verhandeln und verloren so viel von der revolutionären Kraft, die sie einst angetrieben hatte. Besonders kritisiert wurde Nagenda, seit dem Verweis der Studenten von Mukono das Gesicht der Bewegung und in den 1950er und 1960er Jahren eine prominente Figur innerhalb der Kirche, ein vielbeschäftigter und gefragter Mann, der mit seinen Missionaren häufig im Ausland (Indien, Brasilien, Europa) zu Besuch war.

Opposition zu Nagenda und den Balokole kam von einem früheren Mitstreiter Nagendas, Yona Mondo, der ebenso wie Nagenda 1941 aus Mukono verwiesen wurde, es im Gegensatz zu diesem aber nie schaffte, in ähnlich einflussreiche Positionen zu gelangen (Ward o. J.: o. S.). Mondo scharte eine Gruppe junger Theologen um sich, die sich in Abgrenzung zu den Balokole als Bazukufu (die Wiedererwachten) bezeichneten und über Jahre hinweg in Opposition zu ihnen standen. Die ließen sich das nicht lange gefallen und selbst Nsibambi, als junger Mann selbst stets auf Abgrenzung zum anglikanischen Mainstream bedacht, zeigte seine Ablehnung gegenüber den Bazukufu, die er als Extremisten bezeichnete. Am Ende blieben die Bazukufu stets eine Minderheit innerhalb der CoU, der sie kritisch, aber doch auch loyal gegenüberstanden.

Viel größere Konkurrenz kam nach der Tyrannei Idi Amins in den 1980er Jahren in Form der Pfingstkirchen ins Land, die – trotz offensichtlicher Ähnlichkeiten mit der Balokole-Bewegung – sich besser auf die veränderten Bedürfnisse der Gemeinschaft einstellen konnten. Geblieben ist allerdings der Name der Anhänger. Im heutigen Uganda steht Balokole (oder auch Born-Again) synonym für jeden Gläubigen, der eine Art religiöses Erweckungserlebnis erfahren hat. Jeder Anhänger einer Pfingstkirche ist in der öffentlichen Wahrnehmung somit automatisch ein Mulokole (Kasibante 2010: 90,91).

Die ursprüngliche Balokole-Bewegung innerhalb der CoU spielt heute hingegen keine bedeutende Rolle mehr – die dominierende Kraft religiösen Aufbruchs sind die Pfingstkirchen:

„Even though the revival persists in the 1990s, it is nothing like the force that it was.”
(Gifford 1999: 97)

4.1.3. Die Etablierung der Pfingstkirchen

Pfingstkirchen prägen das heutige Straßenbild vieler Städte Ugandas. Es gibt kaum eine Ecke, an der man nicht auf ihre Zeichen stößt – sei es in Form von Plakaten, auf denen für Veranstaltungen wie *crusades*⁶⁰, *conventions* oder einfache Gottesdienste geworben wird, sei es in Form von Predigern (Evangelists), die oft mit großer Theatralik und Leidenschaft am Straßenrand stehen und Verse aus der Bibel vorlesen, sei es in Form religiöser Musik, die in vielen kleinen Läden aus den Lautsprechern tönt. Hält man sich vor Augen, dass die ersten Pfingstgemeinden zwar bereits in den 1960er Jahren gegründet wurden, die massenhafte Ausbreitung neo-pentekostaler Gemeinschaften in Uganda aber erst in den 1990er Jahren begann (Gifford 1999: 98), ist die Geschwindigkeit, mit der sie sich verbreiten, geradezu atemberaubend. Doch auch wenn, oberflächlich betrachtet, viele Gemeinschaften eine ähnliche Agenda und ein ähnliches Erscheinungsbild haben, sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeinden doch enorm, was auch an den fehlenden zentralen institutionell-ideologischen Strukturen liegt.⁶¹ Unterschiede bestehen unter anderem in der Frage, welche Rolle der Pastor spielt. Die Spannweite reicht hier von Gemeinden, in denen der Pfarrer eine eher moderierende und untergeordnete Rolle spielt, bis hin zu solche Gemeinden, in denen er als Apostel oder gar Prophet bezeichnet und als ein solcher verehrt wird. Manche Pastoren gelten in Uganda als Stars, bekommen auf dem Weg zu Veranstaltungen Polizei-Eskorten und werden von Heerscharen von Bodyguards geschützt.

Weitere Unterschiede bestehen im Ausmaß charismatischer Formen der Gottesverehrung. Zungensprechen, Dämonenaustreibungen, ekstatische Tänze etwa werden von Gemeinde zu Gemeinde sehr unterschiedlich praktiziert. Differenzierung tut hier also not, wenngleich man auch betonen muss, dass es kaum möglich ist, das Ausmaß der evangelikalen Bewegung im Land in Gänze zu überblicken. Beinahe täglich entstehen neue Kirchen, andere schließen, geben sich einen anderen Namen oder ziehen in neue Gebäude – die religiöse Landschaft, der Markt der Möglichkeiten in Uganda, ist derart im Fluss, dass selbst staatliche Autoritäten offenbar bisweilen keinen Überblick mehr haben, wie mir in der Stadtverwaltung von Mbarara gesagt wurde.

⁶⁰ Wie so viele Begriffe aus dem Umfeld der Pfingstkirchen kann man auch den Terminus „*crusades*“ – riesige religiöse Massenveranstaltungen, zu denen oft tausende Menschen kommen – nicht wirklich ins Deutsche übersetzen. Die wörtliche Bedeutung, Kreuzzüge, würde zumindest im Deutschen etwas völlig anderes implizieren. Insofern werden derartige Fachtermini auf Englisch belassen.

⁶¹ Auch die Wissenschaft tut sich schwer mit einer konkreten Nomenklatur. Begriffe wie „*pentecostal*, *pentecostal-charismatic* etc. werden nicht selten als gegeben hingestellt, ohne auf die Diversität innerhalb der Pfingstbewegung zu verweisen (Meyer 2004: 452 ff.).

Eine Konstante ist jedoch, dass sich Anhänger einer Pfingstkirche in der Regel als „saved“, „born-again“ oder als Mulokole bezeichnen. Dass die Balokole, wie im vorigen Kapitel dargelegt, eigentlich eine Erweckungsbewegung innerhalb der CoU waren, spielt in Gesprächen wie auch den Medien keine Rolle. Die heutigen Balokole sind sowohl in den Medien des Landes wie auch im Selbstverständnis der Ugander in der Regel Anhänger evangelikaler Bewegungen, meistens eben Pfingstkirchen, die eine besondere Art der Glaubenserfahrung durchlebt haben, die sich als wiedergeboren fühlen und fest daran glauben, dass nun ein neuer Lebensabschnitt für sie begonnen hat.⁶²

Dies verbindet sie mit den originären Balokole, deren Einfluss seinen Zenit beim ersten Auftreten der Pfingstkirchen bereits deutlich überschritten hatte. Gifford betont, dass man den Erfolg der Pfingstkirchen nicht unbedingt mit den ursprünglichen Balokole in Verbindung bringen, sondern im gesamt-afrikanischen Kontext betrachten sollte (Gifford 1999: 98). Fast überall in Afrika sind im selben Zeitraum ähnliche Kirchengemeinden entstanden.⁶³

Es gibt Gemeinsamkeiten wie auch große Unterschiede zwischen der ursprünglichen Balokole-Bewegung und den Pfingstkirchen. Ihnen gemein ist das Gefühl, „errettet“ zu sein, durch den Beitritt einen vollkommen neuen Lebensabschnitt zu beginnen (Meyer 1998: 316 ff.). Auch die Betonung biblischer Werte und Moralvorstellungen ist eine Gemeinsamkeit. Doch es gibt auch zahlreiche Unterschiede: In den Pfingstkirchen spielen Musik und Tänze eine größere Rolle (Kasibante 2010: 100) ebenso wie charismatische Elemente wie Zungensprechen, die Heilung von Krankheiten wie HIV und der Kampf gegen böse Geister.

In Uganda sind die ersten Pfingstgemeinden in den frühen 1960er Jahren entstanden, wengleich Gifford schreibt, dass bereits 1935 Missionare der kanadischen Assemblies of God dort lebten (Gifford 1999: 100). Erste größere Gemeinden entstanden ab 1962, als Elim, eine Bewegung aus New York, und die Full Gospel Church eines kanadischen Missionars in Uganda ihre Arbeit begannen. An letzterer sieht man gut, wie stark sich die Gemeinden innerhalb weniger Jahre ausgebreitet haben. Als Idi Amin 1971 an die Macht kam, die Pfingstkirchen für illegal erklärte und deren Missionare des Landes verwies, gab es 200 Full

⁶² Insofern ist die Bezeichnung „Balokole“ eben nicht auf die Pfingstkirchen begrenzt. Auch in der anglikanischen wie auch der katholischen Kirche Ugandas gibt es heute charismatische Splittergruppen, die sich ebenfalls als Balokole bezeichnen. Umgekehrt lässt sich jedoch sagen, dass alle Anhänger einer Pfingstkirche auch Balokole sind (Jones 2015: 249).

⁶³ Linhardt (2015: 1) gibt Zahlen der World Christian Database an, nach der die Zahl der Menschen auf dem afrikanischen Kontinent (inklusive Nordafrikas), die sich zu einer Pfingstkirche bekennen, bei rund 12 Prozent liege.

Gospel Church-Gemeinden in Uganda (Gifford 1999: 100). Als die Missionare nach den Buschkriegen unter Musevenis Präsidentschaft wieder ins Land zurückkommen durften, war die Zahl der Gemeinden bereits auf 400 gestiegen. Zehn Jahre später, 1995, waren es 700 (Gifford 1999: 101). Gifford betont auch, dass alle diese frühen Pfingstgemeinschaften durch Personen und Sponsoren aus Übersee, vorwiegend aus den Vereinigten Staaten und Kanada, gegründet wurden (ebd.). Erst in den späten 1970er Jahren begann die Ausbreitung der von Ugändern selbst gegründeten Pfingstkirchen, die heute in der Literatur oft als neo-pentekostale Gemeinden bezeichnet werden und seit den 1990er Jahren einen Boom in Uganda erleben (Linhardt 2015: 10).

Es gibt verschiedene Ansätze, um diesen Boom zu erklären, der in seiner Ausprägung einen ähnlichen Verlauf wie der in anderen afrikanischen Ländern genommen hat. Die in den vergangenen Jahren so zahlreich erschienenen Arbeiten über die Ausbreitung neo-pentekostaler Gemeinden lassen somit auch Rückschlüsse über Uganda zu, selbst wenn die Forschung hierzu in einem anderen Land stattgefunden hat.

4.1.4. Gründe für den Erfolg der Pfingstkirchen

Die Ausbreitung (neo-)pentekostaler Gemeinschaften in Uganda wie auch anderen Staaten Afrikas ist ein komplexer Prozess, in dem verschiedene Faktoren einander beeinflussen. Postkoloniale Umbrüche, der spürbare Einfluss der Globalisierung, wirtschaftliche Krisen und die Zunahme verheerender Epidemien – insbesondere die Verbreitung des HI-Virus – schufen in den vergangenen 30 Jahren ein Umfeld, das von starken Unsicherheiten geprägt war (u. a. Dilger 2005/2007; Anderson 2015: 58). Vor allem in solchen Zeiten der Identitätssuche infolge krisenhafter Erlebnisse sind Menschen besonders bereit, neue spirituelle Wege zu erkunden und sich so auf neue religiöse Gemeinschaften einzulassen. Bestimmte soziale Mechanismen wie auch religiöse Botschaften der Pfingstkirchen wirken in Umbruchzeiten besonders nachhaltig auf viele Gläubige. Sie bieten Halt und Sinn in einer sich rapide verändernden Gesellschaft, ermöglichen die Einbettung in eine Gemeinschaft, die sich gegenseitig stützt, für einander eintritt – und auch kontrolliert. Bestimmte Faktoren sind für den Erfolg der Pfingstkirchen besonders ausschlaggebend und auf fünf von ihnen soll im Folgenden besonders eingegangen werden: Emanzipation, Heilung, Wohlstandsversprechen, Karrierechancen innerhalb der Gemeinden sowie die Einbettung der Glaubenslehre in bestehende Weltbilder. Hier muss vorab jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese

Elemente nicht getrennt voneinander zu betrachten sind, sondern miteinander verwoben sind. So sind zum Beispiel Heilung sowie die Aussicht auf Wohlstand ebenso miteinander verknüpft wie das Einfügen derlei Vorstellungen in bestehende Kosmologien. In einem späteren Kapitel, wenn es um die Konversion zur Holy Spirit Fire Church in Mbarara geht, wird darauf noch detailliert eingegangen werden.

1. Die soziale Gleichstellung

Pfingstkirchen sind – insbesondere im Vergleich zu der sehr hierarchisch strukturierten katholischen und anglikanischen Kirche – eher egalitär eingestellt (Valois 2014: 6). Der Stärkung des Selbstbewusstseins des Einzelnen wird ein hoher Stellenwert beigemessen. Jeder könne es zu etwas bringen, man müsse sich nur an die Gebote Gottes halten und Jesus Christus als seinen Erlöser akzeptieren. Dies betrifft in besonderem Maße die Frauen, die in der ansonsten sehr patriarchal eingestellten Gesellschaft Ugandas in den meisten Gemeinden den Männern ebenbürtige Positionen innehaben. Auch auf den administrativen und theologischen Ebenen darunter können Frauen in den in dieser Arbeit untersuchten Gemeinden dieselben Positionen einnehmen wie die männlichen Gemeindemitglieder, sei es im Chor, als Prediger oder im Kirchengemeinderat. Jane Soothill verweist zwar auf die feministische Kritik, in denen Pfingstkirchen vorgeworfen wird, patriarchale Strukturen durch die Propagierung konservativer Werte zu fördern (Soothill 2015:191), in der Literatur wird dennoch eher darauf verwiesen, dass Frauen durch die Konversion in eine Gemeinschaft besser gestellt würden, was vor allem daran liege, dass im Zuge der Aushandlungen im Konversionsprozess auch Genderrollen neu ausgehandelt werden. Soothill etwa schreibt, wenn auch mit Bezug auf Untersuchungen in Südamerika:

„In Latin America Pentecostalism is also associated with changes in male behavior (...) it re-orientes men towards household provision and away from drinking, gambling, extra-marital sex (...). (...) women benefit from the presence of a ‘new man’ who is less typically male.” (Soothill 2015: 192)

Inwieweit eine solch verallgemeinernde Aussage auch auf die Situation in Uganda zutreffen würde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Sicher ist aber auch dort die Gemeinschaft und vor allem die soziale Kontrolle innerhalb der Gemeinschaft wichtig, weil sie einen sicheren Rahmen für Frauen bildet, innerhalb dem sie auch sich selbst neu erfinden und weiterentwickeln können. Dilger etwa verweist darauf, dass die Zugehörigkeit zu einer

Pfingstkirche in Uganda insofern vor einer HIV-Infektion schützen kann, als die Frauen sich mit Hinweis auf ihre religiöse Zugehörigkeit sexuelle Angebote leichter ablehnen können und dies oft von den Männern auch respektiert wird (Dilger 2005: 232). Hinzu kommt eine ganz reale Aufwertung des sozialen Ansehens. Durch die administrativen Positionen innerhalb der Kirchen können auch Frauen eine Art von interner Karriere als *minister*, Sänger, *usher* oder Prediger machen – und sie so auch in der öffentlichen Wahrnehmung eine mit Prestige verbundene Rolle finden, die sie außerhalb der Gemeinschaft vielleicht nie hätten einnehmen können.

2. Heilungsversprechen

Kaum ein Aspekt pentekostaler Gemeinschaften ist von wissenschaftlicher Seite in den vergangenen zehn Jahren so umfangreich untersucht worden wie die Verbindung zwischen den Pfingstkirchen und dem Versprechen auf Heilung von diversen Krankheiten. HIV/Aids spielt hier eine herausgehobene Rolle, und es ist sicher kein Zufall, dass die massenhafte Ausbreitung neo-pentekostaler Gemeinschaften mit dem Höhepunkt der HIV-Epidemie in Afrika einherging. In vielen Pfingstkirchen spielen Heilungsversprechen eine elementare Rolle.⁶⁴ Krankheiten werden als Strafe oder Prüfung Gottes gesehen⁶⁵ – oder als Zeichen des Wirkens dämonischer Kräfte. Um letztere wirkungsvoll bekämpfen zu können, sind Healing Prayers – individuell oder in der Gemeinschaft – sowie Exorzismen durch Handauflegen von großer Bedeutung (Dilger 2007a: 67).

Durch die massenhafte Verbreitung des HI-Virus, mit dem auch in Uganda rund eine Million Menschen infiziert sind (Valois 2014: 69), veränderte sich auch die Zivilgesellschaft rapide. Neben internationalen wie nationalen NGOs entstanden immer mehr sogenannte Faith Based Organizations (FBO), die in Uganda nicht selten Pfingstkirchen sind, aber in FBOs umbenannt wurden, um so leichter an staatliche und internationale Entwicklungsgelder zur HIV-Prävention zu kommen (Gusman 2013: 279 ff.). Dieser Prozess wurde besonders nach 2004 forciert, als der damalige US-Präsident George W. Bush das weltweit umfangreichste Entwicklungsprogramm aller Zeiten ins Leben rief. Durch PEPFAR (President's Emergency Plan for AIDS Relief) wurden innerhalb von fünf Jahren 15 Milliarden Dollar in den Kampf gegen das Virus investiert. Zur Verwendung dieser Gelder diente die sogenannte ABC-Richtlinie (Abstinence, Be-Faithful, Condomise). Zwei Drittel der Hilfsgelder konnten

⁶⁴ Als grundlegende Werke seien hier genannt: Meyer (2004) und Anderson 2015, S. 65.

⁶⁵ Dies trifft besonders auf HIV/Aids zu, das oft als Strafe für Promiskuität und außerehelichen Sex gedeutet wird (Dilger 2007a: 68).

demnach in Programme zur Förderung sexueller Abstinenz und der Verbreitung religiöser Moralvorstellungen aufgewandt werden (Parsitau 2009: 46).

Uganda war ein Schlüsselland für PEPFAR, und nicht zufällig hielt First Lady Janet Museveni während der Beratungen zu PEPFAR eine emotionale Rede vor dem US-Kongress, in der sie betonte, dass Abstinenz die einzige Möglichkeit für Uganda sei, das Virus effektiv zu bekämpfen (Valois 2014: 75,76). Insgesamt flossen in den Folgejahren rund 650 Millionen US-Dollar durch PEPFAR nach Uganda und damit hauptsächlich an FBOs, die sich die HIV-Prävention zum Ziel setzten. Laut Valois waren es vorwiegend US-amerikanische wie auch von Ugandern gegründete Pfingstkirchen, die von diesen Geldern profitierten und somit auch die Zivilgesellschaft des Landes in starkem Maße veränderten (Valois 2014: 78). Viele Pfingstkirchen sind durch diese Gelder zu wichtigen politischen Akteuren geworden und nicht wenige kritisieren, dass sich durch PEPFAR, das unter Obama 2008 um weitere fünf Jahre verlängert und sogar noch einmal aufgestockt wurde, konservative evangelikale Werte im Land erst richtig festsetzen konnten. Die HIV-Ansteckungsquote ist durch die Fokussierung auf Abstinenz und die gleichzeitige Kritik am Gebrauch von Kondomen (Gusman 2009: 70,71), nach Jahren, in denen Uganda als Musterland der HIV-Prävention galt und die Zahl der Infizierten nach unten ging, seit 2004 wieder deutlich angestiegen. Valois schreibt, dass mittlerweile sogar ein Irrglaube unter Jugendlichen verbreitet ist, der besagt, dass die HIV-Ansteckungsgefahr durch den Gebrauch von Kondomen steige (Valois 2014: 72).

Viele Pfingstkirchen wenden sich mit ihrer Botschaft speziell an Menschen, die an Aids bzw. einer ähnlich gravierenden Krankheit erkrankt sind oder unter Behinderungen leiden, und versprechen ihnen Heilung durch gemeinsame Gebete, die Kraft des Heiligen Geistes oder die spirituelle Potenz des Pastors. Oft werden Massenheilungen auch während *crusades* vorgenommen. Bei einer solchen Veranstaltung des Apostels Samuel Kakande, einem der prominentesten pentekostalen Predigern des Landes, in Kampala im Februar 2010 saßen in den vordersten Reihen zahlreiche Menschen mit Gehilfen oder in einem Rollstuhl. Andere waren laut Ansage des Pastors blind, kamen mit Augenklappen oder verdunkelten Sonnenbrillen. Apostel Kakande bat nach seiner Predigt jeden von ihnen einzeln nach vorne, legte seine Hand auf ihre Stirn und sprach einige Gebete. Viele der Kranken fielen daraufhin in eine tranceartige Ohnmacht und waren – als sie wieder aufwachten – von ihren Leiden geheilt. Die plötzliche Gesundung zeigten sie durch spontane Tänze – auch diejenigen, die zuvor noch im Rollstuhl saßen.

Auch wenn einige Kritiker mir später berichteten, dass es sich dabei vor allem um bezahlte Schauspieler gehandelt habe, lässt sich doch an der Reaktion der rund 100.000 Zuschauer

sehen, welche Wirkung derlei Heilsversprechen auf die Massen haben. Die Teilnehmer des *crusade* waren sichtlich beeindruckt, schrien Halleluja, einige begannen in Zungen zu sprechen.

Dilger verweist darauf, dass die Gebrechen, unter denen Menschen leiden, die sich Heilung in einer Pfingstkirche versprechen, nicht immer nur pathologischer Natur seien, sondern oft den Widersprüchen der Moderne und ihren Verwerfungen in einer globalisierten Welt entspringen würden, in der sich der persönliche Rahmen ständig verändere und die Kirche so als ein Anker diene, der dem Einzelnen Halt und Stabilität verleihe (Dilger 2007a: 63).

3. Wohlstandsverheißungen

Ein verheerendes Feuer verwüstete am 25. Februar 2009 weite Teile des Owino Markts im Zentrum Kampalas. Glücklicherweise kam dabei niemand ums Leben, aber viele der dortigen Kleinhändler verloren einen Großteil ihres Besitzes in den Flammen. Was genau zu dem Großfeuer geführt hat, konnte nicht rekonstruiert werden. Für Pastor Gary Skinner ist dennoch klar, warum der Besitz bestimmter Personen Opfer der Flammen wurden und der anderer nicht:

„Did you hear about that fire on Owino-Market, about all those people who lost their property there? I'm sure: These people didn't pay their tithes.“

(Gottesdienst vom 1. März 2009)

Gary Skinner ist nicht irgendein Pfarrer, der Kanadier leitet die Kampala Pentecostal Church (KPC), die sich 2011 in Watoto umbenannte und eine der größten und modernsten Kirchen Ugandas darstellt. Es sind eher gebildete und finanziell bessergestellte Ugander, die an Sonntagen einen der fünf Gottesdienste besuchen, die wegen des großen Andrangs per Video auch in Nebengebäude auf eine Leinwand übertragen werden. Die KPC ist zwar eigenständig, wird aber unter dem Dach der kanadischen Assemblies of God betrieben (Gifford 1999: 102). Auf finanzielle Unterstützung dürfte sie aber kaum angewiesen sein. Sie betreibt ein umfangreiches Merchandising: KPC-T-Shirts, KPC-Mützen, Videos der Gottesdienste, religiöse Literatur bringen Geld ein. Ein noch größerer Teil dürfte aber über das hereinkommen, was Pastor Skinner als *tithes*, das „Zehnt“ bezeichnet. Es ist in den meisten Pfingstkirchen ein religiöses Gebot, zehn Prozent seines Einkommens an die Kirche abzugeben. Macht man das nicht, wird man, wie Gary Skinner verkündete, von Gott – so wie

die Opfer des Feuers auf dem Owino-Markt – bestraft bzw. nicht von Gott mit Wohlstand belohnt.

Dahinter steckt allerdings mehr als nur ein cleveres Geschäftsmodell. Wohlstand, Geld im Allgemeinen, wird in vielen Pfingstgemeinen als Segen Gottes angesehen. Hintergrund ist das sogenannte *gospel of prosperity*, das Wohlstandsevangelium, das besagt, dass Reichtum ein Segen Gottes sei und jeder wahrhaftig Gläubige, der ein moralisch einwandfreies Leben führe, Jesus als seinen Erlöser sehe und zehn Prozent seines Einkommens an die Gemeinde abführe, ebenfalls materiell von Gott belohnt würde (Linhardt 2015: 8).⁶⁶ Dabei wird meist auf das Alte Testament (Gen 14,20, Lev 27,30) sowie im Neuen Testament auf Lukas 6,38 verwiesen: „Gebt, so wird euch gegeben.“ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass jemand, der noch in Armut lebt, noch an sich und seinem Lebenswandel arbeiten muss, um den göttlichen Lohn eines Tages zu erhalten. Gifford beschreibt einen Gottesdienst in der KPC, in dem Pastor Skinner predigte:

„When walking in God’s favour, God blesses us. If we are faithful, abundance will continue to flow. (...) I believe that God loves me enough to give me a new Land Rover Discovery. I’ve already seen it, and God has provided most of the money (...) It will happen.”
(Gifford 1999: 103)

Die Sakralisierung des Materiellen führt auch dazu, dass viele bedeutende Pastoren großer Kirchen ihren Reichtum keineswegs verstecken, sondern offen zur Schau tragen. Gary Skinner etwa gilt als einer der reichsten Menschen in Uganda. Und die Klatschblätter des Landes, wie etwa Red Pepper, sind voll von Geschichten über Pastoren, die sich eine neue Villa oder einen neuen Geländewagen gekauft haben, was auch an der bedeutenden Rolle der *testimonies* liegt, dem Bezeugen eigener, erfolgreicher Erlebnisse in aller Öffentlichkeit.

Die Vorstellung, von Gott durch die Erfüllung bestimmter Standards direkt materiell belohnt zu werden, ist einer der wichtigsten Unterschiede zu den etablierten Kirchengemeinschaften, die in der Regel davon sprechen, erst im Jenseits bzw. am Tag der Auferstehung von Gott belohnt zu werden. Pfingstkirchen sind dahingegen deutlich diesseitsbezogener, Belohnungen erfolgen nicht in einer fernen Zukunft, sondern direkt, sie sind greifbarer und unmittelbarer als bei der katholischen oder anglikanischen Kirche.

⁶⁶ Wenngleich man darauf hinweisen muss, dass viele Pfingstkirchen unter dem *gospel of prosperity* nicht nur materiellen Besitz, sondern auch Gesundheit subsumieren und der Übergang zu den Heilungsversprechen somit fließend ist (Dilger 2007a: 66).

Es mag kaum verwundern, dass in Uganda, einem der ärmsten Länder der Welt, der Gedanke, es demnächst durch Gottes Hilfe zu Wohlstand zu bringen, einen großen Reiz auf die Menschen ausübt. Gleichzeitig wäre es dennoch falsch, Pfingstkirchen und das Wohlstandsevangelium als reines Entwicklungsphänomen zu bezeichnen, in dem die ärmsten der Armen sich in ihrer Verzweiflung an einen Strohalm klammern. Denn man darf nicht vergessen, dass die Ursprünge der Pfingstbewegung in den USA zu finden sind und es dort keineswegs nur arme Bevölkerungsschichten sind, die sich ihr anschließen. Auch in noch deutlich wohlhabenderen Ländern wie etwa Norwegen gibt es eine große Zahl von Pfingstgemeinden (Bundy 2009: 211 ff.) und selbst in Uganda sind – wie etwa im Falle vieler Gemeindemitglieder der KPC (Gusman 2013: 275) – viele Vertreter der Mittelschicht in ihren Reihen zu finden.

Jones schreibt, dass durch das *gospel of prosperity* sowohl den Armen wie auch den Bessergestellten geholfen würde. Für die Armen biete es eine Perspektive auf eine finanzielle Besserstellung in ferner Zukunft, für die wohlhabendere Mittelschicht legitimiert es den materiellen Besitz, da dieser ja von Gott so gewollt sei (Jones 2009: 93). Das *gospel of prosperity* hilft so, die durch die zunehmenden Ungleichheiten hervorgerufenen sozialen Spannungen innerhalb einer Gesellschaft⁶⁷ durch ein Rekurrieren auf die göttliche Bestimmung abzubauen.⁶⁸

4. Gemeinschaft und Partizipation

In den vergangenen Jahren ist die Mobilität innerhalb der ugandischen Gesellschaft stetig gestiegen. Insbesondere Männer ziehen oft in die Großstädte, allen voran nach Kampala, um dort nach Arbeit zu suchen, die es in den ländlicher geprägten Gebieten des Landes oft nicht gibt. Durch den Bedeutungsverlust der Clans, die für die persönliche Identitätsfindung in den von mir untersuchten Gebieten kaum noch eine größere Relevanz besitzen, sank die Hemmschwelle gegenüber einem Umzug in die Städte zusätzlich. In einer solchen „Gesellschaft in Bewegung“ sind persönliche Netzwerke und Gemeinschaften außerhalb des Familienverbunds von großer Wichtigkeit (Dilger 2007a: 61,72,73). Pfingstkirchen definieren

⁶⁷ Jean Comaroff (2015: 233 ff.) verweist auf die entstehenden Ungleichheiten im Zuge eines zunehmenden Kapitalflusses auf den afrikanischen Kontinent.

⁶⁸ Linhardt (2015: 9) verweist allerdings auf eine Entwicklung, die seiner Meinung nach mit dem Bedeutungsgewinn des *gospel of prosperity* zusammenhängt: den Anstieg von Menschenopfern (*human sacrifices*) durch sogenannte Hexer (*witchdoctors*). Auch wenn seine Untersuchung sich auf Tansania bezieht, sind die Parallelen zur Entwicklung in Uganda offensichtlich. Regelmäßig liest man in den Zeitungen des Landes über rituelle Morde, bei denen den Opfern bestimmte Körperteile entfernt wurden. Linhardt schreibt, dass es in Tansania bei vielen Menschen die Überzeugung gebe, dass man durch *human sacrifices* noch schneller zu Reichtum komme als durch die Partizipation in einer Pfingstkirche.

sich seit jeher durch ihre nach außen teilweise geschlossene, aber nach innen stark vernetzte Gemeinschaft (Gusman 2013: 274). Das Gefühl des „Andersseins“, zu einer privilegierten Gruppe „Geretteter“ zu gehören und sich somit von der Außenwelt abzugrenzen, ist ein wichtiger Faktor, der die Anziehungskraft der Bewegung erklären mag und auch für diese Arbeit eine grundlegende theoretische Säule darstellt. Man konvertiert in der Regel zu einer bestimmten Gruppe, sei sie real existent oder imaginiert, und erwartet sich durch die „Mitgliedschaft“ zu dieser Gruppe bestimmte Vorteile, die geistiger oder materieller Natur sein können, oder ein gestiegenes persönliches Prestige. Je vernetzter und größer solche Gruppen sind, desto vorteilhafter sind sie für ihre Mitglieder.

Bei den Pfingstkirchen kommt hinzu, dass sich durch ihren hohen Organisationsgrad zahlreiche Möglichkeiten für eigenes Engagement innerhalb der Gemeinschaft bieten und dieses sogar explizit eingefordert wird, was wiederum den eigenen Status steigen lässt und eine Art von informeller Karriere in der Gemeinde zulässt. McCauley spricht von Patron-Klient-Beziehungen, von einem neu definierten „Big-Man-Rule“, von dem nicht nur die Pastoren profitieren, sondern das auch den in der Gemeinde aktiven Mitgliedern Zugang zu Ressourcen und somit ein größeres Ansehen ermöglicht (McCauley 2015: 332).

Die Positionen und Titel, die man in der Verwaltung und Ausgestaltung des Gemeindelebens erlangen kann, sind vielfältig und jede Kirchengemeinde hat ihre eigene Struktur und Aufgaben, in die man sich zur Gestaltung des Gemeindelebens einbringen kann. Eine wichtige Funktion haben in den meisten von mir in Uganda besuchten Kirchen die Übersetzer inne, da viele Gottesdienste ugandischer Pfingstkirchen zweisprachig gestaltet sind: Der Pastor spricht auf Englisch, simultan wird dazu in die einheimische Sprache – etwa Luganda oder Runyankole – übersetzt. Weitere Funktionen sind die sogenannten *usher* und *intercessors*. Sie assistieren bei den Gottesdiensten, *evangelists* werden als Prediger an öffentliche Plätze in den Städten und Dörfern entsandt. Darüber hinaus gibt es die Mitglieder des Kirchenchors sowie die Musiker, die Mitglieder der Gemeindeverwaltung, die die Finanzen verwalten, spezielle Abteilungen für die Kinder und Jugendlichen. Kurzum: Besonders die mittleren und großen Pfingstkirchen sind komplexe Unternehmen, in der zahlreiche Mitglieder sich in einem der vielfältigen Bereiche einbringen können, was wiederum zu einem Anstieg des persönlichen Ansehens führt und ihnen auch Qualifikationen einbringt, durch die sich weitere Optionen entweder innerhalb der Kirche oder in anderen Organisationen für sie eröffnen (Gusman 2013: 285).

Dilger beschreibt ausführlich den Fall eines namentlich nicht genannten, wahrscheinlich HIV-infizierten Mannes, der sich nach dem Tod seiner Frau verstärkt in einer pentekostalen

Gemeinde in Dar es Salaam (Tansania) engagierte und nach zehn Jahren zu einem Sektionsleiter und später zum persönlichen Assistenten eines Pastors ernannt wurde (Dilger 2007a: 60). Im selben Artikel beschreibt er den Fall von Consolata, die nach einigen Jahren der Mitgliedschaft in einer tansanischen Pfingstkirche selbst als Pastorin eine ländliche Gemeinde übernehmen sollte (ebd.: 69). In beiden Fällen ergaben sich durch das Engagement in der Pfingstkirche Möglichkeiten und berufliche Perspektiven, die sonst vermutlich eher unwahrscheinlich gewesen wären.

Neben den Gottesdiensten, die in der Regel im zentralen Kirchengebäude der jeweiligen Gemeinde stattfinden, sind auch die informellen Treffen und Gebetskreise in den Privathäusern einzelner Mitglieder von Bedeutung. Mehrmals die Woche treffen sich die Gläubigen in kleinen Zellen, Kleingruppen von meist fünf bis zehn Mitgliedern, um sich auszutauschen, zu beten oder um die Bibel zu studieren.⁶⁹ Diese Treffen dienen aber nicht nur der Festigung sozialer Netzwerke und der Erweiterung des individuellen Wissens um spezifische Lehrmeinungen – auch die gegenseitige Kontrolle spielt dabei eine gewisse Rolle. Da moralische Integrität in Pfingstkirchen einer der Eckpfeiler des Glaubenslebens darstellt, soll so vermeintlich satanischen Einflüssen wie dem Konsum von Alkohol, außerehelichem Sex oder Glücksspiel (Linhardt 2015: 163) ein Riegel vorgeschoben werden.

5. Einfügen in bestehende Weltbilder – Geisterglaube

Der Bruch mit den etablierten afrikanischen Glaubensvorstellungen ist für die meisten Pfingstkirchen eines der wichtigsten Gebote überhaupt. Das Tragen von Amuletten, Opfergaben zu Ehren der Ahnen, rituelle Tänze oder Gesänge sind Gemeindemitgliedern verboten und Zuwiderhandlungen werden in der Regel sanktioniert. Das bedeutet wiederum nicht, dass derlei Vorstellungen für Aberglauben gehalten werden und keine Beachtung finden. Eher das Gegenteil ist der Fall: Die Existenz der Geisterwelt ist für die meisten Anhänger der Pfingstkirchen eine Tatsache. Geister sind für sie reale Wesen, die sich in verschiedenen Manifestationen von Zeit zu Zeit zeigen und mit denen man eine eigene Art des Umgangs finden muss. Nur die Art des Umgangs mit ihnen unterscheidet sich bei den Pfingstkirchen zu anderen, überlieferten Vorstellungen afrikanischen Glaubenslebens. In der traditionellen Vorstellung wird zwischen verschiedenen Arten von Geistern – etwa Ahnen- oder Naturgeistern – unterschieden. Diese sind den Menschen gegenüber nicht per se

⁶⁹ Gusman schreibt, dass es gerade bei den großen Gemeinden wie etwa der KPC (Watoto) hunderte Zellen gebe, die sich mindestens einmal in der Woche treffen (Gusman 2013: 275).

feindselig eingestellt, sie können böse oder neutral gegenüber Menschen sein oder diesen sogar helfen.

Die Pfingstkirchen nahmen diese Vorstellungen nun auf und inkorporierten sie in die christliche Glaubenslehre – die Geister werden zu einer Manifestation Satans auf Erden, zu den in der Bibel beschriebenen Dämonen, die für die Menschen hochgefährlich sind und unter allen Umständen bekämpft werden müssen. Anhänger anderer Glaubensformen, die mit den Geistern interagieren (traditional healers, witchdoctors), gelten als Teufelsanbeter, denen mit der Kraft von Gebeten Einhalt geboten werden muss (Linhardt 2015: 164).

Dabei sind die Pfingstkirchen nur das Spiegelbild von derlei Geistervorstellungen (Newell 2007: 462 ff.). Denn im Grunde agieren ja auch die Pfingstkirchen mit einem spirituellen Wesen: dem Heiligen Geist, der als Verkörperung des Guten den bösen Geistern entgegengesetzt wird. Charismatische Elemente wie Zungensprechen bedeuten in den Vorstellungen pentekostaler Gemeinschaften, dass der Heilige Geist in eine Person hineinfährt und diese Person dadurch besondere Kräfte oder Fähigkeiten entwickelt, was im Grund nichts anderes als die Vorstellung von Besessenheit, von der Besitzergreifung des Körpers durch ein höheres Wesen, darstellt. Bei den in den meisten Pfingstkirchen praktizierten Exorzismen wird die Kraft des Heiligen Geists eingesetzt, um böse Kräfte aus dem Körper des Betroffenen zu vertreiben. Insofern darf man den Glauben an böse Geister auch nicht isoliert von den anderen bereits beschriebenen Elementen pentekostalen Glaubenslebens sehen. Krankheiten sind demnach ebenso ein Zeichen dämonischen Wirkens wie Armut, Arbeitslosigkeit oder persönliche Schicksalsschläge.

Durch den Beitritt zu einer Pfingstkirche gewinnt man zunehmend mehr Kontrolle über diese bösen Geister. Die Taufe, das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses, das Beichten von Sünden sind hierbei wichtige Initiationsriten, die nicht nur nach außen den Bruch mit der Vergangenheit demonstrieren sollen, sondern auch die eigene Widerstandsfähigkeit gegenüber den satanischen Kräften steigern soll. Man wird „saved“, zu einem Erretteten.

Das Gefühl, von bösen Geistern bedroht zu werden, ist auch für diese Arbeit von enormer Wichtigkeit und wird in einem späteren Kapitel ausführlich am Beispiel der Holy Spirit Fire Church diskutiert werden.

4.2. Dynamiken des Islam in Uganda

Der Islam in Uganda ist durch seine Jahrzehnte währende Marginalisierung in eine Isolation geraten, in der die Muslime eine starke eigene, aus der Minderheitenposition heraus agierende Identität entwickelt haben. Mit der Etablierung des Uganda Muslim Supreme Council und der Person des Muftis von Uganda haben sich Institutionen etabliert, die zumindest formal die oberste Vertretung der Muslime im Land darstellen, und gleichzeitig bildete sich unter anderem mit der salafistischen Tabligh-Bewegung seit den 1980er Jahren ein interessanter Gegenspieler zu dieser von oben herab verordneten Hierarchie heraus. Doch trotz dieser markanten und für Ethnologen und Historiker gut zu überschauenden religiösen Landschaft, gibt es bislang kaum Forschungsarbeiten zu Dynamiken und Erscheinungsformen des Islam im Land. Das fällt umso mehr auf, da die Entwicklung auf christlicher Seite, insbesondere die Ausbreitung der Pfingstkirchen, mittlerweile von zahlreichen Ethnologen und Sozialwissenschaftlern untersucht wurde.

Insofern beruft sich dieses Kapitel neben eigenen Beobachtungen vorwiegend auf ältere Arbeiten, die von Ugandern selbst angefertigt wurden, Zeitungsartikel und Blogs von Ugandern sowie einige unveröffentlichte Masterarbeiten der Makerere-Universität, die oft von innen, also aus der muslimischen Gemeinschaft heraus geschrieben wurden und so interessante Einblicke in das muslimische Selbstverständnis im Land ermöglichen. Einige Arbeiten, wie die von Kanyeihamba (1998), wurden sogar von Personen geschrieben, die selbst aktiv in historische Entwicklungen, in diesem Fall den Disput um den UMSC, eingebunden waren, andere Arbeiten, wie die von Kasozi (1974, 1996) entstanden durch persönliche Kontakte zu führenden Persönlichkeiten des Islam in Uganda. Insofern lesen sich manche Werke eher wie eine Primärquelle als eine neutral verfasste wissenschaftliche Dokumentation. Eine kritische Einordnung der Quellen ist hierbei besonders wichtig.

Ich will zunächst nun einen Überblick über die Entwicklung des Islam in postkolonialer Zeit geben, bevor ich auf die Konflikte innerhalb der muslimischen Gemeinschaft eingehe und die Entstehung der salafistischen Tabligh-Bewegung erkläre. Dabei soll auch verständlich werden, warum die Konversion zum Islam im Land immer noch eine unwahrscheinliche Option ist und der Abfall von diesem oft zu schweren persönlichen Konsequenzen für den Konvertiten führt.

4.2.1. Das Gefühl der Isolation

Als George Kanyeihamba, früherer Justizminister und Generalstaatsanwalt Ugandas, im Jahr 1993 als Vertreter der Regierung zur „Kampala Muslim Unity and Reconciliation Conference“ einlud, kam er nicht umhin, zu betonen, dass seine Regierung keine unlauteren Ziele gegenüber der muslimischen Gemeinschaft verfolgt:

„... the NRM administration, like its predecessors, had been accused of using and deceiving Muslims in Uganda. Government critics claimed that successive administrations did not care about Muslim welfare and had condoned incompetent and unconstitutional management of Muslim affairs in the country. (...) One of the reasons for organizing the Kampala conference was to show the whole world that Uganda cared about its people regardless of their political or religious affiliation.” (Kanyeihamba 1998: 1)

Diese Aussage ist insofern bemerkenswert, als Kanyeihamba als Vertreter der Regierung erklärte, dass ihm bewusst sei, dass innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ein Gefühl der intendierten Marginalisierung vorherrsche und mit diesem entsprechende Ressentiments gegenüber den Herrschenden im Land einhergingen.

Tatsächlich glauben viele Muslime, insbesondere diejenigen, die den salafistischen Tabligh nahestehen, dass sie seit Anbeginn der christlichen Missionierung im Land bewusst unterdrückt werden. Dass dies teilweise zutrifft, und welche Anteile die Muslime selbst daran haben, wurde in einem früheren Kapitel ausführlich dargestellt. Dennoch ist es auffällig, dass sich auch unter dem religiösen Liberalismus unter Museveni derartige Vorstellungen gehalten haben und bis in die Gegenwart fortwirken.

Das Gefühl, benachteiligt zu sein, geht nicht unbedingt mit einer wirtschaftlichen Schlechterstellung einher. Da die meisten Muslime bei der Verteilung von Land zu Beginn der Kolonialzeit praktisch leer ausgingen, mussten sie sich schnell eine eigene ökonomische Nische suchen und fanden diese hauptsächlich im Handel- und Transportsektor – einem Bereich, in dem sie mit indischen Muslimen zusammenarbeiten konnten und in dem höhere Profite möglich waren als in der Acker- und Viehwirtschaft, auf die sich die landbesitzenden Ugander oft stützten (Kasozi 1996: 84).

„... it is a common belief in Uganda that the only thing Muslims know is business.“
(Kayunga 1993: 17)

Das durch den Handel und den Transport erwirtschaftete Geld investierten viele Muslime wiederum in Landbesitz oder Immobilien wie Hotels und Restaurants entlang der Überlandstraßen, wodurch sie langfristig hohe Gewinne erzielen konnten (Kayunga 1993: 16).

Diejenigen Muslime, die es nicht schafften, in diesem Wettlauf um wirtschaftliche Macht und Einfluss Fuß zu fassen, fanden wiederum oft bei den muslimischen Geschäftsleuten Arbeit – ein Muster, das sich bis heute gehalten hat. In den meisten Geschäften wie Läden, Tankstellen, KFZ-Werkstätten, die von Muslimen betrieben werden, arbeiten auch überwiegend Muslime, was zumindest in der frühen Phase der Unabhängigkeit Ugandas die Hermetik innerhalb der muslimischen Gemeinschaft forcierte und Muslime deshalb nur schwer einen Weg in die Politik fanden. Trotz des wirtschaftlichen Erfolgs, den einige muslimische Geschäftsleute hatten, war ihre politische Repräsentation in den ersten Jahren des unabhängigen Ugandas eher schwach. Es gab zwar Muslime im Kabinett Obotes, aufgrund der deutlich schlechteren Bildung, die die meisten Muslime im Vergleich zu den Christen zurückwarf, blieben diese aber stets eher eine Ausnahme. Politik und politische Entscheidungen lagen hauptsächlich in den Händen von Christen, was sich unter anderem auch in der Parteienlandschaft des postkolonialen Ugandas widerspiegelte: Während die Katholiken mit der DP und die Protestanten mit dem UPC eine politische Vertretung hinter sich hatten, schafften die Muslime es nie, eine islamische Partei zu schaffen, hinter der sie sich hätten vereinen können (Kayunga 1993: 17).

Die Position des politischen Außenseiters änderte sich jedoch schlagartig durch die Machtergreifung Idi Amins. Ob dieser wirklich ein praktizierender Muslim war, wird unterschiedlich beurteilt. Viele Quellen sprechen davon, dass Amin nur rudimentäre Kenntnisse des Islam hatte (Kasozi 1996: 188). Fakt ist jedoch, dass er stark auf die muslimische Gemeinschaft rekurrierte – was nicht nur an religiösen Loyalitäten lag, sondern auch an seinem generellen Misstrauen gegenüber den Protestanten im Lande, die er für Anhänger seines Erzfeinds Obote hielt, den er 1971 aus dem Amt putschte. Infolgedessen wurden Muslime bei der Vergabe öffentlicher Ämter – trotz ihres fast durchweg schlechteren Bildungshintergrunds – bevorzugt. Besonders deutlich wurde dies in der Armee, in der Muslime (vor allem aus dem Norden Ugandas) zwar immer schon relativ gut vertreten waren, nun aber bevorzugt mit Führungsaufgaben betraut wurden (Kasozi 1996: 21). Aber auch auf

politischer Ebene waren Muslime überproportional vertreten. Im Jahr 1975 bestanden 70 Prozent seines Kabinetts aus Muslimen (Kasumba 1995: 138).

Der stete Verfolgungswahn Amins und seine Ressentiments gegenüber den westlichen Mächten, insbesondere Großbritannien, führte zu einer Annäherung Ugandas an die islamische Welt, insbesondere an Libyen. Dessen Machthaber Mu‘ammar al-Qaddāfi ließ noch in den 1990ern, also lange nach der Zeit der Regentschaft Amins, mit der Old Kampala Mosque die größte und bedeutendste Moschee des Landes bauen, die auch heute noch Sitz des Uganda Muslim Supreme Councils ist.

Bereits 1973 nahm Amin an einer Konferenz der Staatsoberhäupter muslimischer Staaten teil, was im Lande zu wütenden Protesten führte – signalisierte Amin damit doch deutlich, dass er Uganda fortan als islamischen Staat und den Islam als Staatsreligion betrachtete (Pirouet 1980: 18). Doch trotz seiner von außen betrachtet pro-islamischen Agenda waren auch die Muslime im Land vor den paranoiden Gedanken Amins nicht geschützt. Zahlreiche Muslime wurden in dieser Zeit von Handlangern Amins getötet (Pirouet 1980: 20 ff.) und Kasozi verweist zu Recht darauf, dass das Verbot religiöser Gruppierungen wie den Pfingstkirchen mit der Ahmadiyya auch eine islamische Gemeinschaft betraf (Kasozi 1996: 199).

Vor allem aber fürchteten weite Teile der muslimischen Führer im Land Racheaktionen von christlicher Seite, falls Amin aus dem Amt geputscht würde. Es war eine Befürchtung, die 1979 Realität wurde. Bereits kurz nach dem Sturz Amins kam es zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen zwischen Christen und Muslimen im Land. Besonders in Ankole und Masaka fanden regelrechte Massaker an Muslimen statt, die dutzende, womöglich sogar hunderte von Menschenleben forderten (Kasozi 1996: 213) und die Spannungen zwischen Christen und Muslimen weiter verschärften. Wer dafür die Verantwortung trug und ob diese Auseinandersetzungen tatsächlich nur religiöser Natur waren, lässt sich an dieser Stelle aufgrund der mangelhaften wissenschaftlichen Aufarbeitung nur schwer beurteilen. Tatsache ist aber auch, dass die Ereignisse des Jahres 1979 bei älteren Ugandern immer noch sehr präsent sind. Der sogenannte District Khadi in Mbarara, der oberste Religionsgelehrte der Region, berichtete mir, dass die Muslime Ugandas damals das wahre Gesicht vieler Christen gesehen kennengelernt hätten, denn diese hätten den Islam stets als Konkurrenz und Bedrohung ihres eigenen Lebensstils betrachtet. Kasumba fasst das Lebensgefühl vieler Muslime so zusammen:

„Many Muslims therefore either fled the country or shied away from public fora. (...) They considered themselves a group that would be selfishly persecuted under a Christian dominated batch of political leadership. The inferiority complex which Muslims had before 1971 also resurfaced. They looked at themselves as the vanquished group.”

(Kasumba 1995: 171)

Trotz dieser offenkundigen Polarisierung der ugandischen Religionslandschaft und trotz der geschichtlich erwachsenen gegenseitigen Ressentiments, die auch unter Musevenis NRM-Regime nicht endgültig überwunden wurden, sind die Konflikte und Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft aber eher noch größer.

4.2.2. Die Fragmentierung der islamischen Gemeinschaft

Die Geschichte des Islam in Uganda ist auch eine Geschichte beständiger Konflikte und Spaltungen innerhalb der *umma*, die nicht nur durch theologische Diskussionen ausgefochten wurden. Immer wieder schlugen die Auseinandersetzungen in Gewalt mit zahlreichen Todesopfern um. Es war somit nicht nur die intendierte Marginalisierung von Seiten der christlich dominierten Machthaber, die die islamische Gemeinschaft schwächten, einen mindestens ebenso großen Anteil daran trug die Gemeinschaft selbst, die es durch ihre fehlende Geschlossenheit nie schaffte, ein einheitliches Machtzentrum innerhalb des politischen Systems aufzubauen.

Die Gründe für diese Konflikte sind nur vordergründig betrachtet theologischer Natur. Tatsächlich geht es eher um den Machtanspruch einzelner Führungspersonen sowie um die Verteilung von Ressourcen. Ich möchte auch darauf hinweisen, dass es schwierig ist, den Überblick über die beständigen Konflikte und Spaltungen zu behalten, zumal die dazu vorliegende Literatur maßgeblich durch die Arbeiten Kasozis geprägt ist, der jedoch als Freund Badru Kakungulus selbst in die Ereignisse der damaligen Zeit involviert war und somit keine neutrale Quelle darstellt. Dennoch ist das Verständnis um die Zerwürfnisse innerhalb der islamischen Gemeinschaft wichtig, um etwa das Aufkommen der salafistischen Bewegungen im Land verstehen zu können.

Die Auseinandersetzungen begannen bereits zu Beginn der britischen Kolonialzeit, einer Phase, in der der Wettstreit um Landbesitz und politische Einflussnahme auf seinem

Höhepunkt war. Während Prinz Nuhu Mbogo, ein Bruder Kabaka Mutesas, als Anführer der muslimischen Gemeinschaft noch von den meisten Muslimen anerkannt und geschätzt wurde und die Konflikte allenfalls unter der Oberfläche schwelten, änderte sich die Lage nach dem Tod Mbogos im Jahr 1921. Trotz des ausdrücklichen Wunsches Mbogos, dass sein Sohn Badru Kakungulu die Führerschaft der Umma übernehmen solle, weigerte sich eine Fraktion, die als Butambala-Group bekannt wurde, Kakungulus Führungsanspruch anzuerkennen.⁷⁰ Bis ins Jahr 1965 bestand die islamische Gemeinschaft im Land so aus zwei Fraktionen: denen, die Badru Kakungulu anerkannten, und denen, die sich der Butambala-Group um Taibu Maguatto anschlossen (Kanyehamba 1998: 12).

Vordergründig ging es dabei um theologische Fragen, etwa, ob man nach dem Freitagsgebet noch ein eigenes Mittagsgebet (zühr) verrichten und ob man den gregorianischen Kalender oder die Mondphase zur Berechnung des muslimischen Jahrs heranziehen sollte. Sogar der šāfi'itische Mufti von Mekka, in den 1940er Jahren eigens zur Lösung der Streitfragen zurate gezogen, konnte die Querelen nicht beilegen. Carter schreibt, dass die mangelnde Einigkeit auch ein Grund für die zu jener Zeit fehlenden muslimischen Bildungseinrichtungen gewesen sei, da es unmöglich gewesen sei, sich auf verbindliche Ausbildungsziele oder Lehrpläne zu einigen (Carter 1965: 195).

Zu den Konflikten kam spätestens in den 1960er Jahren noch eine weitere Komponente hinzu: die Frage, ob Muslime westliche Bildung genießen oder sich an arabischen, vorwiegend religiös motivierten Lehrplänen orientieren sollten (Kasozi 1996: 156; Kanyehamba 1998: 14). Es war Badru Kakungulu, der sich dafür stark machte, dass Muslime sich ebenfalls an westlichen Lehrplänen orientieren sollten, wohingegen die Gegenfraktionen dies verweigerten und Kakungulu vorwarfen, ein Agent der Kolonialmächte zu sein und die islamische Gemeinschaft schwächen zu wollen.

Dass Milton Obote, der erste Premierminister des unabhängigen Ugandas, ausgerechnet die Gegenfraktion unter Abdu Kamulegeya bevorzugte, hatte ethnische und politische Gründe. Kakungulu war nicht nur ein angesehener muslimischer Führer, sondern als Mitglied des Königshauses von Buganda auch stets ein Repräsentant des immer noch das Land dominierenden Königreichs. Obote, ein Acholi aus dem Norden Ugandas, kam es insofern

⁷⁰ Kayunga (1993: 18) verweist darauf, dass dies auch eine ethnische Komponente hatte. Badru Kakungulu war ein Prinz von Buganda und als solcher auch ein Vertreter des Königshauses, das gerade außerhalb Bugandas nicht immer wohl gelitten war. Hinzu kam das Gesetz der Erbfolge, das Kakungulu ins Amt brachte und es Muslimen, die nicht mit dem Königshaus verwandt waren, schwierig machte, in Führungspositionen hineinzukommen.

gelegen, das Umfeld des Kabakas zu schwächen (Kayunga 1993: 21). Gemäß der Devise *divide et impera* gründete Obote 1965 die National Association for the Advancement of Muslims (NAAM), eine regierungsnahen Organisation, die das Fundament eines gesamt-muslimischen Dachverbands stellen sollte. Tatsächlich bestand die Führungsriege der NAAM aber hauptsächlich aus Gefolgsmännern Obotes, der ab 1966 als Präsident die Alleinherrschaft an sich riss (Kasozi 1996: 158). Der einzige Muganda in der Führungsriege war Abdu Kamulegeya selbst, der das Amt des Vizepräsidenten innehatte. Alle anderen Personen standen in Opposition zum Kabaka und dem Königshaus, was dazu führte, dass Obote besonders in der muslimischen Gemeinschaft Bugandas sehr unbeliebt war – und der Putsch Idi Amins später umso begeisterter aufgenommen wurde. Wieder war die muslimische Gemeinschaft gespalten – in die Anhänger der regierungsnahen NAAM und der Gegenseite um Badru Kakungulu. Kasozi beschreibt, wie sehr die damaligen Dispute die Gemeinschaft polarisierten und die NAAM – um ihre Machtbasis zu vergrößern – auch zahlreiche Moscheen der Gegenfraktion konfiszieren ließ, was diese oft nicht freiwillig zuließ. 1968 wurden so in Ankole zwei Menschen getötet und 20 verletzt, als NAAM-Anhänger versuchten, mit Gewalt eine Moschee in Nyamitanga einzunehmen (Kasozi 1996: 169).

Amins Putsch wurde von Kakungulu begrüßt. Kasozi schreibt zwar, dass er dies mit zwiespältigen Gefühlen getan habe und er alles andere als ein überzeugter Anhänger Amins gewesen sei (Kasozi 1996: 187) – Tatsache war aber auch, dass Kakungulu als immer noch einflussreiche Führungsperson in der muslimischen Gemeinschaft Ugandas Amin zu dieser Zeit zunächst noch unterstützte. Dieser ging brutal gegen die Anhänger der NAAM vor. Das Vermögen ihrer Anführer wurde konfisziert, die Häuser vieler Sympathisanten zerstört oder zumindest beschädigt (Kanyeihamba 1998: 15).

Um die Muslime zu einen, gründete Amin 1971 zunächst ein Department for Religious Affairs, aus dem wenig später der Uganda Muslim Supreme Council (UMSC) hervorgehen sollte, der als oberste Vertretung der Muslime bis heute besteht. An oberster Stelle des UMSC stand ein gewählter Chief Khadi, der später Mufti von Uganda genannt wurde.

Die Gründung eines von allen Fraktionen anerkannten muslimischen Dachverbands wurde zunächst nicht von allen Beteiligten begrüßt. Weder Kakungulu noch andere muslimische Führer waren bei den entscheidenden Konferenzen in Kabale (19.–22. Mai 1971) und Kampala (1.–4. Juni 1971) anwesend. Zaidi Mugenyiasooka, der Anführer der AMC Bukoto-Nakete, einer weiteren Splittergruppe, sah im UMSC mehr ein Forum, in dessen Rahmen sich

die verschiedenen Fraktionen treffen könnten, um über strittige Fragen zu debattieren, als eine Institution, die künftig im Namen aller Muslime im Land Entscheidungen politischer, religiöser und wirtschaftlicher Natur treffen sollte (Kasumba 1995: 152).

Tatsächlich bestand die Zersplitterung der muslimischen Gemeinschaft auch direkt nach der Gründung des UMSC fort. Das gegenseitige Misstrauen innerhalb der anerkannten Führungspersönlichkeiten und somit potenziellen Vorsitzenden des UMSC war groß, die Konfliktlinien komplex. Ethnische, politische und persönliche Animositäten gegeneinander spielten ebenso eine Rolle wie die bloße Frage, ob jemand nun arabische oder westliche Bildung genossen habe (Kanyehamba 1998: 16,17). Erster Chief Kadhi wurde mit 160 zu 60 Stimmen mit Abdul Razak Matovu zwar ein Vertreter der früheren NAAM, der bei der Wahl unterlegene Ali Kulumba, ein Mitstreiter in Badru Kakungulus Ugandan Muslim Community, wurde aber aufgrund politischer Erwägungen zum Vize-Khadi ernannt, was die Spannungen entgegen den Erwartungen eher steigerte als verringerte.

Etwas mehr an Legitimation gewann der UMSC durch eine plötzliche und unerwartete finanzielle Besserstellung. Nach der Ausweisung der Inder – auch der muslimischen – aus dem Land im Jahre 1972 übertrug Amin deren Besitz zu einem großen Teil dem UMSC, der so über Nacht zum größten Immobilienbesitzer Ugandas wurde (Kasozi 1996: 195).

Insgesamt lässt sich trotz der Versuche, die muslimische Gemeinschaft unter dem UMSC zu einen, festhalten, dass der Rat zu keinem Zeitpunkt als uneingeschränkte Führungsgewalt von den muslimischen Anführern der verschiedenen Fraktionen anerkannt wurde – was nicht nur an der Zersplitterung der *umma* lag, sondern auch an der kaum gegebenen Unabhängigkeit von der Regierung. Amin war es, der die wichtigen Entscheidungen des UMSC traf. So entließ er 1975 Abdul Razak Matovu als Chief Kadhi sowie 1977 dessen Nachfolger Sulaiman Matovu ohne Angabe von Gründen (Kasumba 1995: 159-161). Der Vorwurf an den UMSC, eine bloße Marionette der Regierung zu sein, hat sich nicht zuletzt aufgrund dieser Ereignisse besonders bei den Salafisten im Land bis in die heutige Zeit gehalten.

Nach der Vertreibung Amins gab es zunächst Überlegungen von muslimischer Seite, den UMSC aufzulösen. Die anti-muslimischen Ausschreitungen der Jahre 1979 und 1980 sorgten für große Verunsicherung und einige Muslime wollten den neuen Machthabern durch die Zerschlagung des Supreme Councils signalisieren, dass sie keine Gefolgsleute Amins waren (Kasumba 1995: 186,187).

Es war wiederum Badru Kakungulu, der im Mai 1979 insgesamt 55 Sheikhs und muslimische Autoritäten an einen Tisch brachte, um die Zukunft der muslimischen Vertretung zu diskutieren. Ein Interimsführer sollte drei Monate lang an der Spitze der muslimischen Gemeinschaft stehen. Danach, wenn das Land sich nach den Wirren des Umsturzes erholt hatte, sollten landesweite Wahlen bestimmen, wer künftig die Geschicke der Muslime lenken sollte. Drei Personen standen dabei zur Wahl: Abdul Razak Matovu, der frühere Chief Khadi des UMSC, Kassim Mulumba und Muhammad Ssemakula. Obwohl bei dieser geheimen Wahl Kassim Mulumba mit 11 zu 22 Stimmen das schlechteste Resultat erhielt, erklärte Badru Kakungulu ihn zum Sieger, was die Spannungen erhöhte.⁷¹ Die Anhänger der unterlegenen Kandidaten – meist aus den Reihen der früheren NAAM – drohten gar, das Gelände des UMSC zu besetzen, solange Mulumba als Chief Khadi gesetzt ist, was nicht zuletzt politische Gründe hatte: Mulumba galt als Gegner des UPC Obotes, der kurz davor war, wieder die Regierung zu stellen. Die Gegenfraktion um Obeid Kamulegeya, die aus Anhängern des UPC bestand, bekannte sich öffentlich zu Obote (Kanyehamba 1998: 17).

Endgültig gespalten war die Gemeinschaft, als Mulumba in einer Art internem Putsch die Verfassung des UMSC änderte, die vorgesehenen landesweiten Wahlen absagte und sich so zum dauerhaften Chief Khadi machte.⁷² Bis 1983 hatte er dieses Amt inne. Der Druck auf ihn wuchs mit der Zeit jedoch ebenfalls, bis er wegen einer Erkrankung seinen – für alle überraschenden – Rücktritt erklärte. Auch wenn er in den Wochen danach wieder seinen Rücktritt vom Rücktritt erklärte und so offen seinen Willen bekundete, nun doch im Amt des Chief Khadis zu bleiben, hatte er mit seiner voreilig verkündeten Abdankung bereits einen Automatismus in Gang gesetzt, dem er sich nicht mehr entziehen konnte. Seine Gegner um seinen Stellvertreter Obed Kamulegeya hatten sich in Stellung gebracht, so dass Mulumba gezwungen war, sein Büro in der Old Kampala Mosque, dem Sitz des UMSC, zu räumen, sich in die Masjid Noor in der Williams Street (die später zur Keimzelle des Salafismus in Uganda werden sollte) zurückzuziehen und von dort aus seine Geschäfte als Chief Khadi weiterzuführen. Die Gegenfraktion unter dem nun die Amtsgeschäfte des UMSC führenden Obeid Kamulegeya betrachtete ihrerseits nach wie vor den UMSC in Old Kampala als

⁷¹ Es ist nicht klar, warum Mulumba letztendlich zum Sieger der Wahl erklärt wurde. Kasozi (1996: 219,220) schreibt, dass eine Fraktion um Abu Mayanja, Issa Lukwaago und Sheikh Bbira Druck auf Kakungulu ausgeübt hätte, Mulumba trotz seines schlechten Ergebnisses zum Sieger auszurufen. Warum sich Kakungulu dem beugte, bleibt unklar.

⁷² Kayunga (1993: 25) schreibt, dass Mulumba zwar innerhalb der muslimischen Bevölkerung den größten Rückhalt hatte, diese aber schlecht organisiert gewesen sei – im Gegensatz zu der Fraktion Kamulegeyas, der aufgrund seiner Nähe zur Regierung von dieser logistische Unterstützung erfuhr. Bei einer landesweiten Wahl wäre Mulumba – so seine Vermutung – unterlegen.

legitime Vertretung der Muslime. Die Fragmentierung der Muslime in Uganda wurde so weiter zementiert (Kasumba 1995: 198 ff.).

Bewegung kam in diese Zerwürfnisse erst, nachdem Obote durch Tito Okello 1985 aus dem Amt geputscht wurde, die Unterstützung von Seiten des UPC somit wegfiel und wenig später Musevenis NRM die Regierung übernahm. Die Islamische Weltliga (rābiṭat al-‘ālam al-islāmī) lud die Fraktionen 1987 nach Mekka ein, wo unter der Vermittlung von George Kanyeihamba eine Übereinkunft unterzeichnet wurde (Mecca Agreement), die die Spaltung überwinden und Einheit in der muslimischen Gemeinschaft herstellen sollte. Ein wichtiger Punkt hierbei sollte ein Wechsel an der Spitze der Fraktionen sein. Sowohl Mulumba als auch Kamulegeya mussten ihren Rücktritt erklären – was allerdings das strukturelle Problem nicht löste. Nun versammelten sich die beiden Fraktionen eben hinter den Nachfolgern der beiden, also hinter Saad Luwemba, der nun der Fraktion von Mulumba vorstand, sowie hinter Rajab Kakooza, der die frühere Fraktion Kamulegeyas hinter sich hatte.

Landesweite Wahlen entschieden sich zwar für Luwemba als künftigen Mufti von Uganda, was von den Anhängern Kakoozas aber nicht anerkannt wurde, da sie meinten, dass Luwemba nicht die Fähigkeiten als oberster Religionsgelehrter besaß. Erst nachdem der Supreme Court zugunsten Luwembas entschied,⁷³ war Kakooza bereit, den Sitz des UMSC in Old Kampala zu räumen, und zog mit seinen Sympathisanten auf den gegenüberliegenden Hügel Kibuli, wo er sich zum Gegenmufti ausrief und betonte, weiterhin der rechtmäßige Anführer der Muslime zu sein.

Zu den herrschenden Spannungen kam, dass die NRM-Regierung infolge des Drucks der internationalen Gemeinschaft darauf drängte, den unter Amin 1972 vertriebenen Indern einen Großteil ihrer Immobilien und Grundstücke wieder zurückzugeben. Das betraf insbesondere früheres Eigentum des Aga Khan sowie seiner Anhänger, von denen rund 15.000 zurück nach Uganda kommen wollten. 1990 unterzeichnete die Regierung ein entsprechendes Abkommen mit dem Aga Khan, das die muslimische Gemeinschaft allerdings vor gewaltige Probleme stellte. In vielen der Häuser und Wohnungen lebten mittlerweile prominente Muslime, die kein Interesse zeigten, die Immobilien zu verlassen. Auch der UMSC selbst hatte seine Büros in einigen der Häuser untergebracht, und auch die Tabligh-Jugend, eine zunehmend radikaler werdende Jugend-Bewegung, hatte in einem solchen ihren Sitz (Kayunga 1993: 68).

⁷³ Tatsächlich sorgte die Entscheidung des Supreme Court für allerhand Misstrauen, insbesondere auf salafistischer Seite. Die Entscheidung soll demnach auf massiven Druck der Regierung entstanden sein. Museveni war wenige Tage vor der Entscheidung des obersten Gerichts zusammen mit Luwemba auf Staatsbesuch im Iran gewesen, wo es eine Bedingung Teherans für weitere Hilfgelder an das Land gewesen sei, Luwemba – angeblich ein Schiit – an der Spitze des UMSC zu belassen (Kayunga 1993: 69).

Verschwörungstheorien machten die Runde, die Regierung wolle die Muslime weiter unterdrücken – was zusammen mit den internen Konflikten die angespannte Situation weiter verschärfte. Um die Spannungen zumindest etwas zu reduzieren, organisierte die Regierung am 10. Mai 1993 in Mbarara die bereits eingangs dieses Kapitels erwähnte „Muslim Unity and Reconciliation Conference“, auf der Kakooza zum Rückzug gezwungen wurde und Ahmad Mukasa als zweiter Mufti gewählt wurde, der prompt zum neuen Rivalen Luwembas wurde.

Vorübergehende Ruhe herrschte erst ab 2001, als mit Shaban Ramadhan Mubajje ein bislang neutraler Religionsgelehrter zum allseits anerkannten Mufti von Uganda gewählt wurde. Bis 2006 herrschte eine vergleichsweise friedliche Atmosphäre unter den Muslimen im Land. Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass die Konflikte sich nicht nur auf die oberste Führungsspitze der muslimischen Gemeinschaft bezogen, sondern auch die einfachen Muslime im Land dazu zwang, sich auf der einen oder anderen Seite zu positionieren. So auch 2006, als Mubajje von einigen Mitgliedern des UMSC vorgeworfen wurde, unrechtmäßig und ohne Zustimmung des Gremiums Grundstücke und Häuser des UMSC verkauft zu haben. Nach längeren Disputen spalteten diese sich vom UMSC ab und wählten mit Zubair Kayongo einen Gegenmufti, der bis zu seinem Tod im Jahr 2014 im Amt und somit der Erzrivale des bis heute amtierenden Mubajje blieb (Nkonge 2009: o. S.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die beständigen Konflikte verschiedene Ursachen hatten. Am offensichtlichsten waren sicherlich die Fragen der Führerschaft, bei denen es vorrangig um die individuellen Ansprüche einzelner Personen ging. Darüber hinaus spielten aber auch ethnische ebenso wie wirtschaftliche Fragen eine gewisse Rolle – und nicht zuletzt der Aspekt, ob ein jeweiliger Anführer westliche oder arabische Bildung genoss.

4.2.3. Die Entstehung der salafistischen Bewegung

Die Entstehung der salafistischen Tabligh-Bewegung⁷⁴ weist erstaunliche Parallelen zur Entstehung der evangelikalen Bewegung – den frühen Balokole wie auch den später

⁷⁴ In Uganda gibt es unterschiedliche Schreibweisen der Gemeinschaft. In vielen Büchern, Zeitungen und Blogs liest man Tabliq, teilweise wird auch Tablig geschrieben. Die korrekte Schreibweise wäre eigentlich tabligh oder (laut DMG) *tablīg* (Übermittlung einer Botschaft). An dieser Stelle möchte ich auch ausdrücklich darauf hinweisen, dass die Tabligh-Bewegung trotz der Ähnlichkeit des Namens nichts mit der indischen Tablighi

entstandenen Pfingstkirchen – in Uganda auf. Wie bei dieser waren es auch bei den Tabligh zunächst unzufriedene Jugendliche, die sich an den Gebräuchen der Älteren und einer vermeintlich unreinen – also mit afrikanischen Elementen durchmischten – Glaubenspraxis störten. Hinzu kamen wirtschaftliche Schwierigkeiten sowie ein Gefühl der Perspektivlosigkeit, die junge Menschen zu den Tabligh trieben. Auf die genauen Hintergründe der Popularität der Tabligh wird im folgenden Kapitel noch ausführlich eingegangen werden.

Die Anfänge der Bewegung liegen in den frühen 1980er Jahren, einer Zeit, als sich mit SPIDIQA (Society for Preaching Islam and Denouncement of Qadianism and Atheism) bereits eine salafistisch orientierte Gruppe vom UMSC abgespalten und seither in den Nakasero-Moschee in Kampala ihren Sitz hatte. Die Anhänger von SPIDIQA kamen meist aus unterprivilegierten Schichten, waren oft Lastwagen-, Taxi- oder Bodaboda-Fahrer⁷⁵ und bildeten so einen Gegenpol zu den eher elitär ausgerichteten studentischen Organisationen junger Muslime, die durch eine steigende Zahl studierender Muslime an den Universitäten immer populärer wurden. Hinzu kamen bei SPIDIQA weitreichende Kontakte zu Religionsschulen in Pakistan und Saudi-Arabien. Viele der in ihr aktiven Religionsgelehrten erfuhren in diesen Ländern ihre religiöse Ausbildung und warfen nach ihrer Rückkehr den Verantwortlichen unislamisches Verhalten bzw. die Ausübung unerlaubter Neuerungen (bid'a) vor, die islamischen Prinzipien zuwiderlaufen würden.

Es mag insofern nicht verwundern, dass der UMSC – in den 1980ern sowieso in heftigen internen Streitigkeiten aufgerieben – sich nicht auch noch mit einem weiteren Konflikt auseinandersetzen wollte und hart gegen die Sezessionisten vorging. Viele Anhänger von SPIDIQA, darunter auch ihr Anführer, Muhammad Zziwa, wurden zeitweise verhaftet, die Nakasero-Moschee immer wieder einmal geschlossen und der Besitz zum Teil konfisziert (Kasumba 1995: 199–204).

Die zunehmend strenge Auslegung der heiligen Quellen durch Zziwa und sein striktes Rekurren auf die hanbalitische Rechtsauslegung bei gleichzeitiger Verdammung der Hanafiten und Shafiiten wurde selbst vielen der eigenen Anhänger zu radikal, weshalb sie ihn

Jama'at (TJ) zu tun hat – auch wenn ein anerkannter Blog mit allen Adressen globaler Zentren der TJ die Masjid Noor in Kampalas Williams Street, das Zentrum der Tabligh-Bewegung in Uganda, als Sitz der TJ darstellt. Vermutlich ist auch der Verfasser des Blogs auf die Ähnlichkeit des Namens hereingefallen. (www.tablighijamaat.wordpress.com)

⁷⁵ Ein Motorradtaxi. Bodaboda-Fahrer stehen in allen Städten Ugandas an den Straßenrändern und warten auf Fahrgäste. Nicht alle besitzen ein eigenes Bodaboda, viele arbeiten als Subunternehmer für andere und müssen genug Fahrgäste finden, um die Miete für das Bodaboda bezahlen zu können.

noch in den frühen 1980ern aus der Gemeinschaft ausschlossen und Muhammad Kamoga zu seinem Nachfolger bestimmten. Zziwa zog derweil mit den verbliebenen Anhängern von SPIDIQA nach Kisenyi, wo die Bewegung bis heute ihren Sitz hat, jedoch keine bedeutende Rolle im Land mehr spielt (Nkonge 2009: o. S.).

An deren Stelle trat das Tabligh Youth Movement als zunächst lose Vereinigung salafistisch orientierter junger Muslime, die gegen die Arbeit der älteren Muslime in den Reihen des UMSC aufbegehrte. Wie bei SPIDIQA zuvor fuhren die Tabligh einen direkten Konfrontationskurs gegen den UMSC und nicht zuletzt auch gegen die Regierung. Bereits am 22. August 1989 drangen bewaffnete Tabligh auf das Gelände des District Khadis von Mbala vor und nahmen ihn wegen angeblichen Missmanagements gefangen. Rädelsführer der Aktion war ausgerechnet Shaban Mubajje, der heutige Mufti von Uganda und somit heute selbst Vertreter der damals bekämpften Führungsgruppe der Muslime im Land (Kayunga 1993: 62). Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen den Tabligh und dem UMSC war der 21. März 1991, als eine bewaffnete Gruppe von Tabligh in den Sitz des UMSC in Old Kampala eindrang und das Gelände besetzte. Sie warfen dem UMSC Korruption und Nepotismus ebenso vor wie die Vernachlässigung islamischer Prinzipien – und es war sicher kein Zufall, dass die Besetzung des UMSC genau zwei Tage nach dem bereits erwähnten Urteil des Supreme Court zugunsten Luwembas stattfand, das von den Tabligh vehement abgelehnt wurde. Es dauerte drei Tage, bis die Polizei mit Hilfe des Militärs das Gelände von den Eindringlingen geräumt hatte. Vier Polizisten und ein Tabligh starben bei der Auseinandersetzung. 432 Tabligh wurden festgenommen und kamen in Haft. Ein Jahr später kamen – bis auf zehn – alle von ihnen auf Bewährung frei (Kayunga 1993: 70).

Die Zeit der Haft hatte für die Tabligh weitreichende Konsequenzen. Ihr Anführer, Muhammad Kamoga, entzog sich seiner Festnahme durch eine Flucht nach Kenia, sein möglicher Nachfolger Jamil Mukulu war selbst im Gefängnis, so dass die Tabligh, die nicht an der Besetzung des UMSC teilgenommen haben, nun keinen Anführer mehr hatten. Um möglichem Streit vorzubeugen, wählten sie mit Suleiman Kakeeto einen neuen Anführer an die Spitze der Tabligh, der von den damals noch inhaftierten Tabligh jedoch nicht anerkannt wurde.

Die Wahl Kakeetos war mehr als nur eine Personalie. Vielmehr konkurrierte hier ein moderater Flügel mit einem – im Gefängnis sitzenden – militanten Flügel um die Führerschaft ebenso wie um die künftige Ausrichtung der Bewegung. Im Gegensatz zu Kamoga und

Mukulu war Kakeeto bereit, ältere muslimische Autoritäten anzuerkennen, lehnte Gewalt als Mittel zur Durchsetzung ihrer Agenda ab und war vor allem bereit, sich als autonome Gruppe unter dem Dach des UMSC zu registrieren, wenn dieser dafür bereit war, den Tabligh den Bau eigener Moscheen zuzugestehen.

Nachdem die inhaftierten Tabligh aus der Haft entlassen wurden, akzeptierten sie die Veränderungen nicht und gründeten unter Mukulu eine eigene Gruppierung, die sich „Salaf“ (Vorväter) nannte. Nkonge schreibt, dass die „Salaf“ sich weigerten, Fleisch zu essen, das nicht von jemandem aus ihrer Gruppe geschlachtet wurde, andere Muslime aus Prinzip nicht grüßten und offen zum Kampf für einen islamischen Staat aufriefen. Viele Salaf wurden in der Folgezeit verhaftet, Mukulu selbst floh und wurde zum Anführer der Allied Democratic Forces, einer islamistischen Rebellengruppe, die vom Kongo aus in den 1990ern Angriffe auf ugandische Dörfer durchführte (Nkonge 2009: o. S.). Im April 2015 wurde Mukulu an der tansanischen Grenze gefasst und sitzt seither in Haft (Schlindwein 2015: o.S.).

Doch auch unter dem moderaten Flügel der Tabligh unter Kakeeto kam es in den vergangenen Jahren immer wieder zu Auseinandersetzungen mit dem UMSC und auch der Regierung, so dass die Tabligh offen erklärten, Mubajje als Mufti nicht anzuerkennen und den Gegenmufti Kayongo zu unterstützen. Auch die Tabligh werfen Mubajje vor, Immobilien, die in Besitz des UMSC seien – und somit allen Muslimen im Land zustehen würden –, unrechtmäßig verkauft zu haben. Hierzu gehört vor allem die Masjid Noor in Kampalas William Street, die eines der wichtigsten Zentren der Tabligh-Bewegung ist.

Interessanterweise wird Kayongo immer wieder vorgeworfen, auf seinem Grundstück einen Schrein zu haben und dort Rituale für die Ahnengeister durchzuführen, was nach strenger Auslegung der Scharia als Vielgötterei (širk) und damit als eine der größten Sünden überhaupt zu werten ist. Ich fragte einmal einen meiner Ansprechpartner von Seiten der Tabligh, warum die Tabligh in Anbetracht dieser Anschuldigungen Kayongo dennoch unterstützen. Er lachte nur und sagte:

„You know, my friend, politics is a dirty business.“

Man muss hierbei auch darauf hinweisen, dass die Tabligh mittlerweile keineswegs mehr nur eine revolutionäre Jugendbewegung sind. Viele der einstigen Jugendlichen sind auch im fortgeschrittenen Alter noch dort aktiv, arbeiten aufgrund ihrer – oftmals in den Golfstaaten erworbenen – Islam- und Arabischkenntnisse als islamische Prediger, Imame oder Lehrer an

islamischen Bildungseinrichtungen, von wo aus sie versuchen, den Islam von innen heraus zu „säubern“, also von vermeintlich unislamischen Praktiken zu befreien.

Die Abgrenzung zu den von den Tabligh als *munāfiqūn*⁷⁶ bezeichneten Muslime innerhalb des UMSC vollzieht sich nicht nur rhetorisch, sondern auch körperlich. Tabligh lassen sich in der Regel Bärte wachsen, tragen auch außerhalb der Moschee einen weißen Kanzu oder Hosen (*isbāl*), die oberhalb des Fußknochens enden (weshalb man sie im Land auch als *mutema mpale* – trouser cutters – bezeichnet), und demonstrieren somit auch in ihrem Erscheinungsbild ihre Abgrenzung vom Rest der Muslime im Land (Kayunga 1993: 48).

Wie viele Tabligh es in Uganda heutzutage gibt, ist schwer zu sagen. Trotz einer rudimentären administrativen Struktur mit Anführern auf District- wie auf County-Ebene gibt es keine verlässlichen Zahlen der Mitglieder. Viele Muslime identifizieren sich nur zeitweise mit den Tabligh und gehen nach einiger Zeit wieder in die Moscheen des UMSC (ebd.: 49).

4.2.4. Interne Faktoren für den Erfolg der Tabligh-Bewegung

Die bislang einzige Studie über die Mitgliederstruktur der Tabligh ist die von Kayunga Sallie Simba aus dem Jahr 1993. In dieser macht er interne wie externe Faktoren dafür verantwortlich, dass sich die Tabligh innerhalb weniger Jahre zu einer bedeutenden Bewegung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft Ugandas entwickeln konnte. Die internen beziehen sich dabei auf die spezifische Situation in Uganda sowie die sozio-ökonomischen Hintergründe der Anhänger der Tabligh. Darüber hinaus ist das Entstehen salafistischer Bewegungen kein genuin ugandisches Phänomen. Der Salafismus ist vielmehr eine globale Bewegung, die in manchen Regionen mehr, in anderen eher weniger Anhänger findet und sich oft gegen herkömmliche muslimische Gemeinschaften, insbesondere aber gegen Sufi-Gemeinschaften, Schiiten, Ahmadis etc. positioniert.

Als interne Faktoren führt Kayunga in seiner Studie zunächst einmal die sozio-ökonomischen Hintergründe der frühen Tabligh an. Diese haben sich in den frühen 1980er Jahren als Bewegung etabliert, die sich bewusst als Gegenpol zu den eher elitär ausgerichteten muslimischen Studentenorganisationen definierten. Während letztere sich an Universitäten und *secondary schools* durch Verhandlungen mit den meist christlichen Autoritäten der Bildungseinrichtungen für eine Besserstellung muslimischer Schüler und Studenten einsetzen,

⁷⁶Arabisch für Heuchler, in diesem Fall für Muslime, die sich zwar als solche bezeichnen, islamische Prinzipien jedoch nicht wirklich einhalten würden.

waren SPIDIQA wie auch die Tabligh von Beginn an konfrontativer und kompromissloser ausgerichtet – nicht nur gegenüber den Christen im Land, sondern auch und noch mehr gegenüber der muslimischen Gemeinschaft, der sie vorwarfen, durch die andauernden Konflikte und Machtkämpfe das eigentliche Glaubensleben aus dem Blick verloren und durch die Vermischung mit traditionellen Glaubenselementen verunreinigt zu haben. Dadurch habe man die Marginalisierung der Muslime im Land erst ermöglicht, so dass auch nur durch eine Rückbesinnung auf das, was den Kern des Islam ausmache, dieser in Uganda aus seiner selbst verschuldeten Rückständigkeit herausgeführt werden könne (Kayunga 1993: 48).

Rückständigkeit, Marginalisierung und offene Diskriminierung waren für die frühen Tabligh nicht nur leere Worthülsen, sondern Erfahrungen des Alltags. Wie die Studie Kayungas ergab, sind die Tabligh eine urbane Bewegung, die ihre Anhänger hauptsächlich in der ökonomischen Unterschicht rekrutiert. Von 150 von Kayunga untersuchten Tabligh, waren 33 arbeitslos, 27 arbeiteten in Sammeltaxis, 33 waren Schüler, 18 waren Straßenhändler, 15 waren Kleinhändler und 13 Taxifahrer. Nur neun Tabligh arbeiteten als Lehrer und weitere fünf gelten bei ihm als Elite (Kayunga 1993: 49).

Über die genauen Hintergründe der Untersuchung gibt Kayunga keine näheren Informationen. Weder gibt er das Alter der von ihm untersuchte Personen an noch die sozialen und familiären Rahmenbedingungen, aus denen heraus sie den Kontakt zu den Tabligh suchten. Auch wenn die Untersuchung somit mit zahlreichen Fragezeichen behaftet ist, wird dabei dennoch deutlich, dass die zunehmende Verstädterung sowie der damit verbundene Anstieg der Arbeitslosigkeit den Zulauf zu den Tabligh teilweise erklären können. Hinzu kommt, dass gerade in der Zeit unter Amin viele junge Männer Stipendien für Islamstudien in den Golfstaaten, Ägypten und Libyen erhalten haben und mit diesem Wissen dann nach Uganda zurückkamen, aber dort kaum wirtschaftliche Perspektiven hatten. Stellen als Imame waren rar und meist bereits besetzt, so dass sie ihr Wissen kaum so einbringen konnten, dass sie damit ihre wirtschaftliche Existenz sichern konnten.

4.2.5. Reforme oder Fundamentalisten?

Das Aufkommen einer salafistischen Bewegung ist nicht auf Uganda beschränkt. Vielmehr ist der Salafismus ein globales Phänomen, das in den vergangenen Jahren auf breite gesellschaftliche Resonanz gestoßen ist und von Politikern, Medien und in sozialen Netzwerken ausführlich – und besonders in Europa und Amerika mit meist negativer

Konnotation – diskutiert wird. Hierbei zeigt sich oft eine Vermischung verschiedener Arten islamischer Bewegungen, die sich durch Vorurteile und Unkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge zu einer diffusen Gemengelage herausbildet und so wenig substanziellen Erkenntnisgewinn mit sich bringt.

Doch auch in akademischen Arbeiten fehlt es oft an einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Phänomen. In seiner begriffsgeschichtlichen Arbeit über den Terminus des Salafismus/der Salafisten, weist Henri Lauzière zurecht darauf hin, dass der Begriff *salafism* mittlerweile zwar inflationär gebraucht wird, die mit ihm verbundene Unschärfe aber keineswegs ausgeräumt wurde (Lauzière 2010: 369 ff.). Im Gegenteil werden darunter völlig verschiedene – sogar einander entgegengesetzte – Denkrichtungen subsummiert, wie etwa der islamische Reformismus von Muḥammad Abdu‘, Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Rašīd Riḍā oder der religiöse Purismus der saudischen Wahhabiten.⁷⁷ Es wäre aber auch falsch, dem Terminus jegliche analytische Qualität abzusprechen, und so wird auch in dieser Arbeit von Salafisten/Salafismus/Salafiyya gesprochen, wobei zumindest klar definiert werden soll, was darunter verstanden wird, und wie sich der Salafismus gerade auch im Spiegel seiner Heterogenität im Kontext Ugandas darstellt.

Wie in einem vorangegangenen Kapitel ausführlich dargelegt wurde, führte die intendierte Marginalisierung der Muslime in Uganda dazu, dass sich lange Zeit keine muslimische „Bildungsbürgerschicht“ herausbilden konnte und das Aufkommen der Tabligh-Gemeinschaft somit als klassische Reformbewegung im Sinne Rašīd Riḍās gesehen werden könnte. Der große Unterschied ist hierbei aber, dass die früheren Reformer in einer Aneignung westlichen Wissens und westlicher Technik den Schlüssel zur Überwindung der Rückständigkeit gegenüber der westlichen Welt sahen, wohingegen viele heutige Tabligh in Uganda westlichen gesellschaftlichen Einfluss strikt ablehnen. Was wiederum nicht bedeutet, dass sie technikfeindlich seien. Wohlhabendere Tabligh besitzen heute die neuesten Smartphones, fahren in modernen Autos und sind gegenüber technologischen Neuerungen durchaus offen eingestellt. Neuerungen (*bida‘*) lehnen sie jedoch strikt ab – und dazu zählt für sie jeglicher kulturelle Einfluss, der sich im Laufe der islamischen Geschichte zur islamischen Glaubenspraxis hinzugesellt hat, von ihnen aber als bloße Nachahmung (*taqlīd*) betrachtet wird. Dazu zählen ferner der (im Land kaum vorhandene) Sufismus und islamische

⁷⁷ Auch Loimeier (2002: 183 ff.) verweist auf die Heterogenität islamischer Reformbestrebungen, die genauso wenig einen monolithischen Block darstellen wie der Islam in Afrika im Allgemeinen.

Splittergruppen wie die Ahmadiyya ebenso wie das Praktizieren lokaler Bräuche. Als Orientierungspunkt gilt für sie allein die religiöse Praxis der Prophetengefährten (al-salaf aṣ-ṣāliḥ) und der folgenden ein, zwei Generationen (tābi‘ūn). Nur durch eine Rückbesinnung auf die Glaubenspraktiken des 7./8. Jahrhunderts, könnten Muslime zu ihrer Stärke zurückfinden und ein Leben im Sinne Gottes und des Propheten führen.

Mit dieser Rückbesinnung sind aber nicht nur liturgische Aufgaben gemeint. Vielmehr orientieren sich die Tabligh auch in ihrem Aussehen stark an der damaligen Zeit, tragen den *kanzu* auch außerhalb der Gebetszeiten und Moscheebesuche, lassen sich Bärte wachsen und tragen Hosen, die nur knapp über die Knie reichen. Diese körperliche Transformation sei – so wurde mir oft berichtet – mitnichten der Versuch, das vermeintliche Erscheinungsbild des Propheten der reinen Selbstgefälligkeit wegen zu imitieren, sondern eine religiöse Pflicht (wāḡib), die eigentlich allen Muslimen auferlegt sei. Somit könnten „echte“ Muslime von denen, die sich nur als Muslime bezeichneten, aber nicht ernsthaft in ihrem Glauben seien (munafiqūn), allein schon durch ihr äußeres Erscheinungsbild leicht von Außenstehenden unterschieden werden. Ein wichtiger Teil dieser physischen Erkennbarkeit ist auch ein permanenter blauer Fleck auf der Stirn (lug. sijida), der belegen soll, dass derjenige oft – und besonders ernsthaft – das rituelle Gebet (ṣalāt) durchführt.

Auch wenn die Tabligh eine heterogene Gruppierung sind und ihre religiösen Ansichten unterschiedliche Facetten aufweisen, fällt bei den meisten ihrer Anhänger eine Kategorisierung in richtig/falsch-Muster auf. Der muslimischen Gemeinschaft stehen sie ebenso ablehnend gegenüber wie den Institutionen des UMSC oder der Regierung Museveni. Bekehrung durch *da‘wa* gehört zu ihren obersten Prinzipien, wobei *da‘wa* sowohl auf die Bekehrung Andersgläubiger (kuffār) wie auch die Bekehrung von Muslimen außerhalb der Tabligh-Gemeinschaft abzielt.

Ähnlich wie bei den frühen Balokole zeigt sich auch bei den Tabligh ein – von den internen Schismen einmal abgesehen – kohärentes Zusammengehörigkeitsgefühl, das, verbunden mit der Abwertung anderer Religionsgemeinschaften und Ausprägungen islamischen Glaubens, zu einem bedeutenden Faktor der eigenen Identitätsfindung wird. Diese Identität und die damit verbundene Auffassung, den einzig wahren Glauben zu leben, wird, wie in vielen salafistischen Bewegungen in Afrika (Dumbe 2011: 90), durch informellen Islamunterricht durch Sheikhs in Moscheen oder Privathäusern herausgebildet und verstärkt. Auch hier zeigen sich Ähnlichkeiten zu den frühen Balokole wie auch den heutigen Pfingstkirchen, in denen

informelle Bibelkreise, wie bereits erwähnt, ein wesentliches Rückgrat der Bewegungen bilden.

Ein wesentliches Element in vielen salafistischen Gemeinschaften Afrikas ist der Einfluss ausländischer Organisationen und Einzelpersonen, insbesondere aus den Golfstaaten (Ostebo 2008: 420 f.). Auch bei den Tabligh spielt insbesondere Saudi Arabien eine herausgehobene Rolle. Viele Sheikhs aus ihren Reihen haben dort studiert, wie etwa ihr heutiger Anführer Sulaiman Kakeeto.⁷⁸

Die Rolle der Golfstaaten hat dabei nicht nur eine religiöse Bedeutung. Wie Bernal in ihrer Studie darlegt, wird das Bild arabischer Religionsgelehrter auch durch ihr äußeres Erscheinungsbild (lange, weiße Gewänder) sowie die Tatsache geprägt, dass sie aus meist wohlhabenden und technologisch modernen Gesellschaften stammen und eine Annäherung an sie somit keineswegs eine Rückorientierung ins 7. Jahrhundert darstellt, sondern die Vorstellung mit sich bringt, durch eine Änderung der Glaubenspraxis selbst bestehende wirtschaftliche Schwierigkeiten zu überwinden. Die Hinwendung zum Salafismus saudischer Prägung ist in dieser Hinsicht also weniger eine Rückorientierung in die Anfangszeit des Islam als vielmehr eine Hinwendung in eine prosperierende und wirtschaftlich erfolgreiche Zukunft (Bernal 1997). Auch in meiner Forschung wurde ich immer wieder auf die vermeintliche Fortschrittlichkeit salafistischer Muslime hingewiesen, auf die saubere Kleidung, die sie tragen, ihre Reinlichkeit und das breite religiöse Wissen, das sie sich angeeignet haben. Die Sheikhs der Tabligh-Bewegung galten in den Aussagen meiner Interviewpartner als ehrenvolle Respektspersonen, die einem selbst als Richtschnur (guidance) dienen sollten.

4.3. Zusammenfassung

Die Balokole-Bewegung weist zahlreiche Ähnlichkeiten zur muslimischen Reformbewegung auf, zu der auch die Tabligh-Bewegung hinzuzurechnen ist. Beide wurden von jungen Menschen gegründet, die unzufrieden mit der religiösen Praxis ihrer Lehrer und Autoritäten waren und diesen eine mangelnde Ernsthaftigkeit bei der Beachtung eines der religiösen Vorschriften entsprechenden Lebensstils vorwarfen. Dies betrifft gerade auch die Beachtung

⁷⁸ Ein biographisches Interview mit Kakeeto von 2011 findet sich auf:
<https://ugandamuslims.wordpress.com/2011/06/06/sheikh-kakeeto-„the-spy“-interview/>

moralischer Werte. Die Vorwürfe der Balokole und der Tabligh klingen dabei beinahe identisch – was angesichts der großen theologischen Unterschiede ein doch beachtliches Faktum ist. Interessant ist hierbei auch, dass gerade die jungen Gläubigen beider Seiten für eine noch konservativere und orthodoxere Auslegung der Schriften eintraten.

Im folgenden Kapitel soll nun gezeigt werden, inwiefern die historischen Entwicklungen in Kampala und die religiöse und politische Landschaft, die aus diesen für das ganze Land entstanden ist, Konsequenzen für meinen eigentlichen Forschungsort, das Königreich Ankole, hatten und welcher Art diese waren. Dazu sollen zunächst die geographischen und sozialen Rahmenbedingungen erläutert werden, bevor ich dann auf die (religiöse) Geschichte Ankoles eingehe und dabei die Frage beantworten möchte, warum eine Konversion zwischen Christen und Muslimen immer noch soziales und politisches Konfliktpotenzial in sich birgt.

5. Das Königreich von Ankole

5.1. Geographie und Gesellschaft

Auch wenn das Königreich von Buganda für den heutigen Nationalstaat Uganda eine dominante und für das Nationalgefühl der Bürger außerordentlich wichtige Bedeutung hat, wäre es dennoch nicht ausreichend, die dortigen kulturellen Rahmenbedingungen und historisch geprägten Erfahrungen als alleinigen Maßstab für die Auswertung meiner Feldforschung heranzuziehen. Da diese im früheren Königreich Ankole stattgefunden hat, dessen Geschichte in weiten Teilen von der Bugandas differiert, ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit den geographischen, sozialen, historischen und religiösen Hintergründen der Region und seiner Bewohner, den Banyankole, für diese Arbeit unumgänglich.

Über Jahrhunderte bildete sich bei den Menschen in der Region⁷⁹ ein kulturell-religiöses Selbstverständnis heraus, das zwar im Zuge der rapiden Christianisierung und partiellen Islamisierung zumindest in den Hintergrund gedrängt wurde, dessen Bedeutung aber gerade bei den von mir vorgebrachten Konversionserzählungen immer wieder deutlich wurde. Hier seien bereits an dieser Stelle die häufig dargestellten Besessenheitsphänomene durch verschiedene Geistwesen (emizimu und emandwa) erwähnt, die eine direkte Beziehung zu den Baczwezi, einer mythisch-legendären Herrschaftsdynastie des 15. Jahrhunderts, aufweisen. Die Konversion, insbesondere die vom Islam zur Pfingstkirche, betont somit auch hier ihren radikalen Bruch mit der Vergangenheit, indem sie sich von den religiösen Vorstellungen der Vorfahren nicht nur trennt, sondern diesen Bruch auch rituell vollzieht, etwa durch eine Taufe.

Um dies nachvollziehen zu können, werde ich nach einer kurzen Beschreibung der geographischen Bedingungen der Ankole-Region ausführlich auf die Geschichte des Königreichs eingehen. Es wird dabei deutlich werden, dass dieses kulturell gesehen weniger mit dem Nachbarn Buganda als vielmehr mit den westlich und südlich gelegenen Königreichen im Gebiet der Großen Seen⁸⁰ kulturelle Ähnlichkeiten aufweist.

⁷⁹ Genau genommen sollte man von Banyankole erst ab der britischen Kolonialzeit sprechen. Davor gab es das Königreich Ankole in der Form, wie wir es heute haben, noch gar nicht.

⁸⁰ Dieses bezeichnet die Region rund um den Viktoriasee, den Lake Albert, Lake Edward, Lake Kivu und den Tanganjikasee. Das Gebiet wird in der Literatur meist als „Great Lakes Region“ oder „Interlacustrine Region“ bezeichnet. Da die Bezeichnung „Zwischenseengebiet“ sehr sperrig klingt, habe ich mich entschieden, die Region als „Gebiet der Großen Seen“ zu bezeichnen.

Über Jahrhunderte entwickelte sich in der Region ein System heraus, in dem zwei unterschiedlich wirtschaftende Gemeinschaften miteinander lebten: die bis vor wenigen Jahrzehnten hauptsächlich pastoralistisch lebenden Bahima, die mit großen Rinderherden in einer beständigen Mobilität begriffen waren, und die sesshaften, Ackerbau betreibenden Bairu, die zwar die gleiche Sprache wie die Bahima sprechen, in der Vergangenheit aber trotz ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit gesellschaftlich marginalisiert wurden. So waren es die Bahima, die die administrativen Angelegenheiten des Königreichs regelten, und aus ihren Reihen entstammten bis zur Abschaffung der Königreiche im Jahr 1967 auch die Omugabe genannten Herrscher. Doornbos (2010: 186 ff.) beschreibt zwar dieses Machtgefälle, sieht darin aber letztendlich zwei getrennt voneinander lebende Gemeinschaften, die sich mit dem Status quo arrangiert hatten und in gewisser Weise auch voneinander profitierten.

Schwieriger wurde die Situation erst in der Zeit, die Doornbos als die zweite Phase der Geschichte Ankoles beschreibt: die britische Kolonialzeit. Durch das System der indirekten Herrschaft weiteten sich die bestehenden Ungleichheiten aus. Es wurden neue Titel und Posten geschaffen, zu denen zunächst nur die Bahima Zugang hatten und die somit die Marginalisierung der Mehrheitsgesellschaft vorantrieben. Erst gegen Ende der Kolonialzeit schafften es einige Bairu, sich wirtschaftlich und bildungsmäßig zu emanzipieren, sich zu organisieren und damit den Protest gegen bestehende Ungleichheiten nach außen zu tragen. Doornbos bezeichnet dies als dritte und letzte Phase der Geschichte des Königreichs Ankole.

Es wird im Verlauf dieses Kapitels deutlich werden, dass die Religionen, insbesondere die anglikanische Kirche, bei den beiden letzten Phasen eine dominante Rolle gespielt haben und stets auch ein politischer Faktor, oft sogar der Motor politischer Umwälzungen waren. Die anglikanische Kirche war es, aus deren Reihen sich seit der Kolonisierung die Bahima-Chiefs rekrutierten, und später war sie es, die die Emanzipation der Bairu vorantrieb. Gleichzeitig wurden die Religionen aber mehr und mehr zu einem Faktor, der auch Spannungen produzierte und politische Allianzen schuf. Insofern war die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Denomination stets auch eine politische und soziale Aussage – ein Faktor, der Auswirkungen bis in die heutige Zeit hat.

Ankole, das ist heute aber auch eine Region, die meinem Empfinden nach noch immer auf der Suche nach sich selbst ist. Durch die weitreichenden Änderungen des sozialen Gefüges durch das Kolonialregime, durch die immer dominanter werdenden Kirchen, durch die stetig voranschreitende gesellschaftliche Polarisierung und nicht zuletzt durch die Abschaffung des

Königreichs durch Obote – die in Ankole größtenteils mit einer gewissen Gleichgültigkeit hingenommen wurde – entstand auch so etwas wie ein kulturelles Vakuum, das meiner Meinung nach bislang nicht ausgefüllt wurde und daher auch teilweise den enormen Erfolg der Pfingstkirchen in der Region erklären mag. Diese wirken sinnstiftend und Orientierung gebend in einer Zeit, die ohnehin von zahlreichen Umbrüchen kultureller, sozialer und wirtschaftlicher Art gekennzeichnet ist.

5.1.1. Die Geographie Ankoles

Der Begriff „Ankole“⁸¹ ist in der heutigen Zeit zunächst ein historischer und beschreibt das ehemalige Königreich Ankole, das im Zuge der Abschaffung der Königreiche unter Obote im Jahr 1967 formell aufhörte zu existieren. Wie im folgenden historischen Überblick erläutert wird, handelt es sich dabei um ein koloniales Konstrukt, das aber im ganzen Land mittlerweile angenommen wurde. In der Bevölkerung Ugandas wird Ankole somit immer noch als eine zusammengehörende Kulturlandschaft gesehen, insbesondere deshalb, weil die Mehrheitsbevölkerung die für die Region namensgebenden Banyankole sind und mit Runyankole eine einheitliche Sprache gesprochen wird.

Zur Zeit meiner Feldforschung bestand Ankole im Wesentlichen aus sechs Distrikten: Mbarara, Ntungamo, Isingiro, Ibanda, Kiruhura und Bushenyi und erstreckte sich somit über eine Fläche von 16.500 Quadratkilometern. Im Osten grenzt Ankole an die Distrikte Masaka, Lyantondea und Semabule, die bereits ein Teil von Buganda sind. Das Königreich von Buganda grenzt somit direkt an das Ankole-Reich an. Im Westen grenzt Ankole an die Gebiete der Bakiga an der Grenze zum Kongo und zu Ruanda und somit an das Rift Valley. Im Süden grenzt Ankole an Tansania und im Norden an Teile des mittlerweile weitgehend unbewohnten Queen Elizabeth Nationalparks. Auch der Lake Mburo Nationalpark mit seinen

⁸¹ Es existieren verschiedene Schreibweisen zur Bezeichnung dieser Region, die alle eine mehr oder weniger geglückte Transkription der früher nur mündlich gesprochenen Sprache sind. Hierbei ist es wichtig zu wissen, dass in Runyankole eine ähnliche Besonderheit wie in manchen asiatischen Sprachen besteht: eine Austauschbarkeit der Buchstaben R und L. Das zeigt sich schon bei der Schreibweise der Sprache selbst. Runyankole wird im Gegensatz zu praktisch allen anderen Sprachen der Region (Luganda, Lukiga, Lutoro etc.) mit R geschrieben. Auch die Anhänger der Pfingstkirche, die Balokole, werden auf Runyankole Barokole ausgesprochen. Das Gleiche gilt wiederum auch für die verschiedenen Schreibweisen der Region selbst: In der Literatur findet man neben Ankole auch die Schreibweisen Nkole, Ankore und Nkore – wobei mit Nkore meist das Königreich selbst gemeint ist, mit Ankole dagegen die Region nach der britischen Kolonialisierung bezeichnet wird. Der Begriff „Ankole“ ist somit ein kolonialer, der durch die Briten eingeführt wurde.

weiten Graslandsteppen und Sumpflandschaften ist ein Teil Ankoles und eines seiner touristischen Zentren.

Ankole ist ein ausgesprochen grüner Landstrich, der wegen seiner relativen Höhenlage von 1000 bis 2200 Meter (Kreuer 1973: 4) über ein ausgewogenes Klima verfügt. Weite, hügelige Graslandschaften wechseln sich mit Ackerland und menschlichen Siedlungen bis hin zu mittleren Städten ab. Vereinzelt kleine Waldgebiete wie etwa der Kalinzu Forest zeugen davon, dass dort früher teilweise dichter Regenwald stand, der allerdings durch extensive Landwirtschaft und Plantagenwirtschaft (u. a. Zuckerrohr und Tee) zum größten Teil abgeholzt wurde (Iles 2013: 74), was auch für die Umwelt sehr negative Konsequenzen hatte. Die Biodiversität war bis vor wenigen Jahrzehnten außerordentlich reichhaltig und gerade die Tierwelt umfasste viele der für afrikanische Savannenlandschaften vormals typischen Tierarten. Zu erwähnen ist auch eine große Schimpansenpopulation in den Wäldern, die heute allerdings auf den Kalinzu Forest und die Kyambura Gorge im Queen Elizabeth Nationalpark beschränkt ist. Im Gebiet des 1978 Quadratkilometer großen Schutzgebiets lebt mittlerweile wieder eine große Elefantenpopulation, zahlreiche Antilopenarten (vor allem der Uganda Kob, der Wasserbock und der Topi) sowie einige Raubkatzenarten wie Löwen und Leoparden. Im rund 100 Kilometer entfernten Lake Mburo Nationalpark leben zusätzlich noch große Zebraherden sowie einige Giraffen, die erst vor wenigen Jahren ausgewildert wurden.

5.1.2. Die Bevölkerung Ankoles

Laut offiziellen Zählungen lebten zur Zeit meiner Feldforschung rund 2,4 Millionen Menschen⁸² in der Region, wovon sich die meisten den Banyankole zugehörig fühlen.⁸³ Die überwiegende Mehrheit der Banyankole lebt von der Landwirtschaft und der Viehhaltung. Insbesondere die Rinderhaltung ist für das Selbstverständnis der Bewohner von elementarer Bedeutung. Es gibt kaum Banyankole, die nicht wenigstens einige Rinder besitzen, und bis heute ist eine große Rinderherde mit einem hohen sozialen Prestige verbunden. Selbst Präsident Museveni, selbst ein Munyankole, besitzt eine große Herde. Das Ankole-Rind zählt

⁸² Laut Zahlen des Uganda National Household Surveys. Aus diesen geht auch das enorme Bevölkerungswachstum hervor, das die Region in weniger als 100 Jahren erlebt hat. Roscoe etwa schreibt, dass nach Angaben der britischen Kolonialverwaltung im Jahr 1919 noch rund 150.000 Menschen in Ankole lebten. (Roscoe 1923: 11).

⁸³ Hinzu kommen Minderheiten der Buganda, Bakiga sowie Flüchtlinge aus Ruanda (Uganda Districts Information Handbook 2010).

dabei als eine eigene Art, ist aber eng mit dem Watussi-Rind verwandt. Allerdings teilt sich die Art in zahlreiche Unterarten auf, die jeweils über eigene lokale Namen verfügen und sich oft nur in der Färbung des Fells und der Form der Hörner unterscheiden (Infield 2003).

Bereits John Roscoe, der als einer der frühesten Ethnologen Ankole zu Beginn des 20. Jahrhunderts besuchte, verweist auf die besondere emotionale Beziehung der Banyankole zu ihren Rindern:

„The chief occupation of the men is herding cattle; they form warm attachments for the animals, some of them they love like children, pet and talk to them, and weep over their ailments; should a favourite die their grief is extreme, and cases are not unknown in which men have committed suicide on the loss of a favourite animal.” (Roscoe 1907: 94/95)

Viehhaltung findet man heute quer durch die Gesellschaft der Banyankole, was sich aber erst in den vergangenen Jahrzehnten ergeben hat. Seit Jahrhunderten besteht in Ankole eine Sozial- und Wirtschaftsstruktur, die Parallelen zur Struktur Ruandas mit ihrer ethnischen Teilung in Hutu und Tutsi aufweist. Banyankole ist somit nur ein Sammelbegriff für zwei unterschiedlich wirtschaftende Gemeinschaften: die Ackerbau betreibenden Bairu und die Bahima, die bis vor wenigen Jahrzehnten mehrheitlich von der Rinderhaltung lebten (Kreuer 1966: 71). Bis zum Beginn der Kolonialzeit bildeten die Bahima – obwohl sie stets in der Minderzahl waren (Kreuer 1973: 107) – die herrschende Schicht und stellten den Omugabe genannten Herrscher. Frühe ethnologische Arbeiten sehen zwischen Bairu und Bahima nicht nur soziale, sondern auch ethnische Grenzen. So zählen verschiedene Autoren wie Roscoe, Vorlaufer und Oberg die Bairu zu den Bantu, wohingegen die Bahima als nilo-hamitische Migranten aus nördlichen Regionen definiert werden.⁸⁴

Immer wieder ist zu lesen, dass die Bahima bis zu Beginn der Kolonialzeit an der Spitze der sozialen Ordnung standen und über die Bairu herrschten. Roscoe (1907: 97,98) spricht von den Bairu, die er Bahera nennt, als Sklaven der Bahima, Johnston (1902: 570) von Dienern (serfs). Dies verwundert insbesondere aufgrund der zahlenmäßig deutlichen Überlegenheit der Bairu. Oberg (1938: 135) etwa verweist auf einen Zensus von 1931, der von 283.077 Bewohnern Ankoles spricht, von denen jedoch nur 25.000 den Bahima zugehörig waren. Insofern stellt sich die Frage, inwieweit die Bahima tatsächlich über die Bairu herrschten.

⁸⁴ Roscoe (1907: 96) etwa schreibt, dass eine Theorie besage, dass die Bahima aus Ägypten eingewandert seien, da sowohl Haushaltsgegenstände wie auch Musikinstrumente signifikante Ähnlichkeiten mit ägyptischen Gegenständen hätten.

Doornbos (1976: 557) etwa meint, dass beide Gesellschaften eher Seite an Seite nebeneinanderher lebten, aber in engem Kontakt zueinander standen.

Gesichert ist jedoch, dass die Bahima den Bairu zumindest materiell deutlich überlegen waren. So schreibt Oberg (1938: 99), dass der durchschnittliche Muhima achtmal wohlhabender als ein Mwiru gewesen sei, was vor allem an der unterschiedlichen Wirtschaftsweise lag. Während Rinder mit hohem sozialem Prestige verbunden waren und entsprechend teuer gehandelt wurden, hatten die Ackerbau betreibenden Bairu nur wenige Handelsgüter, die sie auf den Märkten verkaufen konnten. Gleichzeitig hatten die Bairu deutlich mehr Kinder zu versorgen als dies bei den Bahima, bei denen Kinderreichtum mit deutlich weniger Prestige verknüpft war, in der Regel der Fall war (Kreuer 1973: 27).

Wichtig für die Ausbildung der sozialen Hierarchie innerhalb der Gesellschaft Ankoles war wohl die Tatsache, dass bei den Bahima bereits eine Hierarchisierung der Gesellschaft vorhanden war, wohingegen die Bairu als Ackerbauern seit jeher deutlich egalitärer strukturiert waren und ein streng etabliertes *chiefdom* nicht kannten (Doornbos 1976: 556). Der unterschiedliche Grad an Stratifizierung hing somit auch mit den unterschiedlichen Wirtschaftsstrukturen der beiden Gruppen zusammen.

5.1.3. Mbarara – das Zentrum Ankoles

Die größte Stadt Ankoles und frühere Hauptstadt des Königreichs und somit früherer Sitz des Omugabe genannten Herrschers ist die Stadt Mbarara, von der aus ich die Feldforschung durchführte. Mbarara liegt etwa 300 Kilometer westlich der Hauptstadt Kampala und ist nach dem Metropolkomplex um Kampala herum mittlerweile die zweitgrößte Stadt Ugandas. Das ist umso erstaunlicher, da Mbarara bis vor 15 Jahren noch eine vergleichsweise kleine Provinzstadt war. Laut dem Zensus von 2002 lebten damals im Stadtgebiet Mbararas (Mbarara municipality) rund 70.000 Menschen.⁸⁵ Eine Erhebung der Mbarara Municipal Council (MMC)⁸⁶ von 2010 kommt bereits auf 99.030 Einwohner, die in 23.964 Haushalten leben würden und der Zensus von 2014 gibt eine Einwohnerzahl von fast 200.000 Menschen an. Mbarara ist somit das mit Abstand größte und bedeutendste Zentrum Westugandas. Allerdings herrscht auch hier, wie im restlichen Ankole auch, eine deutliche Diskrepanz zwischen männlicher und weiblicher Bevölkerung: 46.403 Männern standen bei der Erhebung

⁸⁵ Uganda Population Census, Mbarara Municipal Council, S. 17.

⁸⁶ Mbarara Municipal Council: 2010 Mbarara Municipal Population Characteristics. Unveröffentlichtes Dokument.

52.627 Frauen gegenüber. Erklärbar ist das zum einen durch die Folgen des Bürgerkriegs, in dem augenscheinlich mehr Männer als Frauen umgekommen sind, als auch durch die fortschreitende Arbeitsmigration der Männer – etwa nach Kampala oder sogar ins Ausland (unter anderem Kigali oder Nairobi).

Auffällig ist auch, dass Mbarara eine Stadt mit einer sehr jungen Bevölkerung ist, was zum Teil auch an den Universitäten der Stadt liegt. 44,9 Prozent der Bewohner Ankoles waren beim Zensus 2002 unter 18 Jahren, weitere 35,6 Prozent zwischen 18 und 30 Jahren – was bedeuten würde, dass nur 20 Prozent der Einwohner Mbararas älter als 30 Jahre sind.⁸⁷ Auch die Zahlen des Mbarara Municipal Councils bestätigen das, er spricht von 19 Prozent, die älter als 30 Jahre seien. Die Zahl der Waisenkinder ist ebenfalls hoch. Der MMC beziffert ihre Zahl auf 8326 – das wären fast zehn Prozent der Bevölkerung.

Die Infrastruktur des Stadtgebiets ist auf einem vergleichsweise hohen Niveau. 83,8 Prozent der Einwohner haben Zugang zu fließendem Wasser (tap water), 14,7 Prozent beziehen ihr Wasser aus dem Fluss. Auch die Alphabetisierungsrate ist im Vergleich zu umliegenden Distrikten hoch. 25.474 der Kinder besuchten im Jahr 2010 die Grundschule (primary school), weitere 8562 die weiterführende Schule (secondary school).

Das schlägt sich auch auf dem Arbeitsmarkt nieder, wo von 45.065 Menschen im erwerbsfähigen Alter immerhin 10.347 eine Festanstellung hatten⁸⁸ und weitere 25.742 in prekären und informellen Anstellungsverhältnissen arbeiteten. 8976 (20 Prozent) der Einwohner von Mbarara galten 2010 als arbeitslos.

Ungewöhnliche Zahlen, die mittlerweile wahrscheinlich überholt sind, brachte der Zensus bei der Frage nach der Religionszugehörigkeit heraus. Demnach fühlen sich im Jahr 2002 30,6 Prozent der katholischen und 42 Prozent der anglikanischen Kirche zugehörig. 22,9 Prozent waren Muslime – und nur 2,5 Prozent gaben an, Anhänger einer Pfingstkirche zu sein. Mangels aktuellerer Zahlen lässt sich nicht verifizieren, wie sich die Zahl der Balokole bis zum Zeitpunkt der Feldforschung im Stadtgebiet verändert hat. Es ist aber davon auszugehen, dass die Zahl deutlich angewachsen ist, denn Pfingstkirchen prägen mittlerweile große Teile Mbararas bis hinein in die Außenbezirke. Die größten von ihnen gehören den landesweit vertretenen Ablegern der Assemblies of God-Gemeinde sowie der Full Gospel Church an. Beide Kirchen haben nach eigenen Angaben deutlich über 2000 aktive Mitglieder. Auch die Holy Spirit Fire Church, auf die im folgenden Kapitel näher eingegangen wird, gehört zu den mitgliederstärksten Pfingstgemeinden in der Stadt.

⁸⁷ Uganda Population Census, S. 22.

⁸⁸ Der Anteil der Frauen lag hier bei 3589.

Die Infrastruktur innerhalb Mbararas ist gut. Es gibt relativ moderne Kliniken, zahlreiche Schulen, ein Militärcollege und viele Supermärkte und Restaurants. Dies gilt jedoch nur für das Kerngebiet der Stadt Mbarara. Sobald man sich außerhalb der Stadt in den angrenzenden Gebieten des Mbarara Districts befindet, ändert sich das Bild. Die Bevölkerungsdichte nimmt rapide ab. Bei einer Erhebung des Uganda Board of Statistics (UBOS) von 2014⁸⁹ kam heraus, dass im Zentrum der Stadt, in den Vierteln von Kakoba und Kamukuzi, eine Bevölkerungsdichte von 4667 bzw. 2167 Einwohner pro Quadratkilometer herrscht. In entfernten Gebieten des Mbarara Districts wie etwa Biharwe oder Kakiika jedoch nur eine von 195 bzw. 170 pro Quadratkilometer. Die Straßen in diesen ländlichen Gebieten sind in schlechtem Zustand, es gibt außer Sammeltaxis und Kleinbussen keinen öffentlichen Nahverkehr, die Pisten sind staubig und insbesondere während der Regenzeit oft unpassierbar, was auch die Feldforschung immer wieder vor Herausforderungen stellte, da viele der Konvertiten – insbesondere die, die zum Islam konvertiert waren – bei Familien in den Dörfern lebten und somit oft schwer und nur nach langer Anfahrt erreichbar waren.

5.1.4. Die übrigen Distrikte

Im Zuge des Besuchs der Konvertiten über verschiedene Zeiträume besuchte ich immer wieder auch andere Regionen Ankoles, insbesondere die Distrikte Bushenyi, Ntungamo und Isingiro. Auch wenn es dort einige Kleinstädte und Handelszentren mit Märkten gibt, ist die Region sehr landwirtschaftlich geprägt. In Bushenyi leben laut dem UBOS 67,1 Prozent der Haushalte von der Subsistenzwirtschaft, in Isingiro sind es 78,5 Prozent und in Ntungamo sogar 79,6 Prozent. Zum Vergleich: Im gesamten Mbarara District sind es 52,6 Prozent – in den städtischen Bereichen von Kakoba und Kamukuzi sogar nur 3,0 bzw. 6,5 Prozent.

Diese Zahlen lassen wiederum Rückschlüsse auf die schulische Bildung und damit auf die Alphabetisierungsquote zu. Im Mbarara District sind 33.001 Menschen nie zur Schule gegangen – das sind 12,5 Prozent der Gesamtbevölkerung des gesamten Districts. 104.236, das sind fast 40 Prozent, haben sogar die *secondary school* absolviert. In Ntungamo hingegen haben 20,5 Prozent der Gesamtbevölkerung nie eine Schule besucht und nur 25 Prozent einen Abschluss der *secondary school*. In Isingiro haben sogar 22,5 Prozent nie eine Schule besucht und nur 21 Prozent den Abschluss einer weiterführenden Schule.

⁸⁹ Vgl. www.ubos.org

Auch was die Kaufkraft angeht, ergibt sich bei den äußeren Distrikten ein deutlicher Unterschied zu Mbarara. Während dort 94 Prozent der Einwohner mindestens zwei Garnituren an Kleidung haben (also zwei Hemden, zwei Hosen etc.), sind es in Isingiro nur knapp über 80 Prozent, in Ntungamo sind es 90 Prozent.

Es sind Zahlen, die mit erklären können, warum besonders viele der Konvertiten, die im MD zum Islam konvertiert waren, aus diesen landwirtschaftlich geprägten und finanziell schwachen Regionen stammen. Wie im folgenden Kapitel erklärt werden wird, ist der Wunsch nach Bildung, analog den Intentionen vieler Konvertiten in der Vergangenheit, nach wie vor einer der wichtigsten Gründe für die Annahme der neuen Religion – in beide Richtungen.

5.1.5. Die Religionslandschaft Ankoles

Die heutige religiöse Struktur Ankoles weist nur leichte Unterschiede zum Rest des Landes auf. Die mitgliederstärkste Gemeinschaft Ankoles ist nach Zahlen des Uganda National Household Survey (UNHS) von 2010 die anglikanische Kirche mit 46 Prozent. Die ersten britischen Missionare kamen aus Buganda bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert in das Königreich. Allerdings, so betont Ndyabahika (1997: 64), sei ihr Missionserfolg zunächst gering gewesen. Erst als mit Filipo Bamulenzaki und Andereya Kamyä die ersten einheimischen Missionare in der Region eintrafen und es auch schafften, den Omugabe zur Konversion zu bewegen (Ndyabahika 1997: 65), begann die eigentliche Konversionswelle. Bereits 1957 war die Zahl der Angehörigen der anglikanischen Kirche in Uganda so groß, dass die Diözese in vier Teile aufgeteilt werden musste: Namirembe, Rwenzori, West-Buganda und Ankole-Kigezi. Letztere wurde 1967 noch einmal geteilt und Ankole wurde so zu einer eigenen Diözese. Heutzutage besteht Ankole sogar aus zwei Diözesen: Ankole-Ost und Ankole-West.

Die katholischen Missionare wiederum taten sich anfangs schwer in der Region. Da die Briten bereits kurz zuvor die Region in ihr Protektorat inkludierten, sahen sie sich schon zu Beginn zahlreichen Anfeindungen ausgesetzt (Ndyabahika 1997: 68). 1902 öffneten sie trotzdem ihre erste Missionsstation in Nyamitanga. Da sie aber bemerkten, dass die Bahima sich nach ihrem Omugabe richteten und dieser bereits Interesse an der anglikanischen Kirche gezeigt hatte, verlagerten sie den Schwerpunkt ihrer Missionsarbeit in die ländlichen Gebiete Ankoles und

dort vornehmlich auf die Bairu-Bevölkerung. Den Status einer Diözese bekam Mbarara im Jahr 1953⁹⁰ und im Jahr 1999 ernannte der Vatikan Mbarara zu einer Erzdiözese. Diese ist heutzutage für weite Teile Ankoles und darüber hinaus zuständig. Genannt werden die Distrikte Mbarara, Ibanda, Kiruhura, Isingiro, Bushenyi, Shema, Rubirizi, Mitoma, Buhweiju und Ntungamo.

Die katholische Kirche ist laut UNHS mit einem Anteil 37,9 Prozent die zweitgrößte Religionsgemeinschaft Ugandas und hat somit etwas weniger Mitglieder als im Schnitt des Landes, wo die Katholiken – dank hoher Mitgliederzahlen in Norduganda – mit 40,5 Prozent die größte Religionsgemeinschaft Ugandas stellen.

Die Zahl der Muslime ist in Westuganda hingegen so niedrig wie nirgendwo sonst im Land. Laut UNHS leben nur rund vier Prozent Muslime in der Region und damit deutlich weniger als der landesweite Schnitt von 12,5 Prozent. Allerdings gibt es auch dort Regionen, in denen deutlich mehr Muslime zu finden sind. In Mbarara leben und arbeiten viele Muslime am Ortseingang von Kampala kommend. Dort betreiben viele von ihnen kleine Läden und sind vor allem im KFZ- und Transportgewerbe aktiv. Werkstätten, Tankstellen, Läden für Ersatzteile werden sehr oft von Muslimen betrieben und die meisten Moscheen liegen auch direkt entlang der großen Verbindungsstraßen in die Umgebung. Außerhalb Mbararas ist der Distrikt Bushenyi und hier insbesondere der Sheema-County bereits seit vielen Jahrzehnten eines der Gebiete mit der zahlenmäßig größten muslimischen Bevölkerung (Kasozi 1974: 86). Weniger Muslime leben in den vorwiegend von Bahima bewohnten Gebieten im Osten der Region (Kreuer 1979: 17).

Besonders auffällig sind in den vergangenen 20 Jahren die Pfingstkirchen geworden. Laut UNHS ist ihre Zahl mittlerweile auf neun Prozent angewachsen und es ist davon auszugehen, dass dieser Prozentsatz heute eher noch weiter gewachsen ist. Eine grobe Schätzung von meiner Seite ergab, dass es allein in Mbarara über 200 verschiedene Gemeinden gibt, deren Anhängerschaft von wenigen Gläubigen bis zu vielen hundert reicht. Alleine in den zehn Monaten meiner Feldforschung konnte ich innerhalb Mbararas der Eröffnung von vier weiteren Pfingstkirchen beiwohnen, die zunächst eine nur äußerst rudimentäre Infrastruktur aufwiesen. In allen vier Fällen handelte es sich bei den Kirchengebäuden um ziemlich einfach zusammengezimmerter Hallen aus Holzbrettern. Größere Pfingstkirchen sind zwar ebenfalls meist aus Holz gebaut (es gibt kaum Pfingstkirchen in Mbarara aus Stein oder Beton), aber

⁹⁰ Eigene Angaben der Erzdiözese unter www.archdioceseofmbarara.org

deutlich massiver und verfügen in der Regel über eine gute technische Infrastruktur samt Soundsystem und elektronischen Musikinstrumenten (Keyboard, E-Gitarre, E-Bass etc.).

Allen Pfingstkirchen gemein ist eine rege Missionsarbeit. An vielen Punkten im Stadtgebiet sind ihre *evangelists* genannten Prediger aktiv und zitieren Bibelverse. An einigen neuralgischen Punkten, wie dem sehr muslimisch dominierten Taxipark in Mbarara, kommt es so regelmäßig auch zu religiös konnotierten Auseinandersetzungen, wenn einer der *evangelists* zu laut oder zu aggressiv predigt. Allgemein lässt sich jedoch sagen, dass das Zusammenleben der Religionen sich nach der Machtergreifung Museveni deutlich gebessert hat und Konflikte in der Regel eher unter der Oberfläche stattfinden.

Auch wenn in den offiziellen Statistiken die traditionellen Glaubensvorstellungen kaum noch eine prozentual erfassbare Größe darstellen,⁹¹ sind die doch für das Religionsverständnis wie auch den Alltag der Banyankole von enormer Bedeutung und man kann auch die Ergebnisse meiner Feldforschung nicht verstehen, ohne zunächst die Bedeutung dieser außerchristlichen wie auch außerislamischen Glaubensformen zu kennen. Denn auch wenn viele Menschen im Laufe der Forschung eine persönliche Beziehung zu traditionellen Glaubensvorstellungen bestritten und dezidiert betonten, dass diese durch die Konversion keine Bedeutung mehr für sie hätten, so lässt sich doch sagen, dass die Bedeutung dieser Religionen heute im Vergleich zur Situation vor wenigen Jahrzehnten sogar noch eher gewachsen ist. Über traditionelle Heiler wie *abafumu* oder *abarogo* wird beinahe täglich in den Zeitungen berichtet. Leider ist dort auch immer wieder über die gestiegene Zahl von Gewalttaten zu lesen. In ganz Uganda kam es so in den vergangenen 20 Jahren zu einer deutlichen Zunahme ritueller Morde, vorwiegend an Kindern. Die regierungsnahе ugandische Tageszeitung New Vision (Ausgabe vom 30.1.2010) spricht von drei Ritualmorden 2007, 25 im Jahr 2008 und 29 im Jahr 2009. Hinzu kommen 123 Menschen – 90 davon sind Kinder –, die bis Ende 2009 als vermisst galten und zumindest der Verdacht bestand, dass sie einem Ritualmord zum Opfer gefallen sind. In der Regel werden den Opfern dabei Gliedmaßen abgeschnitten oder bestimmte Organe entnommen (Waswa/Miirima 2007: 28 ff.).

Prinzipiell gibt es in Ankole große Gemeinsamkeiten der alten Glaubensvorstellungen zu denen benachbarter Reiche im Gebiet der Großen Seen. Bjierke (1981: 2) verweist darauf, dass die meisten Bantu-Gemeinschaften im Gebiet des heutigen West-Ugandas, Ruandas, Burundis und Nordwest-Tansanias einen ausgeprägten Kult um die Bacwezi genannten

⁹¹ So bezeichnen sich laut UNHS nur 0,9 Prozent der Menschen in der Region als „Traditionalists“.

mythologisch-verklärten Einwanderer pflegten. Um sie herum entwickelten sich Rituale, Gottes- wie auch Geistervorstellungen, die bis in die heutige Zeit nachwirken (Bjierke 1981: 14 ff.).

An oberster Stelle, als Schöpfer der Erde, existiert in den Vorstellungen vieler Banyankole – analog der Situation in Buganda – eine Art höchstes Wesen. Was in Buganda Rutonda ist, bezeichnen die Banyankole als Ruhanga. Dieser teilt sich wiederum in drei Inkarnationen auf: Kazooba, die Sonne, Rugaba, den Geber, und Nyamuhanga, den Schöpfer. Ndyabahika (1997: 40) bezeichnet Nyamuhanga als die wichtigste der drei Attribute Ruhongas. Er ist der Schöpfer der Erde und des Universums und zählt in diesem Sinne nicht zu den Geisterwesen, auf die im Folgenden noch eingegangen wird, sondern entspricht mehr einer Art Gott im christlichen Sinne. Im Alltagsleben der Banyankole spielte Nyamuhanga aber trotz seiner herausgehobenen Position nur eine untergeordnete Rolle. In bestimmten Gebeten rief man nach überlieferten Vorstellungen seinen Namen, es gab aber weder eine ausgebildete Priesterkaste noch einen spezifischen Ort, an dem man Nyamuhanga eine Art der Aufwartung machte (ebd.: 41). Bamunoba und Welbourne (1965: 14) verweisen in diesem Zusammenhang auf einen wichtigen Unterschied zu den anderen spirituellen Vorstellungen der Banyankole: Im Gegensatz zu sowohl den *emizimu* wie auch den *emandwa* genannten Geistwesen wird Ruhonga nicht gefürchtet. Weder ist er Menschen gegenüber bösartig eingestellt, noch wird er für Unglück oder Tod verantwortlich gemacht. Im Umkehrschluss erwarten die Menschen von ihm auch keine Wohltaten (Bamunoba/Welbourne 1965: 11). Insofern ist er mehr eine Art deistischer Uhrmacher-Gott, der die Erde zwar geschaffen hat, ihr dann aber alleine ihren Lauf lässt.

Wesentlich bedeutender für den Alltag sind bis heute die verschiedenen Arten von Geisterwesen. An der Beseeltheit der Natur und an der Existenz einer transzendenten Sphäre jenseits unserer sichtbaren Welt besteht für praktisch alle meine Interviewpartner kein Zweifel. Die Geister existieren – und sie sind mit großer Vorsicht und großem Respekt zu behandeln. Zwar sind nach traditionellen Vorstellungen nicht alle Geister per se böse, doch sie können über Menschen dennoch Unheil bringen, das man zum Beispiel durch Opfergaben, bestimmte Rituale oder durch das Tragen von Amuletten abwehren kann.

Die am einfachsten darstellbare und für den Alltag präsenteste Form des Geistwesens sind die *emizimu* (sg. *omuzimu*). Sie sind die Ahnengeister, also die transzendente Form der

Verstorbenen. Meistens bezeichnet man damit die Geister verstorbener Angehöriger (Mair 1934: 223). Sie wissen alles, sehen alles und können den Menschen in ihrer Umgebung großes Leid zufügen. Plötzlich auftretende Krankheiten und Unglücke werden oft auf sie zurückgeführt (ebd.: 234; Bamunoba und Welbbourne 1965: 15). Heilung erlangt man – abgesehen von Priestern und muslimischen Geistlichen – von den Wahrsagern (abarugazi, sg. omuraguzi) oder den Heilern (abafumu, sg. omufumu). Sie selbst sehen sich als „traditional healer“ (abafumu bebishika) und grenzen sich somit von den auf Englisch als „witches“ (abarogo) bezeichneten Personen, also denjenigen ab, die schwarze Magie betreiben, um Menschen zu schaden (Farelius 2012: 130, 131). Ein *omufumu* kann sowohl jemand sein, der Kranke mit Naturheilmitteln wie Kräutern oder Tränken behandelt, wie auch jemand, der mit bestimmten Ritualen die Geister, die von dem Kranken Besitz ergriffen haben, aus dem Körper vertreibt.

Es gab bei meinen Interviewpartnern unterschiedliche Ansichten über den „Charakter“ der *emizimu*. Sie wurden zwar durchweg gefürchtet und generell als feindlich empfunden, doch auch hier zeigt sich ein Unterschied zwischen denjenigen, die zum Islam konvertiert sind, und denjenigen, die vom Islam in die Pfingstkirche eingetreten sind. Bei Letzteren zeigte sich eine deutlich negativere Haltung gegenüber den *emizimu*. Diese seien auf Rache aus, würden von der eigenen (muslimischen) Familie gegen sie aufgehetzt und würden ständig versuchen, sie von ihrem Leben als „Errettete“ abzubringen. Durch die Kraft des Heiligen Geistes könne man ihnen aber Einhalt gebieten und den Familiengeistern somit einen deutlich mächtigeren Geist entgegensetzen. Die Eigenbezeichnung als Balokole, als „saved“, hat insofern keine, wie man annehmen könnte, jenseitige Konnotation, sondern eine akut diesseitige. Man ist sicher vor den Verfolgungen der bösen Geister, zu denen nicht nur die *emizimu* gehören. Deutlich entspannter war in meinen Interviews die Einstellung derjenigen Konvertiten, die zum Islam konvertiert waren. Da eine vermeintliche Verfolgung durch böse Geister in diesem Fall sowieso praktisch keine Bedeutung für die Konversionsentscheidung hatte, waren auch die mit den *emizimu* verbundenen Emotionen eher neutral. Man wusste um ihre Gefährlichkeit, respektierte sie, fühlte sich aber nicht akut von ihnen bedroht – was natürlich Rückschlüsse auf die Diskurse innerhalb der von mir untersuchten Pfingstkirche zulässt, in denen der Kampf gegen böse Geister eine dominierende Rolle spielt.

Deutlich mächtiger als die *emizimu* sind die *balubaale*, oft auch als *lubale* bezeichnet. Sie sind mythologische Gestalten, die in der Literatur häufig als Götter bezeichnet werden (Mair 1934: 229). Sie stehen meist in direkter Verbindung zu einem bestimmten Clan und werden

dann als *lubale bakika* (kika = Clan) bezeichnet. Jeder Clan ist mit einem bestimmten Clangeist verbunden und ihre Zahl somit überschaubar. Waswa/Miirima (2007: 72) sprechen von 200 *balubaale*, die in Südwest-Uganda und Buganda bekannt sind und zumindest früher Beachtung fanden – und nicht mit dem Clantotem gleichzusetzen sind. Da die Clanstrukturen im heutigen Ankole aber kaum noch von Bedeutung sind, haben auch die *balubaale* heutzutage an Bedeutung eingebüßt.

Für meine Forschung und die ihr zugrundeliegenden Konversionserzählungen von großer Wichtigkeit sind die *emandwa*. Es sei an dieser Stelle bereits erwähnt, dass in praktisch allen von mir untersuchten Fällen ein wichtiger Grund für die Konversion vom Islam zur Holy Spirit Fire Church die Verfolgung durch böse Geister war. Neben den *emizimu*, die sich auf verschiedene Weisen manifestierten und die teilweise auch vom Körper der Konvertiten Besitz ergriffen, war vor allem die Angst vor den *emandwa* ein entscheidender Auslöser für die Konversion. Wer die *emandwa* sind und in welcher Beziehung sie zu den Menschen stehen, wird sehr unterschiedlich interpretiert. In den meisten Fällen werden sie als spirituelle Repräsentanz der früheren Bacwezi-Dynastie gesehen (Farelius 2012: 323; Bamunoba und Welbourne 1965: 15). Sie wären somit eine transzendente Verkörperung mythologischer Heroen und der perzipierten Gründungsväter des Reichs von Nkore, die nach Auffassung vieler Banyankole in ferner Zukunft zurückkehren und wieder über das Land herrschen werden. In der Zwischenzeit herrschen die *emandwa* als ihre spirituelle Repräsentanz (Oberg 1940: 125). Sie stehen somit auch als Repräsentanten der früheren Ordnung, der vorkolonialen Traditionen, der Rituale. Im Fall einer Verfolgung durch die *emandwa* schließt das automatisch eine Verfolgung durch die früheren Traditionen ein – und eine Konversion wäre somit nicht nur ein Religionswechsel, sondern auch eine Hinwendung zur Moderne, verbunden mit einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit im Sinne Birgit Meyers (1998/2004). Die Verbindung der *emandwa* zu den Bacwezi sieht man auch daran, dass sie vor allem in den Regionen von Bedeutung sind, die einen ausgeprägten Bacwezi-Kult betreiben. In Buganda etwa, bei denen die Bacwezi eine untergeordnetere Rolle spielen, sind die *emandwa* nicht als Geister, sondern vorwiegend als menschliche Medien, in die die Geister eindringen und sich manifestieren können, bekannt (Waswa/Miirima 2007: 72).

Im Gegensatz zu den *emizimu*, deren Zahl praktisch unendlich ist, werden die *emandwa* mit festgelegten Charakteren verbunden. Bamunoba und Welbourne (1965: 15) sprechen von sechs *emandwa*: Kagoro, Kyomya, Mugasha, Murindwa, Ndahura und Wamara. Jede Lineage (Ekibunu) der Banyankole, so wurde mir mehrfach berichtet, sei mit einem bestimmten

emandwa verbunden (was nichts mit dem *balubale* des Clans zu tun hat), und jeder Munityankole hätte somit drei für ihn relevante *emandwa*: den des Vaters, den der Mutter und den der Mutter des Vaters. Da aber nicht alle *emandwa* miteinander harmonieren und sie mitunter sogar aktiv miteinander in Konflikt liegen, sollen bereits Hochzeiten an der Unverträglichkeit der *emandwa* der beiden beteiligten Familien gescheitert sein (ebd.:16).

Um jeden der sechs erwähnten *emandwa* hat sich ein anderer Ritus entwickelt. Wamara etwa, der als der am häufigsten verehrte *emandwa* gilt und historisch als der letzte König der Bacwezi vor ihrem Verschwinden betrachtet wird (Farelius 2012: 320), wird mit einer weißen oder schwarzen Kuh oder einem Schaf verbunden, was auch die bevorzugten Opfertiere für ihn sind. Schreine ihm zu Ehren sind immer im Wohnhaus der jeweiligen Familie, die Opfergaben werden jedoch außerhalb, meistens im Wald, dargebracht. Die Schreine von Murindwa dagegen dürfen zum Beispiel dezidiert nicht im Haus stehen. Sie befinden sich irgendwo in der Wildnis.

Das Verhältnis der Banyankole zu den *emandwa* ist prinzipiell etwas positiver als das zu den *emizimu*. Viele meiner Interviewpartner fürchteten sich vor ihrem Einfluss, betrachteten sie auch als spirituell mächtiger als die *emizimu* – es gab aber auch eine höhere Zahl positiver Bewertungen als bei den *emizimu*. Allerdings fordern die *emandwa* auch mehr ein. Neben regelmäßigen Opfergaben (Berger 1981: 16), sind dies auch bestimmte Rituale, für die es eigene Schreine (*endaaro*) gibt. Sollte eines davon – oder sogar beides – ausbleiben, können die *emandwa* schnell sehr ungemütlich werden und Krankheiten, familiäre Zerwürfnisse, Missernten, Sterilität oder Fehlgeburten über ihre Anhänger bringen. Eine interessante Theorie vertreten Bamunoba und Welbourne (1965: 15) bezüglich unterschiedlicher Betrachtungsweisen der *emandwa* innerhalb der Banyakole-Gesellschaft. Nach dieser Theorie seien die Bahima den *emandwa* gegenüber deutlich positiver eingestellt als die Bairu – was durchaus plausibel erscheint, da die Bahima selbst – und hierbei insbesondere der Clan der Bahinda – sich auf eine Abstammung von den Bacwezi berufen und somit vermeintlich eine direkte familiäre Bindung zu den *emandwa* aufweisen. Da diese Arbeit aber kaum Daten aus Bahima-Haushalten einbezieht, kann das allerdings an dieser Stelle nicht verifiziert werden.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch die Initiation in den rund um die *emandwa* entstandenen Glauben, der auch den wesentlichen Unterschied zu den *emizimu* vor Augen führt. Im Gegensatz zu den *emizimu*, die in den Vorstellungen der Menschen ein mehr oder weniger stets präsenter Teil des Alltags sind und die man in der Regel durch Opfergaben

besänftigen kann, ist rund um den *emandwa*-Glauben ein wesentlich komplexerer Ritus entstanden, der zahlreiche spezielle Zeremonien und Rituale bedingt. Diese werden nicht, wie bei den *emizimu* oft der Fall, durch *abafumu* oder *aburagazi* durchgeführt, sondern auch durch Medien innerhalb der Familien selbst. In vielen Familien wurde und wird mindestens ein Mitglied, in vielen Fällen ein Mädchen, als Medium (das ebenfalls als *emandwa* bezeichnet wird) auserkoren und mit den notwendigen Ritualen bekannt gemacht (Bamunoba und Welbourne 1965: 17). In einer komplexen mehrtägigen Initiations-Zeremonie führt man das künftige Medium in seine Rolle ein und fortan dient es der Familie als Mittler zwischen der Familie und den für sie relevanten *emandwa*.

Wie die Initiation genau verläuft, ist ein großes Tabu, über das meine von der Thematik betroffenen Interviewpartner ungern im Detail sprechen wollten. Die Erwartungen an das Medium sind allerdings hoch und mehrfach wurde mir bestätigt, dass der Initiationsritus oft gewaltsam verläuft, stark sexuell konnotiert ist und bei den Betroffenen, die ihn meist im frühen Jugendalter erlebt haben, als traumatische Erinnerung im Gedächtnis blieb. Da diese sich heute als Balokole bezeichnen, scheint eine Herabwürdigung und Dramatisierung der damaligen Ereignisse naheliegend. Aber auch Bamunoba und Welbourne (1965: 18) schreiben, dass die initiierten Familienmitglieder durch den erlittenen Stress nach der Zeremonie nicht selten eine mehrwöchige Erholungsphase (recovery) brauchen würden, und auch Berger (1981: 21) berichtet von zahlreichen – auch gewalttätigen und sexuell aufgeladenen (etwa durch rituellen Geschlechtsverkehr mit Familienangehörigen) – Herabwürdigungen, die mit der Initiation der künftigen Medien einhergehen. Ähnliches wurde mir in der Konversionserzählung der 41-jährigen Amanda erzählt, die früher selbst als *emandwa* ihrer Familie diente und nach eigener Aussage durch die Konversion zur Holy Spirit Fire Church den Verfolgungen der *emandwa* entkommen konnte. Sie war die Einzige, die etwas detaillierter auf die Umstände der Initiation einging.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es für die Konversionserzählung einen großen Unterschied ausmacht, ob der Konvertit aufgrund einer Verfolgung durch *emizimu* oder durch *emandwa* die Entscheidung zur Konversion getroffen hat, insbesondere da die *emandwa* einen so starken Bezug zur eigenen Familie aufweisen. In den ersten Monaten meiner Datenerhebung sprach ich mit meinen Interviewpartnern allgemein von „spirits“ bzw. „evil spirits“. Durch die spätere Differenzierung ergaben sich aber deutlich interessantere Einblicke in die Motivation der Konversion, verbunden mit einem besseren Verständnis der persönlichen und familiären Situation des Einzelnen.

5.2. Die Geschichte Ankoles

5.2.1. Die Bedeutung der Bacwezi

Über die frühe Geschichte Ankoles ist, wie in so vielen schriftlosen Kulturen der Region, nur wenig bekannt. Stattdessen wurden Mythen und Legenden mündlich von Generation zu Generation weitergegeben und spielen bis heute eine nicht unerhebliche Rolle. Dies betrifft in Bezug auf die Banyankole vor allem die frühe Zeit, vor dem der Bacwezi genannten Herrschaftsdynastie. In lokalen Legenden wird vom Schöpfer Ruhanga gesprochen, der mit seinen drei Söhnen auf die Erde kam. Diese hießen Kakama, Kahima und Kairu – und waren die Urahnen der späteren Bahinda⁹², Bahima und Bairu (Morris 1962: 2 ff.).

Greifbarer, wenngleich auch umstritten, ist die Existenz der Bacwezi, einer legendären Herrscherdynastie, die schätzungsweise im 15. bis 16. Jahrhundert in das Gebiet der Großen Seen eingewandert sein soll. Viel ist über die Bacwezi nicht bekannt und manche Forscher zweifeln generell an ihrer Existenz und betrachten sie als ausschließlich mythologische Clanhelden mit kultureller Bedeutung, die nur in Erzählungen existierten (Wrigley 1958: 11,12).

Auffällig ist jedoch, dass die Bacwezi nicht nur von den Banyankole als legendäre Herrscher und Helden verehrt werden, sondern Strahlkraft bis weit in das Gebiet der Großen Seen aufweisen und somit auch in Teilen Tansanias, Ruandas und Burundis eine Rolle spielen (Farelius 2012: 28 ff.). Robertshaw (1994: 107) sieht sogar archäologische Beweise, dass sich ihr Königreich einst bis an die Grenze des heutigen Kenias erstreckte. In Uganda herrscht vor allem Uneinigkeit über die Dauer ihrer Regentschaft. Überlieferungen in Ankole sprechen von einem langen Zeitraum, wohingegen man in Bunyoro von einer Herrschaftszeit von nur zwei Generationen ausgeht (Oliver 1955: 116).

Woher die Bacwezi kamen, ist nicht bekannt und Bestandteil zahlreicher Legenden. Für manche Autoren liegt ihre Heimat im heutigen Äthiopien, andere sehen in ihnen Nachfahren portugiesischer Kolonialisten – oder sogar Nachkommen einer römischen Armee. Die seriöseren Theorien betrachten sie als hamitische Einwanderer aus dem Norden, die mit den heutigen Bahima verwandt seien (Morris 2007: 2).

⁹² Die Bahinda werden auch Bakama genannt und sind der eigentliche Herrschaftsclan, der den jeweiligen Omugabe stellt. Sie sind eigentlich ein Teil der Bahima.

Woher die Bacwezi auch immer stammen mögen – im Selbstverständnis der heutigen Banyankole waren sie den zu dieser Zeit in der Region lebenden Völkern technologisch weit überlegen und schafften es so in kurzer Zeit, die indigene Bevölkerung zu dominieren und über sie zu herrschen. Sie werden in lokalen Legenden als übernatürlich stark beschrieben. Ihnen werden magische Fähigkeiten zugeschrieben und gleichzeitig seien sie gute Jäger gewesen und hätten über große Rinderherden verfügt (Oberg 1940: 123). Ihre Überlegenheit scheint so groß gewesen zu sein, dass sie im Laufe der Geschichte in eine göttliche Position erhoben wurden und bis heute in einigen Glaubensvorstellungen der Banyankole als Gottheiten verehrt werden. Es ist ein Umstand, der auch bei vielen Konversionserzählungen vom Islam zur Pfingstkirche eine wichtige Rolle spielte und bei der die Abkehr von ihrer Verehrung – da nun umgedeutet in böse Geister – ein weiterer wichtiger *rite de passage* bei der Segregation vom früheren Leben darstellte. Darauf wird im folgenden Kapitel ausführlich eingegangen.

5.2.2. Die Entstehung des Königreichs

Abseits dieser Legenden ist bislang wenig über die Geschichte der Region bekannt, nicht zuletzt aufgrund spärlicher archäologischer Untersuchungen (Iles 2011: 66). Die meisten Autoren gehen davon aus, dass die Gegend des heutigen Ankole bis ins 11. Jahrhundert kaum besiedelt war und dort nur temporär pastoralistische Gemeinschaften lebten. Erst nachdem sich einige von ihnen dort auch langfristig ansiedelten, wuchs die Bevölkerung an und es bildeten sich die ersten Gemeinschaften mit zumindest zu Beginn noch eher niedrigem Organisationsgrad. Erst zur Mitte des 15. Jahrhunderts scheint sich mit dem nördlich von Ankole liegenden Königreich von Bunyoro die erste politische Einheit und damit einhergehend eine zunehmende Stratifikation der Gesellschaft herausgebildet zu haben. Iles sieht dies auch als Konsequenz eines Klimawandels. Während das Klima in der Region des westlichen Teils des heutigen Ugandas noch bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends sehr feucht gewesen sei, sei es ab dem 15. Jahrhundert zunehmend trockener geworden und habe so Landwirtschaft wie auch Viehhaltung erst ermöglicht (ebd.: 79). Gesetzt den Fall, die Bacwezi existierten wirklich, wäre dies dann die Zeit, in der sie sich mit ihren Rinderherden in der Region niederließen. Karugire geht davon aus, dass sie einfach eine der frühesten Herrschaftsdynastien der damaligen Zeit waren und später durch die Bahinda, einen Zweig der heutigen Bahima, abgelöst wurden, und erst diese hätten dann das unabhängige

Königreich Nkore etabliert (Karugire 1971: 122). Dieses war zunächst klein und politisch eher unbedeutend, nicht zuletzt aufgrund seiner Lage als Pufferstaat zwischen den deutlich größeren und mächtigeren Reichen wie Bunyoro-Kitara im Norden, Buganda im Osten und Ruanda im Süden. Erst im 19. Jahrhunderts vergrößerte sich der Einfluss Nkores, was vor allem mit dem Niedergang des Reichs von Bunyoro-Kitara zusammenhing. Kleinere Herrschaftsgebiete, wie etwa Igara, Buhweju und Buzimba, die zuvor unter dem Einfluss des mächtigen nördlichen Nachbarn standen, erklärten sich unabhängig, erkannten gleichzeitig aber die Vorherrschaft Nkores an und zahlten Tribut an dessen Herrscher (Doornbos 2001: 7). Diese entstammten stets dem Clan der Bahinda, der oft als Teil der Bahima betrachtet wird. Doornbos verweist jedoch auf Inthronisierungsriten wie die Hirseaussaat, die für eine pastoralistisch lebende Gemeinschaft eher ungewöhnlich sind, und vermutet daher, dass ein landwirtschaftlich geprägtes Königtum vor der Machtergreifung der Bahima denkbar wäre, beziehungsweise diese nicht zwangsläufig von den Bahima abstammen müssten.

„But this again did not alter the fact that in known history, the Bahinda led essentially the same type of life as Bahima and have generally identified themselves with Bahima interests. (...) Ankole might therefore well be called a Bahima state ...” (Doornbos 2001: 12)

Nicht völlig klar ist auch das Verhältnis der Bairu zu den Bahinda und insbesondere zum Omugabe selbst. Während Roscoe (1923: 35) von einer absolutistischen Herrschaft spricht, in der der Herrscher jederzeit über Leben und Tod entscheiden könne, sehen andere Autoren wie etwa Karugire (1971: 126) den Omugabe eher als *primus inter pares*, als einen Mediator, der hauptsächlich zur Beilegung von Konflikten herangezogen wurde. Weitgehend gesichert ist die Bedeutung ritueller Gegenstände für die Herrschaft des Omugabe. Die königliche Trommel, Bagyendanwa, galt hierbei als eine der wichtigsten Reichsinsignien (Low 2009: 216).

Auffällig ist die Stabilität der Herrschaftsdynastien Nkores. Karugire (1971: 125) schreibt, dass es im Laufe der Geschichte des Königreichs, also immerhin über einen Zeitraum von rund 400 Jahren, keine einzige nennenswerte Rebellion gegen einen Omugabe oder das politische System an sich gegeben habe. Auch Morris (2007: 10) hebt das praktisch völlige Fehlen politischer Verschwörungen und Intrigen hervor und sieht nur einen Fall, in dem ein tödlicher Streit um die Nachfolge zwischen zwei Brüdern ausbrach. Nkore scheint trotz der Zweiteilung der Gesellschaft und der damit verbundenen – in ihrem Ausmaß aber

umstrittenen – Unterdrückung der Mehrheit der landwirtschaftlich wirtschaftenden Bevölkerung ein funktionierendes politisches System gewesen zu sein, und es gibt in der Literatur nur wenig Grund für die Annahme, dass dies allein aufgrund massiver Repression und Gewalt hätte gelingen können. Elam (1979: 149 ff.) führt dies auch auf die Wirtschaftsweise der herrschenden Bahima zurück. Der Pastoralismus, wie ihn die Bahima bis zum Eintreffen der Briten vorwiegend gelebt haben, basiere, so Elam, auf fortwährenden kleinen Rebellionen, die sich durch die ständige Suche nach Wasser und Weidegrund ergaben. Wuchs die Unzufriedenheit einiger Bahima mit einem lokalen Chief, zogen sie einfach weiter – und demonstrierten so ihre Abneigung. Gleichzeitig konnte ein Chief, der merkte, dass die Unzufriedenheit an seiner Person wächst, sich eine neue Heimstätte suchen. Dadurch, so Elam, wurde das Herrschaftssystem der von der Landwirtschaft lebenden und somit an einen Ort gebundenen Bairu als weniger restriktiv gesehen, da die Bahima eben einfach kamen und wieder gingen und sich so keine festen Unterdrückungsapparate herausbilden konnten (Elam 1979: 149 ff.).

5.2.3. Ankole unter britischer Kolonialadministration

Eine zunehmende Polarisierung erfuhr die Gesellschaft Nkores erst durch das Eintreffen der Briten, die sich die bestehende Struktur der Gesellschaft zunutze machten und ihre Administration gemäß dem Prinzip der indirekten Herrschaft zu großen Teilen auf die Zusammenarbeit mit den Bahima stützten. Bestehende Ungleichheiten wurden somit nicht nur zementiert und soziale Mobilität erschwert, sondern durch die Einfuhr neuer Technologien und die Verteilung von Ressourcen wurde zudem auch das System der Benachteiligung eines Großteils der Bevölkerung drastisch verschärft.

Bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts trafen in Nkore die ersten Besucher aus anderen Kontinenten ein. Ähnlich wie in Buganda waren es zunächst Araber, die auf der Suche nach Handelsmöglichkeiten auch dem Omugabe ihre Aufwartung machten (Morris 2007: 14). Als erster Europäer gilt Henry Morgan Stanley, der auf der Rückreise seines Treffens mit Emin Pascha durch das Königreich zog, sich dort mit einem Verwandten⁹³ des herrschenden Omugabe Ntare traf und – nach Stanleys Auffassung – mit diesem Blutsbruderschaft schloss.

⁹³ Während Morris von einem Cousin spricht, betont Karugire (1971: 245), dass es sich um einen Onkel Ntares gehandelt haben soll.

Stanley missverstand offenbar eine Zeremonie, die der Freundschaft zwischen den beiden Völkern dienen sollte, derart, dass er offenbar sogar annahm, dass Ntare bereit gewesen sei, ihm seine Regentschaft zu übertragen, wie aus einem Dokument hervorgeht, das Stanley der Imperial British East Africa Company überreichte:

„This is to certify that we, Uchunku, Prince of Ankori [sic] and Mpororo, by authority and on behalf of my father, Antari, the king and the chiefs and elders of the tribe of Wanyankori, occupying and owning the territory of Ankori and Mpororo, do hereby cede to Bula Matari (or H.M. Stanley), our friend, all rights of government of the said districts, and we hereby grant him or his representative the sovereign right and right of government over our country forever ...” (Morris 2007: 14)

Rechtlich hatte das kuriose Dokument natürlich keine Bedeutung und selbst die I.B.E.A.C., der Stanley „seine“ Herrschaft 1890 übertrug, erkannte seine Legitimität nicht an – nicht zuletzt weil zu dieser Zeit bereits Verhandlungen zwischen dem Omugabe und Captain Lugard über einen möglichen Protektionsvertrag am Laufen waren.

Es war eine Zeit, die von einigen Herausforderungen geprägt war. Bereits seit Jahren schwelte in Nkore ein bewaffneter Konflikt mit dem benachbarten Königreich Ruanda, verbunden mit zahlreichen Raubzügen beider Parteien. Hinzu kam, dass der Beginn der 1890er Jahre durch eine starke Dürre gekennzeichnet war und eine Pocken-Epidemie vielen Bürgern Nkores das Leben kostete (Low 2009: 217). Ntare musste, um der Absicherung der eigenen Herrschaft willen, mit den Briten in Verhandlungen treten und um militärischen Beistand ersuchen und schloss so mit Lugard und der I.B.E.A.C. im Juni 1891 einen Protektionsvertrag, der 1894 in einen offiziellen Vertrag mit der britischen Regierung übergang und allmählich die Unabhängigkeit Nkores besiegelte. Im Jahr 1901, Omugabe Ntare starb 1895, wurde das Königreich durch die Unterzeichnung des Ankole Agreements ein Teil des Staatsgebiets Ugandas.

Dies war nicht unbedingt ein Nachteil für Ntares Nachfolger Kahaya, denn dieser konnte nicht nur weiterhin herrschen, sondern bekam auch noch zahlreiche neue Gebiete von den Briten hinzu. So wurden dem Königreich die zuvor autonomen Königreiche Mpororo, Egara, Bweszu und Busongorab dazugegeben (Roscoe 1923: 2; Karugire 1971: 33). Das neue und erweiterte Königreich Nkore bekam von den Briten den Namen Ankole – einen Namen, der zwar aufgrund eines linguistischen Missverständnisses entstanden ist, sich jedoch inklusive der territorialen Ausmaße bis in die heutige Zeit als Bezeichnung für die Region halten konnte

und seinen Bewohnern eine völlig neue ethnische Identität einbrachte – von nun an waren sie alle Banyankole.

Auch für die neben dem Omugabe auf regionaler Ebene herrschenden Bahinda war die Zusammenarbeit mit den Briten zunächst kein Nachteil. Im Gegenteil, dadurch wurde die Vorherrschaft der Bahinda und mit ihr die der gesamten Bahima – und folglich die Benachteiligung der Bairu – erst zementiert. Den Briten war die ethnische Teilung Ankoles durchaus bewusst – und sie versuchten diese zur Konsolidierung ihrer Herrschaft zu nutzen. Posten auf Regierungs- wie auf Verwaltungsebene wurden so nur an Bahima vergeben, auch die hohen Posten in den Distrikten gingen ausschließlich an Vertreter der Rinderhirten – was die Diskriminierung der Bairu derart deutlich werden ließ, dass diese begannen, die gesellschaftlichen Zustände zu hinterfragen. Zum ersten Mal überhaupt in der Geschichte Ankoles kam es zu ethnischen Spannungen zwischen den beiden Volksgruppen (Doornbos 2001: 29; Kreuer 1966: 76).

Hinzu kamen innerethnische Spannungen unter den Bahima selbst. Über Jahrhunderte blieb die Vormachtstellung der Bahinda innerhalb der Bahima-Gemeinschaft unangetastet. Durch die Inkorporation weiterer Gebiete mit zuvor autonomen Königreichen wurden nun aber auch diese grundlegenden Fragen neu ausgehandelt und insbesondere die Bashambo, der königliche Clan des Mpororo-Reichs, meldeten ihrerseits einen Führungsanspruch innerhalb des erweiterten Ankole-Reichs an (Doornbos 1976: 558). Es ging dabei nicht um die Position des Omugabe – dieser rekrutierte sich nach wie vor aus Reihen der Bahinda. Die britische Kolonialherrschaft führte jedoch zu einer weitgehenden Transformation der Organisationsstruktur Ankoles, verbunden mit dem Entstehen einer neuen Schicht von Eliten und lokalen Herrschern, den County- und Subcounty-Chiefs. Der Streit wurde forciert, nachdem die Briten den Mushambo Mbaguta zu ihrem wichtigsten Repräsentanten innerhalb des Reichs aufgebaut hatten und damit die Vorherrschaft der Bahinda immer weiter aushöhlten. Das Ankole Agreement etwa wurde von zehn lokalen Chiefs unterzeichnet – wovon neun dem Clan der Bahinda entstammten. Innerhalb der ersten Jahre wurden von diesen zehn Chiefs sieben durch die Briten ausgetauscht und bereits sechs Jahre später war nur noch ein einziger Bahinda unter den zehn County-Chiefs – wohingegen drei Chiefs sogar aus den Reihen der Baganda stammten und somit überhaupt keinen lokalen Bezug zur Region hatten (ebd.: 560).

Noch offenkundiger zeigte sich die Marginalisierung der Bairu daran, dass sie bei der Vergabe öffentlicher Ämter zu Beginn der Kolonialzeit weitgehend unberücksichtigt blieben.

Offensichtlich trauten die Briten der landwirtschaftlich geprägten Mehrheit der Bevölkerung keine politischen und administrativen Aufgaben zu, und wenn, dann nur in sehr begrenztem Maße. Noch 1942 stammten nur zwei der zehn County-Chiefs aus den Reihen der Bairu, die damals rund 90 Prozent der Bevölkerung ausmachten. Die Briten schufen so, in Verkennung der tatsächlichen sozio-politischen Organisationsstruktur des früheren Nkore-Reichs, eine Zwei-Klassen-Gesellschaft, die sie für das traditionelle Erscheinungsbild der Region hielten, die aber in Wirklichkeit in dieser Form und in diesem Ausmaße in vorkolonialen Zeiten nie existierte.

„In the process, however, a more rigid and divisive ethnic cleavage was created than had ever existed before; the Bairu had become a subject category, the Bahima an elite.” (Doornbos 1976: 563)

Die Ungleichheit der beiden Bevölkerungsteile zeigt sich vor allem an der Machtfülle, mit denen die Bahima-Eliten ausgestattet wurden. Sie durften Steuern erheben und Posten sowie Land vergeben, wodurch sie gleichzeitig materiellen Wohlstand wie auch Macht akkumulierten und so das ohnehin schon große materielle Gefälle zwischen Bahima und Bairu weiter auseinanderging als je zuvor.

Nicht zuletzt wurde durch die Marginalisierung der Bairu auch die soziale Durchlässigkeit zwischen beiden Bevölkerungsschichten praktisch abgeschafft. Willis betont, dass ein Muiru in vorkolonialen Zeiten durchaus vom Klienten eines Bahima-Patrons aufsteigen, sich einen eigenen Viehbestand zulegen und somit selbst in die Bahima-Schicht aufsteigen konnte. Das Nkore-Reich war somit keine rigide Kastengesellschaft, sondern bot auch ein gewisses Maß an sozialer Mobilität und Aufstiegschancen. Durch die Einführung lokaler Eliten, die sich zumindest zu Beginn der britischen Kolonialzeit noch aus Bahima und – zu einem geringen Maß – einigen Baganda rekrutierten, wurde auch diese Form der Durchlässigkeit nach oben für die Bairu erschwert bzw. abgeschafft. Willis beschreibt auf diese Weise auch den Mord an dem britischen Kolonialbeamten Harry Galt, der im Mai 1905 von einem Muiru namens Rutaraka mit einem Speer getötet wurde. Während der britische Sonderermittler Wilson den Mord noch als Verschwörung einiger Bahima-Chiefs wertete, sieht Willis in Rutaraka einen frustrierten Einzeltäter, der aufgrund mehrerer privater Rückschläge und durch die Unmöglichkeit eines Aufstiegs innerhalb der neuen Strukturen zum Mörder wurde (Willis 1994: 379 ff.).

Die gesellschaftlichen Veränderungen in dieser Zeit waren tiefgreifend und erfassten sowohl das gemeine Volk als auch das Amt des Omugabe selbst. In vorkolonialer Zeit eher ein *primus inter pares*, sollte sich hier eine Transformation hin zu einer – durchaus europäisch geprägten – Monarchie vollziehen. Der Omugabe reklamierte für sich einen Thron und eine Debatte wurde darüber geführt, wie man die Frau des Herrschers ansprechen müsse oder welches die richtigen Farben einer königlichen Standarte seien (Doornbos 2001: 66,67). Tatsächlich jedoch schrumpfte der Machtbereich der Omugabe. Durch die Akkumulierung neuer Gebiete wurden viele Menschen Teil des Königreichs, obwohl sie keinerlei persönliche oder emotionale Verbindung zu dem entsprechenden König hatten. Hinzu kam, dass die meisten dieser hinzugekommenen Bürger ethnische Bairu waren und sich dadurch das ohnehin schon starke Missverhältnis zwischen einer Bairu-Mehrheit und einer Bahima-Minderheit noch weiter in Richtung der Bairu verschob. Doornbos (2001: 36) schätzt, dass gegen Ende der britischen Kolonialzeit nur noch fünf bis zehn Prozent der Banyankole den Bahima angehörten.

Diese Verschiebung mag auch ein Grund dafür gewesen sein, dass viele Traditionen und Bräuche der Banyankole infolge der sozialen Verwerfungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer weniger Beachtung fanden. Der Glaube an die Beseeltheit der königlichen Trommel geriet fast völlig in Vergessenheit, auch das Interesse an der Musik der Herrscher schwand allmählich. Während ursprünglich drei Musikgruppen mit jeweils 60 Musikern am Hofe für Unterhaltung sorgten, zählten sie am Ende nur noch jeweils elf Musiker – und selbst die wurden schlecht bezahlt und traten überhaupt nur wenige Male im Jahr auf.

Es war der Beginn eines Erosionsprozesses früherer Vorstellungen und Praktiken, der bis in die heutige Zeit fort dauert. Auch in meinen Untersuchungen war ich oft erstaunt, wie wenig die heutigen Banyankole über das Leben, die sozialen Strukturen und Wertvorstellungen ihrer Vorväter wussten. Fragte ich einen meiner Interviewpartner nach Dingen wie Clanzugehörigkeit, traditionellen Glaubensvorstellungen oder Praktiken, wurde mir stets entgegnet, dass so etwas nur noch ein „M‘zee“ wisse, was eine sehr respektvolle Bezeichnung für einen alten Mann darstellt. In der Tat sprach ich auch mit vielen „Wazee“ über das Leben in kolonialer Zeit und stellte dabei fest, dass selbst sie viele der althergebrachten Bräuche nur noch aus den Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern kannten. Die Gründe hierfür sind sicherlich vielfältig und liegen in einem generellen Wandel der Gesellschaft infolge von Globalisierung, religiöser Transformation und wirtschaftlicher Krisen. Die britische Kolonialzeit scheint aber einer der wesentlichen Katalysatoren dieser sozialen Veränderungen

gewesen zu sein – und der Bedeutungsverlust des Omugabe nur ein Ausdruck dieser noch viel tiefgreifenderen Veränderungen.

Gewinner dieses Prozesses waren hingegen die politischen Chiefs in den Regionen, die sich so ihre Vormachtstellung auf lokaler Ebene nicht nur behaupten, sondern diese auch schrittweise ausbauen konnten.

Trotz der systematischen Benachteiligung ergab sich bis zum Ende der Kolonialzeit für viele Bairu jedoch auch eine deutliche Verbesserung ihrer Lebenssituation, die auf einem Anstieg des Bildungsniveaus und daraus hervorgehenden Protestbewegungen innerhalb der Bairu-Bevölkerung basierte (Doornbos 2010: 117 ff.). Kreuzer (1966: 77) schreibt (in den 1960er Jahren), dass sich innerhalb der Bairu eine Mittelklassenschicht entwickeln würde, die meist über eine gute schulische Ausbildung verfügt und in „White Collar jobs“ – er führt als Beispiele Grundschullehrer, Facharbeiter, Büroangestellte und Sekretäre an – beschäftigt seien. Aufgrund ihrer Verwaltungserfahrung würden sie sich auch für „*Häuptlingsämter*“ qualifizieren, „*die ihnen bisher meistens verwehrt*“ waren. Es gab unter den Bairu zunehmend mehr Karrierechancen und die Verwaltung der Kolonie kam allein aufgrund der zahlenmäßigen Überlegenheit der Bairu nicht umhin, sie für die Verwaltung und den öffentlichen Dienst hinzuzuziehen. Dazu kam auch bei den Bauern eine wirtschaftliche Besserstellung durch die Einführung von Cash Crops wie Kaffee, der fortan verkauft werden konnte und somit Geld zur Verfügung stellte, das viele Bairu in die Ausbildung der Kinder investierten, was die Emanzipation der Bairu weiter verbesserte (Karamura 1998: 32). Kagume stellt fest, dass bereits 1942 die Zahl der Bairu-Schüler an der Mbarara-Highschool – einer Schule, die ursprünglich rein für die Erziehung der Bahima gegründet und betrieben wurde – gleichauf mit der Zahl der dortigen Bahima-Schüler war (Kagume 2014: 119).

Die wirtschaftliche Besserstellung der Bairu schien damals auch bei manchen Bairu zu einer ethnischen Neuorientierung geführt zu haben. Dies betraf vor allem diejenigen, die eine bezahlte Anstellung fanden und somit über ein Einkommen verfügten, das sie in moderne Konsumgüter investieren konnten. Sie fühlten sich in einigen Fällen plötzlich als Bahima und benahmen sich entsprechen.

„They [die Bairu, Anm. d. Verf.] for instance tried to copy the Kihima manners of speech and married Bahima women, particularly from the poor Bahima families. They organized their families and general way of life on Kihima lines. They acquired cattle and took to cattle culture, introducing milk-pot platforms in their houses. Their diet changed from vegetables to

milk and blood. They also took over Bahima petty habits like having one's finger nails sharpened, wrapping one's loins, and wearing hats. (...) It is said that some of these Bairu left their clan lands and migrated to the Bahima dominated areas of Kashaari and Nyabushozi. (...) They did not want to be considered as Bairu, yet neither could they find a firm footing in the new Kihima way of life. There they were, having lost membership in their families and close contact with their relatives, and not readily accommodated in Kihima culture." (Kagume 2014: 102, 103)

Gemessen an den Maßstäben, die in dieser Arbeit an eine Konversion gelegt werden, erfüllt jeder einzelne Punkt dieser detaillierten Beschreibung Kagumes die Kriterien persönlicher Transformation im Sinne einer Konversion. Wenn auch nicht um eine religiöse, so handelt es sich hierbei doch um eine Art ethnische Konversion, die mit denselben Mechanismen einhergeht: radikalem Bruch mit der Vergangenheit, körperlichen Transformationen – sichtbar in Kleidung, dem Aussehen (Fingernägel), der Ernährungsweise – und nicht zuletzt dem Bruch mit früheren sozialen Netzwerken sowie der Neuorientierung und Bindung an eine neue Gemeinschaft.

Doch nicht alle Bairu schienen sich dieser Art der ethnischen Neuorientierung anzuschließen. Im Gegenteil scheint im Zuge des sozialen und wirtschaftlichen Aufstiegs einiger Bairu auch ein verstärktes Rekurrieren auf die eigene Gemeinschaft stattgefunden zu haben, die spätestens seit den 1940er Jahren auch zunehmend kritischer mit der politischen Hegemonie der Bahima ins Gericht ging. Kulminiert ist diese Unzufriedenheit letztendlich in der Kumanyana-Bewegung, die nicht ohne aktive Hilfe der anglikanischen Kirche möglich gewesen wäre. Tatsächlich waren es gerade die Kirchen, die für die schrittweise Gleichberechtigung der Bairu eine zunehmend wichtige Rolle spielten.

Die Kumayana-Bewegung entstand Ende der 1940er Jahre in anglikanischen Zirkeln in Mbarara, hatte aber auch Katholiken und einen Muslim in ihren Reihen (Karamura 1998: 39). Ihr Ziel war die schrittweise Gleichberechtigung der Bairu. Es war eine Aufgabe, die nicht zuletzt auch deshalb von immer größerer Relevanz wurde, da die Briten spätestens in den 1950er Jahren ihren allmählichen Rückzug einläuteten und daher die Fragen nach Macht und politischer Partizipation neu geregelt werden mussten – was den Bairu weitere Chancen einräumte (Doornbos 2010: 118 ff.). Inwieweit die Bewegung dafür mitverantwortlich war, dass 1949 mit Mungonya der erste Mwiru ins Amt des Engazi, des Premierministers von Ankole, berufen wurde, lässt sich aufgrund der gegenwärtigen Forschungslage nicht belegen.

Immerhin war Mungonya auch der erste Mwiru, der einen Abschluss des Makerere College besaß und damit folglich auch über die nötige Qualifikation aufgrund seiner Ausbildung verfügte.

Der Fall zeigt also deutlich die schrittweise Besserstellung der Bairu, die dann im Jahr 1955 bei den Wahlen zum *eishengyero*, dem Thronrat, einer Art parlamentarischer Vertretung auf lokaler Ebene in Ankole, ihren vorläufigen Höhepunkt fand. 56 von 75 Sitzen gingen bei dieser Wahl an die Bairu, was insofern eine große Bedeutung hatte, da die Mitglieder der *eishengyero* auch über Chief-Posten in den Countys und Subcountys entscheiden mussten.

Karamura schreibt, dass die Kumayana-Bewegung nicht ohne die aktive Unterstützung durch die anglikanische Kirche möglich gewesen wäre und dass führende Kleriker, wie Reverend Eliakim Kamujanduzi, in ihre Arbeit nicht nur eingebunden waren, sondern sie auch aktiv vorantrieben (Karamura 1998: 41). Insofern spielten die Kirchen auch in Ankole eine wichtige Rolle bei gesellschaftlichen und sozialen Entwicklungen.

5.2.4. Religiöser Wandel als Katalysator sozialer Veränderung

Tatsächlich wurde die religiöse Zugehörigkeit bei der Herausbildung einer ethnischen Identität immer wichtiger. Um ihre Kollaboration mit den Briten zu unterstreichen, konvertierten die meisten Bahima noch zu Beginn der Kolonialzeit zur anglikanischen Kirche. Protestantismus wurde so zunächst fast ausschließlich mit den Bahima assoziiert, wohingegen es unter den Bairu zwar auch Protestanten gab, diese aber zahlenmäßig zunächst eher der katholischen Kirche zugehörig waren (Doornbos 2010: 87, 93). Ein Grund dafür ist die rege Missionstätigkeit katholischer Missionare außerhalb der urbanen Zentren, aber auch die Tatsache, dass katholische Schulen seit den 1920er Jahren kostenlos waren und gezielt in bevölkerungsreichen Bairu-Gebieten wie Buhjeju, Bunyaruguru, Ibanda und Isingiro gebaut wurden (Karamura 1998: 36). Da katholischen Kindern der Besuch anglikanischer Schulen verwehrt wurde, war der Besuch einer katholischen Einrichtung so die einzige Möglichkeit, lesen und schreiben zu lernen und somit den Grundstock für eine spätere Beschäftigung außerhalb der Landwirtschaft zu finden. Insofern war auch hier wieder der Wunsch nach schulischer Bildung ein wichtiger Grund für die Annahme religiöser Vorstellungen.

Gleiches gilt für diejenigen Bairu, die sich in der anglikanischen Kirche engagierten.

Karamura beschreibt in seiner Dissertation ausführlich, wie sehr die Zugehörigkeit und die Mitarbeit bei den Protestanten die Situation vieler Bairu schrittweise verbesserten und

schlussendlich auch die Hegemonie der Bahima ins Wanken brachten, da es gerade die Bairu waren, die in Posten innerhalb der Kirchen- und Gottesdienstverwaltung strebten, wohingegen die Bahima sich lieber ihren Herden widmeten.

„It seems Bahima could not bend to the demands involved in church ministry. From the beginning, Bahima had realized that church work is a servant-oriented job, which they could not associate themselves with. Bairu on the other hand, found church work to be an immediate source of salaried employment. They also embraced Christianity as a way towards equality. Bahima seemed content to let Bairu take over in church leadership. (...) They were interested in government jobs, which were a continuation of their traditional role as chiefs.”

(Karamura 1998: 25, 26)

Auch hierbei sieht man die Parallelen zu der Entwicklung in Buganda wie auch den Intentionen heutiger Konvertiten, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird. Ein Engagement in der Kirche diente früher wie heute auch als Mittel, um eine bezahlte Anstellung zu bekommen und – im Falle ehrenamtlicher Ämter – den eigenen sozialen Status zu verbessern. Dies betrifft nicht nur Hilfskräfte in der Organisation des Kirchenlebens, sondern auch die Priesterschaft selbst. 1926 wurde etwa Semei Kashenya, ein Mwiru, zum Priester geweiht. Er war damit erst der zweite Munyankole, der es in dieses Amt innerhalb der anglikanischen Kirche geschafft hatte (der erste Muhima Yoweri Buningwire, wurde 1918 geweiht) – und weitere sollten folgen. Bereits in den 1930er Jahren überstieg die Zahl der Bairu-Geistlichen die der Bahima (Kagume 2014: 79).

Den Bahima schien dies zunächst nicht viel auszumachen. Weil Kirchenarbeit in der Regel schlecht bezahlt war, konzentrierte sich ihr Interesse hauptsächlich auf staatliche Posten und Stellen. Selbst in den Kirchengemeinderäten, deren Aufgaben auf lokaler Ebene mit hohem sozialen Prestige verbunden waren, überstieg die Zahl der Bairu bereits im Jahr 1945 die der dort engagierten Bahima (ebd.: 91). Die Gemeinderäte innerhalb der anglikanischen Kirche wurden so zu einem weiteren Katalysator für die Gleichstellung der Bairu und zu einem wichtigen Motor der Kumayana-Bewegung, die aus diese Reihen entstand, dort wiederum neue Mitglieder fand und sich so innerhalb kurzer Zeit zu einem bedeutenden politischen Faktor entwickelte – und das, obwohl sie eine dezentral organisierte Untergrundbewegung war, an deren Treffen nie mehr als 70 Bairu teilnahmen (Doornbos 2010: 127).

Auch die allmählich in Ankole aufkommende Balokole-Bewegung, die zunächst von Buganda ausging, aber bereits im Januar 1936 von Blasio Kigozi, Yosiya Kinuka und Paulo Gahudi in Ankole eingeführt wurde, stärkte Kumayana, wenngleich sie zunächst eine strikt religiöse und keine politische Agenda hatten. Vom 6. bis zum 13. Januar fand ein landesweites Treffen führender Balokole in Ruharo statt. Ankole lag ideal für ein solches Meeting, da die Region genau in der Mitte zwischen den beiden Balokole-Zentren in Kigezi und Kampala lag. An diesem Treffen haben auch 20 Schüler der Mbarara-Highschool teilgenommen, die fortan zu einem bedeutenden Motor der Balokole-Bewegung in Ankole werden sollten, was ähnlich der Entwicklung in Buganda bald zu Problemen mit der Administration führte. So schrieb der Rektor der Schule, A. C. Pain 1942 einen Brief an den Vorsitzenden des „Board of Governors“ in Kampala, in dem er sich mit deutlichen Worten über die zunehmende Aufmüpfigkeit der Balokole-Schüler beklagte, die nicht nur seine Autorität in Zweifel zögen, sondern auch „spirituellen Exhibitionismus“ an den Tag legen würden (ebd.: 144, 145).

Auch außerhalb der Schulen wurde die Balokole-Bewegung in Ankole in kurzer Zeit sehr populär und gewann auch Mitglieder unter denjenigen, die sich bis dahin nicht zu einer christlichen Gemeinschaft bekannten. Dies hatte verschiedene Gründe. Kagume schreibt, dass die rituelle Aufnahme in die Gemeinschaft der Balokole um einiges einfacher war als in den etablierten kirchlichen Gemeinschaften. Während in der regulären anglikanischen Kirche vor der Taufe ein mindestens neunmonatiger Kurs in christlichen Grundprinzipien belegt und mit einer Prüfung erfolgreich abgeschlossen werden musste, wurde die Taufe bei den Balokole deutlich zwangloser und informeller vollzogen (ebd.: 153).

Bedeutender dürfte für die Balokole aber ihr egalitärer Ansatz gewesen sein, der es gerade den Bairu in kurzer Zeit ermöglichte, innerhalb einer Gemeinschaft den Bahima auf Augenhöhe zu begegnen. Da der Bruch mit bisherigen Bräuchen und Vorstellungen seit Anbeginn der Bewegung ein wichtiges Element war, konnten sich Bahima und Bairu hier losgelöst von überlieferten Vorstellungen und Hierarchien begegnen. So verwundert es nicht, dass zusätzlich zu den ansonsten immer wieder herangezogenen Gründen für die Zuwendung zu der neuen Bewegung – Ehebruch, Alkoholismus, Hexerei – gerade in Ankole noch ein weiteres Element hinzukam: *amahari ga Bairu na Bahima*: ethnische Konflikte zwischen Bairu und Bahima (ebd.: 158). Die Gemeinschaften fungierten hierbei als Plattform, auf der sich Gleichgesinnte gleich welcher ethnischen Zugehörigkeit treffen, austauschen und gemeinsame Glaubenserfahrungen machen konnten. In einer Zeit, als die Lebenswelten zwischen Bairu und Bahima immer noch sehr getrennt waren, war dies für viele oft das erste Mal, dass sich die beiden Gemeinschaften der Banyankole losgelöst von jeglicher

Patronagefunktion einander nähern konnten. In Gottesdiensten, bei Versammlungen, bei organisatorischen Treffen arbeiteten Bairu und Bahima auf gleicher Stufe zusammen, so dass die Kirche somit für die Bairu zu einem Mittel der gesellschaftlichen Gleichstellung gegenüber den Bahima wurde.

Es waren nicht nur diese ethnischen Barrieren, die durch die Zuwendung zu einer Balokole-Gemeinschaft überwunden wurden. Die Konversion ging auch hier tiefer, sie veränderte den Lebensstil ihrer Mitglieder in vielerlei Hinsicht, was oft geradezu performativ nach außen getragen wurde – auch um die Ernsthaftigkeit der eigenen Überzeugungen zu unterstreichen. Erwähnt sei hierbei zunächst die Art der Ernährung. Bahima, die sich hauptsächlich von Fleisch und Milch ernährten, fingen plötzlich an, Gemüse zu essen. Gleichzeitig wandten sich viele Bahima-Balokole von ihrem pastoralistischen Lebensstil ab, ließen sich in festen Häusern nieder und verheirateten ihre Kinder nicht selten mit Kindern aus Bairu-Familien (Niringiye 1997: 87).

Was innerhalb der Gemeinschaft zu einem starken Zusammengehörigkeitsgefühl führte, führte nach außen hin zu einer starken Polarisierung. Viele Bahima-Familien mieden den Umgang mit Balokole-Bahima, warfen ihnen Verrat und Illoyalität vor und verweigerten den Umgang mit ihnen. Doch auch innerhalb der Bairu sahen nicht alle den zunehmenden Einfluss der Balokole positiv. Zwar wurde der Konflikt mit den Bahima teilweise entschärft, gleichzeitig stieg aber derjenige innerhalb der Bairu (Karamura 1998: 37). Während die Bahima, wie bereits erwähnt, praktisch ausschließlich Anhänger der anglikanischen Kirche waren (von der die Balokole ja auch nur ein Seitenarm waren), war die Gemeinschaft der Bairu seit Jahrzehnten religiös gespalten. Eine Mehrheit war Mitglied der katholischen Kirche, eine immer noch große Zahl protestantisch und eine kleine Minderheit konvertierte bereits in dieser Zeit zum Islam. Diese Heterogenität führte auch zu zunehmenden Spannungen zwischen den Denominationen, und es war in den Gründungsjahren der Kumayana-Bewegung ein vorrangiges Ziel – obwohl diese zu Beginn ein dezidiert protestantisches Projekt war (Doornbos 2010: 123) –, zunächst einmal ein Gefühl der Gemeinsamkeit unter den Bairu herzustellen, was nicht nur zwischen den beiden christlichen Gemeinschaften ein Problem war, sondern auch die kleine, aber stetig wachsende Gemeinschaft der Muslime betraf.

Es ist hierbei äußerst bedauerlich, dass die bisherige Literatur zur Religionsentwicklung in Ankole sich immer wieder auf die Konflikte zwischen Anglikanern und Katholiken, den

Einfluss der Balokole und die damit einhergehenden politischen Intentionen im Verhältnis zur politischen Spitze und der britischen Kolonialmacht konzentriert. Über die allmähliche Ausbreitung des Islam in Ankole, die nach meiner Einschätzung spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann,⁹⁴ ist aus der bestehenden Literatur bislang kaum etwas zu erfahren. Es lässt sich aber hier auch festhalten, dass die religiöse Zersplitterung der Bairu-Gesellschaft, die ohnehin aus Katholiken wie auch Protestanten bestand, auch den Islam leichter akzeptierte als die deutlich kohärentere Bahima-Gesellschaft, die bis heute vornehmlich aus Anglikanern sowie Anhängern von Pfingstkirchen besteht. In meiner gesamten Forschung ist mir kein muslimischer Muhima begegnet – was nicht heißen soll, dass es diese nicht gibt. Unter ihnen sind zahlenmäßig – auch abzüglich ihrer prozentualen Minorität – aber sicher deutlich weniger Muslime als unter den übrigen Banyankole. Auch Kagame schiebt, dass es unter den Bahima praktisch niemanden gebe, der zum Katholizismus oder dem Islam konvertiert sei (Kagame 2014: 185).

Interessant ist eine Fußnote bei Doornbos (2010). Basierend auf Erkenntnissen seiner Forschung in den 1970er Jahren schreibt er, dass die Bairu, die zum Islam konvertiert seien, meist Kontakte zu muslimischen Baganda-Händlern gehabt hätten – und mit der Konversion auch eine ethnische Neuorientierung, vergleichbar der bereits erwähnten Orientierung gebildeter Bairu an den Bahima, einhergegangen sei. Nur unter anderen Vorzeichen: Durch die Konversion zum Islam, so Doornbos, seien aus den Banyankole Baganda geworden. Er schreibt, dass sie künftig Luganda sprechen, sich wie Baganda anziehen und sich generell an Eigenheiten der Baganda-Gesellschaft orientieren würden (Doornbos 2010: 211). Wenngleich ich diese Beobachtungen so nicht erlebt habe, zeigt die Beobachtung doch die tiefgreifenden Veränderungen, die mit der Konversion oft einhergehen. Da die Forschungen von Doornbos in den 1960er bis 1970er Jahren stattfanden, ist es durchaus plausibel, dass eine Orientierung an den Baganda etwas gleichsam Revolutionäres an sich hatte, genauso wie die Konversion zum Islam. In der heutigen Zeit, in der die „Bagandisierung“ der Gesellschaft weit vorangeschritten ist und in der zwischen Baganda und Banyankole nur noch wenige Unterschiede in der Alltagsgestaltung und der Art der Lebensführung bestehen, verschwinden auch derartige ethnische Neuorientierungen.

⁹⁴ Dies belegen meine Kontakte zu Muslimen in der Region, von denen viele darüber berichten, dass bereits ihre Großeltern als Muslime zur Welt kamen. Geht man davon aus, dass diese im Schnitt zwischen 1920 und 1940 zur Welt kamen, kann man durchaus von einer Islamisierung in einer frühen Phase der britischen Kolonialzeit – oder sogar davor – ausgehen.

5.2.5. Die Abschaffung der Königreiche

Die Jahre von Mitte der 1950er Jahre bis zum Erreichen der Unabhängigkeit Ugandas waren in Ankole sowohl durch ein weiteres Erstarren der Bairu als auch durch eine zunehmende – vor allem religiös bedingte – Polarisierung innerhalb dieser Gemeinschaft gekennzeichnet. Diese wurde so stark, dass sich in der *eishengyero* eine Allianz auftrat, die bis in die heutige Zeit von Bedeutung ist: die zwischen katholischen Bairu und protestantischen Bahima (Karamura 1998: 42 ff.). Es war eine Allianz, die sich auch auf die im Entstehen begriffene Parteienentwicklung Auswirkungen hatte. Da die DP von Beginn an ein Sammelbecken der Katholiken war, schlossen sich in Ankole auch viele Bahima ihr an, um auf diese Weise einen Gegenpol zu den protestantischen Bairu zu bilden, die sich meist im UPC engagierten.

Inwieweit die Kirchen sich auch für die Unabhängigkeit Ugandas engagierten, ist aufgrund der gegenwärtigen Literaturlage schwer zu beurteilen, und nicht zuletzt beschreibt auch Karamura in seiner sehr detaillierten Analyse der Vorgänge im *eishengyero* an keiner Stelle, dass das Gremium oder einzelne Fraktionen darin durch Widerstand gegenüber dem Kolonialregime aufgefallen sind. Offenbar drängten die ethnischen und religiösen Spannungen sowie die Ressentiments gegenüber einem übermächtigen Buganda den Wunsch nach Unabhängigkeit in den Hintergrund und nicht zuletzt versuchten gerade die einflussreichen Banyankole sich für die mit dem Abzug der Briten anstehenden Wahlen gut aufzustellen.

Insofern markierte die Unabhängigkeit Ugandas für Ankole selbst auch keinen tiefgreifenden Einschnitt. Die damals sehr föderalistisch ausgerichtete Verfassung beließ den Königreichen weitgehende Autonomie und ein neues Ankole Agreement stärkte noch 1962 die Position des Omugabe (Doornbos 2010: 164).

Aufreibender war die politische Konstellation der ersten Jahre des unabhängigen Ugandas. Während in Kampala Milton Obote mit einer Koalition aus UPC und KY regierte, dominierte in Ankole die katholisch geprägte DP. Allerdings hinterließen die zunehmenden Spannungen zwischen UPC und KY in Buganda auch Spuren in Ankole und es gab weitreichende Diskussionen über die Frage, ob man in Ankole überhaupt ein Anhänger der KY sein könne, schließlich sei es eine Partei, die eine dezidierte Buganda-Programmatik verfolge und für einen König eintrete, der in Ankole eigentlich keine Bedeutung habe (Doornbos 2010: 166, 167).

Letztendlich hatten die politischen Ereignisse des Jahres 1967 aber auch für Ankole weitreichende Folgen und führten zum tiefsten Einschnitt in die Strukturen der Region seit Beginn der Kolonisierung: die Abschaffung der Königreiche. Wie im vorigen Kapitel erwähnt, entschied Obote den fortwährenden Machtkampf mit dem Kabaka von Buganda für sich, indem das Parlament am 8. September 1967 eine neue Verfassung verabschiedete, die das gesamte Land zu einer Republik und somit die Herrschaftssysteme der Königreiche für verfassungswidrig erklärte.⁹⁵ Dies betraf somit neben dem Königreich von Buganda auch die Reiche von Toro, Bunyoro und eben Ankole. Dem zu dieser Zeit in Ankole herrschenden Omugabe Sir Charles Godfrey Gasyonga II. wurde ein Monat Zeit gegeben, um den Palast zu verlassen, und Ende September fuhren Lastwagen der Zentralregierung vor und luden Bagyandanwa, die königliche Trommel, auf und brachten sie in eine staatliche Lagerhalle. Das wichtigste Throninsignium und damit das letzte Zeichen der früheren Herrschaftsordnung war damit verschwunden und das Königreich von Ankole ging nach rund vier Jahrhunderten in die Geschichte ein (Doornbos 2010: 157).

Was für Gemeinschaften wie die Baganda ein tiefer Einschnitt war und zu fortdauernden Protesten geführt hatte, wurde in Ankole hingegen mit einer gewissen Gleichgültigkeit aufgenommen. Doornbos beschreibt ausführlich, wie unterschiedlich die Reaktionen auf die aus Kampala verordnete Revolution waren. Nur wenige Banyankole zeigten sich besorgt, andere starteten spontane Jubelfeiern in Mbarara – doch dem Großteil der Bevölkerung waren die Abschaffung des Königreichs und die Abdankung des Omugabe schlichtweg völlig egal (Doornbos 2010: 158).

Die Gründe hierfür scheinen offensichtlich. Die zunehmenden ethnischen Spannungen und die lange Marginalisierung der Mehrheitsbevölkerung, verbunden mit einer ebenso schnell vorangeschrittenen Emanzipation derselben, hatten zu einer schrittweisen Erosion des sozialen und kulturellen Gefüges geführt. Das bestehende System war kein identitätsbildendes Momentum mehr. Die Bevölkerung definierte sich kaum als Banyankole im Sinne eines gemeinsamen Königreichs, das für beide Bevölkerungsgruppen von Bedeutung wäre. Viel wichtiger schien die ethnische, religiöse und politische Zugehörigkeit. Insofern veränderte sich für die allermeisten Bewohner Ankoles durch die Abschaffung des Königreichs praktisch nichts. Und entsprechend fielen die Reaktionen aus.

⁹⁵ Entsprechender Verfassungsartikel 118 (1) der Verfassung von 1967 lautete: „The institution of King or Ruler or Constitutional Head of a District, by whatever name called, existing immediately before the commencement of this Constitution under the law then in force, is hereby abolished.“ Zitiert nach Doornbos 2001, S. 5.

5.2.6. Die zunehmende Polarisierung – Ankole unter Idi Amin

Die Reaktionen bzw. die ausbleibenden Reaktionen nach der Abschaffung des Königreichs mögen ungewöhnlich sein. Noch ungewöhnlicher muten aber die darauf folgenden Entwicklungen an. Im Jahre 1971 putschte sich Idi Amin an die Macht. Um diese zu festigen, versuchte der neue Präsident seine Legitimation im Volk zu verstärken, Multiplikatoren der Gesellschaft hinter sich zu vereinen und unpopuläre Entscheidungen seines Vorgängers rückgängig zu machen. Da aus königstreuen Kreisen Bugandas der Wunsch an ihn herangetragen wurde, die Königreiche wieder zu restaurieren, kam er nicht umhin, sich der Frage anzunehmen und darüber eine gesellschaftliche Diskussion auszulösen, die im ganzen Land kontrovers diskutiert wurde (Doornbos 2001: 88). Auch in Ankole. In vielerlei Hinsicht überraschend war dort aber der Ausgang. Am 25. August 1971 erreichte Amin ein Brief des Ältestenrats von Ankole. Ein Repräsentant der Delegation, die ihm das Memorandum überreichte, war der frühere Omugabe Gasyonga II. persönlich – was insofern verwundern mag, da der Tenor des Memorandums der ausdrückliche Wunsch war, das Königreich nicht zu restaurieren.

Einige Auszüge daraus:

„Your Excellency, the Elders of Ankole feel that this is a period when your government is busily engaged in the programme of reconstruction and re-organisation of the affairs of the nation; a period when no energies and efforts should be lost in building Uganda as a strong united country and also a period when all of us living in Uganda must look forward and not backwards. (...) Your Excellency, in our view, the question concerning the restoration of Kingdoms is one of the crucial matters which we feel should not be raised or even discussed in the Second Republic of Uganda (). The restoration of Kingdoms would most likely revive political divisions and factionalism contrary to the declared policy of the Government ...” (Doornbos 2001: 128, 129)

Warum Gasyonga II. das Memorandum nicht nur mittrug, sondern es auch persönlich an den Präsidenten überreichte, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Allerdings dankte Amin es ihm später, indem er seinen Sohn zum Botschafter in Bonn und später im Vatikan ernannte. Die Diskussion erreichte somit ein schnelles Ende und erst die NRM unter Museveni nahm sich des Themas der Restaurierung der Königreiche wieder an.

Das Verhältnis zwischen Ankole und der Zentralregierung unter Amin blieb trotzdem ein gespanntes. Insbesondere die Kirchen verfolgten die Geschehnisse nach einer ersten Phase der Euphorie mit einer Mischung aus Furcht und Erschütterung (Karamura 1998: 125–128). Spätestens durch die Ermordung Bischof Luwums zeigte sich, dass mit Amin ein unberechenbarer Diktator den Staat lenkte, der obendrein als Muslim auch weitere Ressentiments aus den Reihen der christlichen Mehrheitsgesellschaft bediente, die einen Anstieg der Bedeutung der Muslime im Land und in der Region befürchtete. Zu Recht, wie sich schon bald herausstellen sollte.

Für die Muslime Ankoles war die Machtübernahme Amins ein Grund zur Freude. Mit ihm verbanden sie die Hoffnung, endlich aus ihrer politischen Bedeutungslosigkeit herauszufinden und ein wichtiger Akteur in einer Region zu werden, in der sie sich jahrzehntelang an die Wand gedrückt fühlten. Bei seinem Besuch in Ankole im August 1971 wurde Amin daher auch vom District Khadi in Mbarara mit euphorischen Worten begrüßt:

„We are grateful to see that even we can give a speech on such occasion. In the past we used to sit behind in the crowd but now we thank God that we are all seated together.”(Karamura 1998: 130)

Tatsächlich ließ Amin in Ankole auch bei denjenigen Muslimen Nachsicht walten, die Anhänger des UPC und somit seines Erzfeindes Obote waren. Während christliche Unterstützer Obotes verschwanden oder offen liquidiert wurden, gab es in Ankole in den Anfangsjahren seiner Herrschaft keine politischen Verfolgungen gegenüber Muslimen. Und mehr noch – auch der Wunsch nach politischer Partizipation wurde bereits 1972 erfüllt. Und zwar mehr, als selbst die Muslime damals gedacht hätten, wie sich am Ende eines radikalen Umstrukturierungsprozesses innerhalb der Verwaltung Ankoles zeigen sollte. Bis 1971 waren von den zehn County Chiefs acht protestantisch und zwei katholisch. Nach 1972 waren alle zehn County Chiefs ausgetauscht – und alle waren Muslime.

Zum ersten Mal hatten die Muslime in Uganda Oberwasser und so mag es kaum verwundern, dass in den Anfangsjahren der Herrschaft Amins die Zahl der Muslime auch in Ankole deutlich anstieg. Karamura (1998: 135) beschreibt, dass viele Banyankole auf muslimischen Maulidis zum Islam konvertierten, betont aber auch – meiner Meinung nach unzutreffend – dass kaum Christen konvertiert seien, und wenn doch, dann nur die *alefulefu*, also Menschen am Rand der Gesellschaft, die ohnehin nur nominell als Christen zählen würden. Hier zeigt

sich Karamuras christlicher Hintergrund und seine Profession als Pastor, durch die er sich den vorherrschenden anti-muslimischen Ressentiments offenbar nicht vollständig entziehen konnte. Die Bedeutung solcher Maulidis wird aber auch bei Kasozi beschrieben, der etwa von einer Maulidi-Zeremonie in Mitooma schreibt, bei der 150 Männer zum Islam konvertierten und an Ort und Stelle beschnitten wurden (Kasozi 1996: 91).

Die Bevorzugung der Muslime und die offen zur Schau getragene Ungleichbehandlung der christlichen Banyankole führten in den Folgejahren zu einer dramatischen Polarisierung zwischen Christen und Muslimen, die auch dazu führte, dass in Ankole zahlreiche prominente Kirchenführer, die verdächtigt wurden, die in Tansania befindliche Rebellenbewegung zu unterstützen, in den Folgejahren von Amins Gefolgsleuten ermordet wurden. Dazu gehörten auch prominente Vertreter der Kumayana-Bewegung ebenso wie katholische Geistliche.

Die Pfingstkirchen wurden ebenso wie andere religiöse Gemeinschaften außerhalb der beiden Großkirchen sowie der griechisch-orthodoxen Kirche in Ankole wie auch im Rest des Landes verboten, was zwischenzeitlich zu einem Anstieg der Besucherzahlen bei katholischen und anglikanischen Gottesdiensten führte.

Erst durch den Sturz Amins 1979, der auch von Ankole aus maßgeblich vorangetrieben wurde, verbesserte sich die Situation der Christen schlagartig – und gleichzeitig verschlechterte sich die der Muslime urplötzlich. Bereits im Januar 1979 flohen viele von Amins Gefolgs Männern aus Ankole und hinterließen einen Zustand der Anarchie, unter dem besonders die Muslime zu leiden hatten. Viele ihrer Häuser wurden geplündert, ihre Felder zerstört und ihr Vieh getötet. Manche Muslime wurden öffentlich gezwungen, Schweinefleisch zu essen oder Alkohol zu konsumieren, und wer diese Art der Erniedrigung nicht akzeptierte, wurde umgebracht (Karamura 1998: 161).

Karamura schreibt, wie ein Interviewpartner ihm erzählte, dass es in Itendero ein Treffen einer Dorfgemeinschaft gab, zu dem zahlreiche Muslime eingeladen wurden und bei dem ihnen gesagt wurde, dass sie eine Kuh und zwei Fässer Bier Schutzgeld zahlen müssten – und wer diese Forderung nicht akzeptierte, musste damit rechnen, dass sein Besitz niedergebrannt wurde. Pirouet gibt detailliertere Angaben zu Ort und Zahl der Menschen, die infolge des sogenannten Bushenyi-Massakers getötet wurden. Bushenyi galt bereits damals als eines der Zentren der Muslime in Ankole, entsprechend hoch war ihre Zahl wie auch die ihrer Moscheen. Im März 1979 wurden zunächst vier Muslime von Protestanten ermordet – und zwei Monate lang verhinderten deren Mörder, dass die Leichen beerdigt werden. Obwohl man

also wusste, wer für die Morde verantwortlich war, kam es nie zu Ermittlungen oder gar einem Urteil gegen sie (Pirouet 1995: 100). Im Mai 1979 spitzte sich die Situation weiter zu, als 27 Moscheen und 45 Häuser von Muslimen niedergebrannt wurden. Das eigentliche Massaker ereignete sich aber am 26. Juni desselben Jahres. Über 60 Muslime wurden von protestantischen Milizen umstellt und anschließend umgebracht, darunter Frauen, Kinder und ein 85-jähriger Mann. Es ist ein Ereignis, das sich bis heute tief in das kollektive Gedächtnis vieler Muslime in der Region eingebrannt hat und das auch bei meinen Interviews mit Muslimen mir gegenüber öfters erwähnt wurde, um die vermeintliche Feindseligkeit der Christen gegenüber den Muslimen zu belegen. Dass im Zuge der Ereignisse nur vier der insgesamt rund 40 an der Tat beteiligten Männer ins Gefängnis mussten (Pirouet 1995: 101), trug weiter zu dem Gefühl der intendierten Diskriminierung und Benachteiligung bei.

5.2.7. Ein Muhima an der Macht – Ankole unter Yoweri Museveni

Das Ende der Herrschaft Amins und die folgenden Jahre der beständigen Unruhe führten in Ankole zu einigen Veränderungen. Zunächst wurden die (muslimischen) County Chiefs aus der Ära Amin ersetzt. Gewinner waren die protestantische Bahima und Anhänger des UPC, die die maßgeblichen Akteure der Widerstandsbewegung waren und somit praktisch alle Posten unter sich aufteilten (Karamura 1998: 168/169). Schon während der Gründungsphase des UPC war die Gegend eines der wichtigsten Zentren der Partei und somit mag es nicht verwundern, dass Milton Obote bei seiner Rückkehr aus dem Exil nicht in Entebbe oder Kampala landete, sondern auf dem Mbarara Airstrip. Obote wusste um die Unzufriedenheit der Baganda nach der von ihm verordneten Abschaffung der Königreiche. Somit wäre sein Empfang im Kernland Ugandas auch kaum so euphorisch gewesen wie in Ankole, wo er bei seiner Ankunft sowie einer ersten Rede in Bushenyi begeistert aufgenommen wurde (Karamura 1998: 175).

Die ersten Wahlen der Post-Amin-Ära fanden bereits 1980 statt und führten in Ankole zu einem Revival der früheren ethnisch-religiösen Konflikte: Auf der einen Seite der UPC, ein Sammelbecken protestantischer Bairu, auf der anderen die Anhänger der DP, die zu einem großen Teil die katholischen Bairu und protestantische Bahima hinter sich vereinte. Entsprechend hoch fiel auch der Wahlsieg des UPC in der Region aus.

Das Ergebnis der Wahl führte ein weiteres Mal zu weitreichenden Veränderungen auf kommunaler Verwaltungsebene. Alle County Chiefs wurden ausgetauscht und die offenen Stellen durch UPC-Anhänger besetzt – von denen wiederum sieben protestantisch und nur zwei katholisch waren. Nur einer war Muslim (Karamura 1998: 192). Wieder einmal führte die religiöse Zugehörigkeit zu politischen Vor- bzw. Nachteilen – und einer damit einhergehenden gesellschaftlichen Polarisierung.

Die Hegemonie des UPC, die Tatsache, dass nur ihre Mitglieder in den folgenden Monaten Posten in der öffentlichen Verwaltung bekommen haben, und nicht zuletzt die politische Hexenjagd gegenüber vermeintlichen Oppositionellen führten schließlich im Februar 1981 zu der Rebellenbewegung, aus der später das National Resistance Movement (NRM) unter Yoweri Museveni entstanden ist. Es ist sicher kein Zufall, dass Museveni, ein protestantischer Muhima, als einer der Ersten gegen Obote aufbegehrte, seine wichtigsten Unterstützer aber in Buganda hatte, die – konfessionsübergreifend – sowieso geschlossen gegen Obote waren und die Region so eine Hochburg der DP wurde.

Der Sieg der NRM und das damit einhergehende Ende des sich spätestens seit der Machtergreifung Amins durch das Land ziehenden und mal mehr, mal weniger offen ausgetragenen Bürgerkriegs zur Mitte der 1980er Jahre wurde von den Kirchen zunächst mit einer gewissen Skepsis aufgenommen. Allerdings verbesserte sich das Verhältnis schnell durch Musevenis pro-christliche Rhetorik, seinen Besuch zahlreicher Gottesdienste und nicht zuletzt durch die „Geschenke“ der Partei an einige der wichtigsten Kirchenführer des Landes (Karamura 1998: 208).

Auch zu den Muslimen versuchte Museveni eine vertrauensvolle Beziehung aufzubauen, was sich nicht zuletzt an der Intervention der Regierung während der inner-muslimischen Streitigkeiten um die Führungsposition innerhalb des UMSC zeigen sollte. Tatsächlich schaffte es das neue Regime auch, die religiöse Polarisierung in Ankole zumindest einzudämmen. Die Pfingstkirchen wie auch andere religiöse Gemeinschaften aus dem evangelikalen Spektrum strömten wieder ins Land und viele ließen sich auch in Ankole nieder. Religiöse Spannungen sind zwar – wie mir während der Feldforschung immer wieder vor Augen geführt wurde – nach wie vor latent vorhanden, sie werden jedoch nicht mehr so offen ausgetragen wie in den vielen Jahrzehnten zuvor.

Das Königreich von Ankole jedoch bleibt Geschichte. Obwohl Museveni 1993 den Königreichen die Restaurierung gestattete und Buganda, Toro, Bunyoro und Busoga das

Angebot auch annahmehaft, entschied sich Ankole dezidiert gegen eine Wiedereinführung der Monarchie. Nicht zuletzt auch durch die Intervention Museveni selbst, der – selbst ein Muhima – nur zu gut um die aufgeladene und sozialen Sprengstoff bergende Diskussion wusste. Eine eigens geschaffene Kommission, die die Chancen für die Rückkehr der Königreiche bewerten sollte, notierte in ihrem Bericht, dass selbst die Monarchie-Befürworter in Ankole nicht mit dem gleichen Enthusiasmus auftreten würden wie es beispielsweise in Buganda der Fall war. Zwar ließ sich Prinz John Barigye, der im Falle einer Restaurierung des Königreichs von Ankole der legitime Omugabe gewesen wäre, am 20. November 1993 in einer nicht anerkannten Krönung inthronisieren, doch fehlte dieser jegliche Form staatlicher wie auch gesellschaftlicher Legitimation. Bemerkenswert ist hierbei allein die Tatsache, dass die Zeremonie von Sheikh A. Kaduyu, einem Muslim und seinerzeit amtierenden District Khadi von Mbarara, durchgeführt wurde. Infolge der Ereignisse gab es so vermehrte Diskussionen darüber, ob ein Muslim überhaupt einen protestantischen Muhima krönen dürfe (Karamua 1998: 262 ff.).

Warum sich Ankole gegen die Restaurierung des Königreichs ausgesprochen hat, ist seitdem Gegenstand vieler Diskussionen. Natürlich spielten ethnische Fragen dabei eine große Rolle und die Angst der Bairu vor einer erneuten Dominanz der Bahima muss hier an erster Stelle genannt werden. Darüber hinaus gibt es aber noch weitere Punkte, an denen die erneute Inthronisierung des Omugabe scheiterte. Verständlich ist etwa das Argument, dass das gesamte Königreich ohnehin nur ein koloniales Konstrukt gewesen sei. Natürlich herrschten die Bahinda schon lange vor dem Eintreffen der Briten – aber nur in den Grenzen des alten Königreichs von Nkore (Doornbos 2001: 107). Und da dieses eben nur einen Teil der heutigen Region Ankole – die ihre heutigen Ausmaße eben erst durch koloniale Grenzziehungen angenommen hat – ausmachte, kann man diejenigen Banyankole verstehen, die zur Person des Omugabe samt dem dahinterstehenden Zeremoniell und den damit verbundenen Praktiken keinerlei Beziehung haben, ja, denen er sogar seit jeher wie ein der eigenen Kultur fremdes Element vorkam. Zu erwähnen sei aber noch ein weiteres Argument gegen die Restaurierung, das auch im Laufe meiner Feldforschung des Öfteren erwähnt wurde: Nämlich, dass das gesamte Land ja bereits von einem Muhima regiert werde und Museveni überhaupt kein Interesse daran habe, einen (von der Tradition her) ranghöheren Gegenspieler in der Region zu haben. Ein M'zee sagte mir im Laufe meiner Forschung einmal:

„Our Omugabe he sits in Kampala. And he sees himself like a king. He will never allow to see another king next to him.” (11.7.2010)

Da es bislang keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass Museveni demnächst von der Macht lässt, und, falls doch, Beobachter es für möglich halten, dass dann sein Sohn das Amt übernimmt, dürfte auch dieses Argument weiterhin eine gewisse Berechtigung haben.

5.3. Zusammenfassung

Auch in Ankole zeigen sich die enge Verbundenheit zwischen der anglikanischen Kirche und dem britischen Kolonialregime wie auch die ethnischen Konflikte, die sich an der religiösen Zugehörigkeit manifestierten. Gewinner waren zunächst die ursprünglich pastoralistisch lebenden Bahima, die von den Briten in hohe Verwaltungsämter gehoben wurden und somit ihre ohnehin vorhandene wirtschaftliche Dominanz gegenüber den Ackerbau betreibenden Bairu weiter ausbauen konnten. Dadurch, dass sie mehrheitlich zur anglikanischen Kirche konvertierten, konnten sie sich auch früh den Zugang zu Schulen sichern und sich somit einen Bildungsvorsprung gegenüber der Mehrheitsbevölkerung der Bairu sichern. Allerdings konnten diese, die sowohl der katholischen wie auch der anglikanischen Kirche angehörten, schon vor der Unabhängigkeit wirtschaftlich und bildungsmäßig aufholen. Weiterhin benachteiligt blieben aber die Muslime Ankoles, was sich aber durch die Machtergreifung Idi Amins für einige Jahre änderte. Plötzlich wurden sie bevorzugt und es entwickelten sich Spannungen, die sich nach der Absetzung Amins in mehreren Massakern entluden und bis heute zu einem gewissen Argwohn zwischen Christen und Muslimen führten.

Wichtig für das Verständnis der Konversionsvorgänge – insbesondere denen zur Pfingstkirche – ist die enge Beziehung vieler Banyankole zu den „traditionellen“ Glaubensvorstellungen, insbesondere dem Glauben an die legendäre Dynastie der Bacwezi, deren spirituelle Verkörperung die *emandwa* genannten Geistwesen sind. Auf ihre Bedeutung für die Konvertiten wird im folgenden Kapitel eingegangen, das sich detailliert mit den von mir untersuchten Konversionsprozessen beschäftigt und versucht, diese entsprechend einzuordnen und zu analysieren.

6. Konversionsprozesse in Ankole

Wie in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben, war und ist die religiöse Zugehörigkeit in Uganda im Allgemeinen und in Ankole im Speziellen oft nicht allein eine Angelegenheit auf der persönlichen und rein spirituellen Ebene des Individuums, sondern birgt in vielen Fällen eine politische und soziale Aussage, die sowohl auf den historisch bedingten Erfahrungen der jeweiligen religiösen Gemeinschaft als auch auf den perzipierten Zielen und religiösen Vorstellungen derselben fußt. Nicht selten war und ist sie ein Mittel, um soziale Zugehörigkeit und Status auszudrücken, um so die Kohäsion innerhalb der Gemeinschaft zu stärken und gleichzeitig eine gewisse Abgrenzung von anderen Religionsgemeinschaften zu demonstrieren.

Insofern zieht eine Konversion in Uganda tiefgehende Umwälzungen auf der individuellen Ebene wie auch auf der der sozialen Netzwerke, also des persönlichen Umfeldes des Konvertiten, nach sich. So fordert die neue Gemeinschaft die Einhaltung zahlreicher neuer Regeln, Engagement in der Gemeinde sowie die schrittweise Inkorporierung und performative Darbietung bestimmter verbaler wie auch nonverbaler Gesten wie auch ein bestimmtes körperliches Erscheinungsbild, das durch Kleidung, Bart oder Schmuck zum Ausdruck kommt. Dies alles dient nicht nur der neuen Gemeinschaft als Beweis der Ernsthaftigkeit der Konversion und der sukzessiven Initiierung in die neue Gemeinschaft, sondern auch als klar zu erkennendes Signal der Segregation an die frühere Gemeinschaft und die sozialen Netzwerke des Konvertiten.

In diesem Kapitel soll nun gezeigt werden, wie und unter welchen Umständen Konversionen bei den von mir in Ankole untersuchten Gemeinschaften, der Holy Spirit Fire Church (HSFC) und dem markaz al-da'wa al-islāmiyya (MD), verlaufen sind, wie sehr sie das Weltbild und die Alltagsstruktur der Konvertiten verändert haben und welche Wünsche und Ziele mit der Konversion verbunden waren. Da ich viele der Konvertiten über einen Zeitraum von mehreren Monaten begleiten konnte, werden dabei nicht nur der allmählich voranschreitende Prozess der Initiation, der sich über einige Monate erstrecken kann, sondern auch die Intentionen der Konvertiten und die Transformationen ihrer sozialen Netzwerke wie auch des Alltagslebens sichtbar.

Dazu werden die beiden genannten Institutionen zunächst einmal genauer porträtiert, bevor es dann um die sozialen Rahmenbedingungen sowie um die perzipierten – bzw. retrospektiv so

empfundenen – Gründe für die Konversion geht. Anschließend soll der Konversionsprozess in die drei Komponenten Initiation, Segregation und Aushandlung (negotiation) zerlegt werden, um die dahinterstehenden Mechanismen und Wirkweisen darzustellen und so die Prozesshaftigkeit des Konversionsvorgangs aufzuzeigen.

6.1. Motoren der Konversion

Konversion ist auch in einem lokal begrenzten Rahmen wie Ankole ein weites und äußerst diversifiziertes Feld, das die Forschung vor Probleme stellt. Die Intentionen für die Konversion, die sozialen Hintergründe der Konvertiten, die Unterschiedlichkeit der Gemeinschaften, in die hineinkonvertiert wurde, machen eine Vergleichbarkeit der dahinterstehenden Prozesse sehr schwierig. Deshalb fokussierte ich mich bei dieser Arbeit auf zwei religiöse Institutionen, die – wie im Falle des markaz al-da`wa – sich explizit an Konvertiten wenden oder – wie im Falle der Holy Spirit Fire Church – zahlreiche frühere Muslime als Konvertiten in ihren Reihen haben, um so bei der Analyse des Konversionsprozesses wenigstens einheitliche Bedingungen im Bereich der Initiation vorweisen zu können. Natürlich gibt es auch viele Konversionen außerhalb der beiden genannten Gemeinschaften und diese werden auch – sofern ich sie verfolgen konnte – in diese Arbeit miteinbezogen. Doch die Fokussierung auf zwei spezifische institutionelle Kontexte stellte sich im Nachhinein als richtige Entscheidung heraus, was auch daran lag, dass sich im Laufe der Monate eine gewisse Vertrautheit auf beiden Seiten – der des Forschers wie der der Konvertiten gegenüber mir – einstellte, die für das Vertrauen und die Offenheit gegenüber den oft sehr intimen Fragen durchweg förderlich war.

6.1.1. Das Markaz al-Da`wa al-Islāmiyya

Als Glücksfall stellte sich für den Verlauf der Forschung die Erkenntnis heraus, dass sich in Kaberebere, einem Dorf ca. 15 Kilometer von Mbarara entfernt, und in Ruwindi, ca. 30 Kilometer entfernt, jeweils ein Konversionszentrum der salafistischen Organisation markaz al-da`wa al-islāmiyya fi-uganda befindet. Die Organisation wurde in den frühen 1980er Jahren von jungen Tabligh gegründet, die von einem Studium in den Golfstaaten – allen voran Saudi Arabien – zurückkamen und sich die Verbreitung des Islam in Uganda zum Ziel

setzten. Bis zum Zeitpunkt der Feldforschung im Jahre 2010 betrieb die Organisation nach eigenen Angaben insgesamt 24 Zentren in fast allen Regionen des Landes. Das Hauptquartier liegt in Jinja, zwei Autostunden östlich von Kampala. Dort leben im Schnitt rund 150 bis 200 Konvertiten auf einem großen Gelände im Westen der Stadt. Jinja gilt damit auch als größtes Zentrum der Organisation in Uganda. Geleitet wurde das Zentrum im Jahr 2010 von drei Muslimen, wovon Sheikh Said Lubanga, der als „Head Da‘wa“ fungierte, sich bei meinen Besuchen vor Ort als maßgeblicher Entscheider darstellte und auch von den Konvertiten wie auch den Lehrern in den Zentren als Anführer der Organisation betrachtet wurde. Laut eigener Aussage wurde auch Sheikh Said in Saudi Arabien ausgebildet.

Das Zentrum in Ruwindi ist ausgesprochen klein. Bei meinem ersten Besuch im März 2010 lebten dort nur zehn Konvertiten und auch das Ausbildungsprogramm lief nur äußerst rudimentär ab. Als Begründung hierfür sagte mir der Leiter der Einrichtung, dass das Zentrum nur über eine sehr schwache finanzielle Ausstattung verfüge – was wiederum Rückschlüsse auf die Finanzierung der jeweiligen Einrichtungen zulässt. Wie und wer die Zentren finanziert, wollte mir Sheikh Said bei meinen insgesamt drei Treffen mit ihm in Jinja nicht genauer erklären. Wie er aber mehrfach betonte, seien die Zentren auf private Spenden angewiesen und bekämen kein Geld etwa von Seiten des UMSC. Das wurde mir auch von Seiten des UMSC so bestätigt – was insofern nicht verwundert, da die in den Zentren verantwortlichen Personen praktisch allesamt der Tabligh-Bewegung nahestehen, die dem UMSC kritisch gegenübersteht und zumindest 2010 den Gegenmufti Kayongo unterstützte. Insofern ist anzunehmen, dass hinter jedem Zentrum einer oder mehrere Gönner aus dem In- und Ausland stehen, die den Betrieb durch finanzielle Unterstützung gewährleisten. Da Ruwindi offenbar über keine großen finanziellen Polster verfügt, scheint dies aber nicht überall aufzugehen.

Aufgrund der wenigen Konvertiten und des nur unregelmäßig stattfindenden Unterrichts in Ruwindi fokussierte ich meine Forschung auf das Zentrum in Kaberebere, das als das größte in West-Uganda gilt. Zum Zeitpunkt meiner Forschung lebten dort regelmäßig zwischen 60 und 80 Konvertiten, die meisten davon waren zwischen 16 und 25 Jahre alt. Alle Konvertiten der Organisation in Uganda sind männlich. Frauen werden prinzipiell keine aufgenommen, da die Konvertiten ausdrücklich ermutigt werden, eine Christin zu heiraten, und sie auf diese Weise zum Islam hinzuführen. Die Sozialstruktur der Konvertiten war – zumindest im Verlauf meiner Forschung – relativ homogen. Insgesamt unterhielt ich mehr oder weniger regelmäßigen Kontakt zu 21 Islam-Konvertiten. Acht von ihnen besuchte ich auch nach ihrer Rückkehr aus dem Zentrum in ihre Heimatdörfer. Alle acht stammten aus sehr ländlichen

Gebieten im Großraum Ankole. Mit Ausnahme eines Konvertiten, dessen Vater ein Ingenieur war und dessen Familie in einem eher großen und modernen Haus aus Beton lebte, stammten alle Konvertiten aus landwirtschaftlich geprägten Elternhäusern. In den meisten Fällen waren die Häuser eher einfach aus Lehm oder Ziegeln gebaut, verfügten oft über kein fließendes Wasser oder elektrischen Strom. Die Eltern bewirtschafteten meist kleine Matoke-Felder oder bauten andere Obst- und Gemüsesorten an. In zwei Fällen betrieb die Mutter ein kleines Lebensmittelgeschäft in einem Dorf. Auffällig ist zudem der meist eher geringe schulische Hintergrund der von mir begleiteten Konvertiten. Von den 21 jungen Männern hatten nur zwei einen Abschluss *einer secondary school*, sechs wiederum hatten überhaupt keinen formalen Schulabschluss. Als Grund wurde mir in allen Fällen ein Fehlen finanzieller Mittel angegeben. So konnten die Gebühren für die weiterführenden Schulen nicht gestemmt werden, es fehlte Geld für die Schuluniform und das Unterrichtsmaterial oder die Kinder wurden als Hilfskräfte auf den elterlichen Feldern benötigt. Der schwache finanzielle Hintergrund der meisten meiner Gesprächspartner hatte auch eine starke Immobilität zur Folge. Für fast alle war der Gang nach Kaberebere oder sogar ins Headquarter in Jinja die erste größere Reise außerhalb ihrer Heimat-Countys.

Das Zentrum in Kaberebere selbst erreicht man nach halbstündiger Fahrt über eine staubige Piste mit einem der vielen Sammeltaxis, für die Kaberebere auch ein wichtiger Knotenpunkt für Fahrten in die Region und in Richtung der tansanischen Grenze ist. Das Gelände liegt etwas versteckt am Ortsrand des Dorfes, ein kaum leserliches Schild verweist auf den Eingang, hinter dem eine mittelgroße Moschee gebaut wurde. Inmitten des Zentrums, das von einem großen Zaun umgeben ist, steht ein zu den Seiten hin offener Pavillon, in dem der Unterricht stattfindet. Ein Dach aus Kunststoff sorgt während der Regenzeit für Schutz. Hinter dem Pavillon steht ein kleines Wirtschaftsgebäude für die Zubereitung der Mahlzeiten und daneben befinden sich die Schlafräume. In äußerst einfachen Stockbetten mit größtenteils zerschlissenen Matratzen schlafen bis zu 20 Konvertiten in einem Raum.

Der Verbleib im Zentrum während der ganzen Zeit der Ausbildung ist Pflicht. Den Konvertiten ist es nicht gestattet, das Gelände zu verlassen – mit Ausnahme des Freitags, wenn sie in Begleitung eines Sheikhs oder Ausbilders in eine der größeren Moscheen der Region für die Freitagspredigt fahren. Natürlich versuchen die Konvertiten auch bisweilen das Zentrum für einige Stunden heimlich zu verlassen, was aber – wenn es auffällt – von den Verantwortlichen sanktioniert wird, bis hin zum Verweis aus dem Zentrum.

Der Tag beginnt früh für die Konvertiten. Zum morgendlichen Gebet werden sie gegen 5:30 Uhr von Wärtern geweckt, frühstücken anschließend und beginnen um acht Uhr in der Regel mit der ersten Unterrichtseinheit. Einen streng eingehaltenen Stundenplan mit festen Strukturen gibt es meiner Beobachtung nach aber nicht. Vielmehr beginnt der Unterricht mit dem Erscheinen des jeweiligen Dozenten. Einen „Klassenlehrer“, also einen Hauptausbilder, gibt es ebenfalls nicht. Stattdessen kommen wechselnde Lehrer ins Zentrum. Geleitet wird das Zentrum aber von Sheikh Kassim Matovu, einem Muganda, der in Mbarara lebt, aber zuvor für ein Islamstudium in Saudi Arabien war.

Über den Tag verteilt lernen die Konvertiten so das Basiswissen über den Islam. Der Unterricht wird meist auf Luganda oder Runyankole gehalten – bisweilen wird aber auch auf Englisch zurückgegriffen, da manche der Schüler weder Luganda noch Runyankole sprechen. Als Grund hierfür wurde mir gesagt, dass einige Schüler auch aus weiter entfernten Distrikten und sogar Gebieten in Ost- und Norduganda kommen würden und sie absichtlich nach Kaberebere gebracht wurden, um sie so dem Zugriff der jeweiligen Familien zu entziehen.

Die Unterrichtsfächer gliedern sich in bestimmte islamisch relevante Bereiche wie tafsīr, Sunna, Arabisch etc., aber auch in eher allgemein gehaltene Diskussionen, in denen etwa die Frage gestellt wird, was ein Muslim eigentlich ist, weshalb der Prophet ein Vorbild sei oder wie man sich islamisch vorbildlich im Alltag zu verhalten habe. In den Pausen haben die Schüler Zeit für private Studien oder zum Fußballspielen.



Das Gelände des MD von außen, rechts die dazugehörige Moschee.

Die Konvertiten können aus insgesamt drei Programmen wählen. Ein vierwöchiger Basiskurs vermittelt die Grundlagen islamischen Glaubenslebens, wer danach seine Studien vertiefen möchte, kann auch ein dreimonatiges Programm absolvieren – meiner Beobachtung nach entscheiden sich die meisten von ihnen auch für die längere Variante. Wer danach sein Wissen perfektionieren möchte und über die nötigen Voraussetzungen verfügt, also etwa gute Kenntnisse des Arabischen vorweisen kann, kann auch eine zweijährige Ausbildung zum *ḥāfiẓ* durchlaufen. Dies wird jedoch nur im Headquarter in Jinja angeboten. Wer daran teilnehmen möchte, muss also dorthin umziehen. In der Zeit meiner Beobachtung habe ich nur von einem gehört, der sich für diesen Schritt entschieden hat. Immer wieder hört man auch, dass es für diese Konvertiten über private Stipendien die Möglichkeit gebe, auch einige Zeit in einem der Golfstaaten zu verbringen. Dies wurde mir von Sheikh Said auch bestätigt. Finanziert würde das laut Sheikh Said durch saudische Stiftungen (*awqāf*), die die weltweite Ausbreitung des Islam fördern. Wie genau die Stipendienvergabe verläuft und welches die Aufnahmevoraussetzungen für das Studium in Jinja sind, wurde bei unseren Gesprächen aber nicht vollends klar.



Unter diesem Pavillon wird der Unterricht abgehalten.

Es gibt keine offizielle Statistik über die Zahl derer, die das Programm abbrechen. Dies liegt auch daran, dass es keinen offiziellen Abschlusstitel oder gar eine Prüfung gibt. Auch einen festgelegten Antrittstermin gibt es nicht. Es wurden mir gegenüber zwar immer wieder Termine genannt, an denen ein neuer Turnus beginnen würde – als ich dann vor Ort war, sah ich jedoch meist die bereits vertrauten Gesichter. Gleichmaßen kamen immer wieder neue Konvertiten in bereits laufende Programme hinzu und mussten sich neu einfinden.



Typische Unterrichtssituation im MD. Allen Beteiligten wurde zu Beginn gesagt, dass ich fotografieren würde, und es gab keine Einwände.

Die Dozenten des Zentrums standen allesamt der Tabligh-Bewegung nahe, was sich auch an ihrem Habitus zeigte. Neben meist längeren Vollbärten trugen sie Hosen, die nicht auf den Boden reichten. Einige von ihnen reisen auch als muslimische Wanderprediger durchs Land und organisieren große – an die *crusades* der Pfingstkirchen angelehnte – Massenveranstaltungen, bei denen prominente Sheikhs die Muslime an ihre religiösen Pflichten erinnern. Ein Unterschied zu den erwähnten *crusades* scheint mir, dass diese Veranstaltungen sich nicht primär an interessierte Andersgläubige wenden, sondern mehr an Muslime selbst und somit einerseits identitätsstiftend wirken, andererseits aber auch einen vermeintlich islamischen Lebensstil fördern sollen.

6.1.2. Die Holy Spirit Fire Church

Die zweite von mir untersuchte religiöse Institution ist die Holy Spirit Fire Church, eine Pfingstkirche, die am westlichen Rand Mbararas liegt und Headquarter eines immer größer werdenden Netzwerks ist. Seit Pastor Willy Tumwine die Gemeinde im Jahr 1998 gründete, wurden zahlreiche weitere Kirchen unter demselben Label gegründet. Laut Aussage Pastor Willys gehörten der HSFC im Jahr 2010 insgesamt 42 Kirchen in Ankole an.



Aktuelles Facebook-Profil von Pastor Willy. Quelle: Willy Tumwine

Die größte Kirche ist aber die am Headquarter. An Sonntagen sind es bis zu 1000 Gläubige, die sich an zwei Gottesdiensten am Vormittag dort einfinden. Während der erste Gottesdienst ausschließlich auf Runyankole gehalten wird, wird der zweite, der gegen 11 Uhr beginnt, zweisprachig – auf Runyankole und Englisch – gehalten. Das heißt, der Pastor spricht etwas,

das wenig später von einem Übersetzer ins Englische übertragen wird. Auch wenn ich im Verlauf der Forschung keine quantitativen Erhebungen über die sozialen Hintergründe der Besucher der Gottesdienste gemacht habe, scheint mir das Bildungsniveau der Besucher des zweiten – also auf Englisch gehaltenen – Gottesdiensts deutlich höher zu sein. Viele meiner Interviewpartner kamen ausschließlich in diesen Gottesdienst und wiesen generell einen relativ hohen Bildungshintergrund auf, was sich auch daran zeigte, dass ich die meisten meiner Interviews auf Englisch führen konnte.

Nur wenige Gottesdienste am Headquarter werden von Pastor Willy selbst gehalten. Dieser ist oft in einer der vielen ländlichen Gemeinden zu Besuch und so übernehmen wechselnde Priester die Gestaltung des Gottesdienstes. Die Gottesdienste selber würde ich in das „normale“ Spektrum charismatisch-pentekostaler afrikanischer Gemeinden einordnen. Immer wiederkehrende Themen sind Appelle an die Stärkung des eigenen Selbstbewusstseins mit einer sehr stark an das Individuum gerichteten und explizit diesseitigen Botschaft. Die Überwindung von Armut und die Heilung von Krankheiten sind zentrale Elemente, die in den Gottesdiensten eine tragende Rolle spielen. Diesen übergeordnet ist der Kampf gegen böse Geister, die nach Ansicht der Gemeinde die Ursache der beiden zuvor genannten Phänomene darstellen. Insofern spielt auch die Austreibung solcher bösen Kräfte eine bedeutende Rolle im Glaubensleben der HSFC. Immer wieder kommt es zu spontanen Exorzismen während Gottesdiensten, etwa wenn ein Gemeindemitglied plötzlich anfängt laut zu schreien oder unter plötzlichen Körperkrämpfen leidet. Ansonsten finden meist nur von Pastor Willy selbst durchgeführte Exorzismen statt, bisweilen auch nach den Gottesdiensten. Zwei oder drei Gemeindemitglieder halten den vermeintlich Besessenen dann fest, während der Pastor ihm die Hand auf die Stirn legt und laut Bibelverse rezitiert. Während sich der Besessene zu Beginn der Prozedur meist wehrte, fällt er nach wenigen Minuten in eine kurze Phase der Bewusstlosigkeit, um kurz danach – angeblich geheilt – wieder aufzuwachen.

Die sonntäglichen Gottesdienste sind zwar ein wichtiger, aber dennoch verhältnismäßig kleiner Teil des Gemeindelebens der HSFC. Bisweilen gut besucht sind auch die sogenannten Lunch Hour Services zur Mittagszeit. Diese dauern ungefähr eine Stunde und sind in aller Regel ebenfalls zweisprachig. Darüber hinaus finden mehrmals in der Woche Bibelkreise statt, es treffen sich die verschiedenen Gruppen, die in die Organisation der Gottesdienste eingebunden sind, *crusades* werden organisiert etc. Dies zeigt auch die vielfältigen Möglichkeiten der Partizipation der Gemeindemitglieder. Wichtige Posten sind etwa:

- **Evangelists:** Die Verbreitung des Wort Gottes (*preaching the Gospel*) ist ein wesentliches Element innerhalb der Gemeinde und die *evangelists* sind dabei ihr öffentlichkeitswirksamstes Mittel. Nach einem mehrwöchigen Bibeltraining stehen sie an den Straßen und öffentlichen Plätzen der Städte und predigen – oft in einer Art Zwiegespräch mit sich selbst – die biblische Botschaft. Teilweise benutzen sie dabei Megaphone oder Verstärker, teilweise auch nicht. Die Reaktionen auf sie sind unterschiedlich. Meist werden sie belächelt, mitunter auch körperlich angegangen und eher selten tritt wirklich jemand in ein Gespräch über ihre Botschaft mit ihnen ein. Obwohl es auch weibliche *evangelists* gibt, scheinen mir bei diesem Amt die Männer in der Mehrzahl zu sein.

- **Usher:** Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung arbeiteten rund 40 *usher* ehrenamtlich im Headquarter der HSFC. Ihre Aufgabe ist die Organisation und Durchführung der Gottesdienste. Sie begrüßen die teilnehmenden Gemeindemitglieder, verteilen Handzettel zu Beginn, kontrollieren Beleuchtung und Sound der Kirche und weisen den Besuchern die Plätze zu. In der HSFC ist es ein Amt, das mit deutlicher Mehrheit von Frauen ausgeführt wird.

- **Chor:** Der Chor der HSFC besteht aus rund 20 Personen. Sie treffen sich mindestens zweimal pro Woche, um die Lieder für die kommenden Sonntagsgottesdienste einzustudieren, bei bevorstehenden Ereignissen wie *crusades* auch öfter. Sie planen dabei nicht nur den gesanglichen Part, sondern stimmen auch ihre Kleidung ab und studieren Choreographien für die dargebrachten Tänze ein. Auch hier sind die Frauen in der Mehrzahl.

- **Band:** Die Band besteht aus fünf, mitunter wechselnden, Musikern. Darunter ist ein Schlagzeug, eine E-Gitarre, ein Bass, ein Keyboarder und ein Leadsänger, der oft mit dem Chor interagiert. Gerade der Leadsänger wurde im Laufe des Gottesdienstes oft gewechselt, um vielen die Möglichkeit zu geben, auf der Bühne zu stehen. Auch viele Frauen fungieren als Sängerin, wohingegen man an den Instrumenten fast ausschließlich Männer sieht.

- **Intercessors:** Besondere Verantwortung obliegt den *intercessors*. Sie dienen als Vertrauenspersonen innerhalb der Gemeindemitglieder und versuchen bei

persönlichen Krisen und Disputen zu vermitteln. Oft dienen sie als Ansprechpartner, denen vermeintliche Sünden gebeichtet oder Zweifel vorgebracht werden. In den meisten Fällen beten sie mit den Personen, die sich an sie wenden. Auch zwei der von mir begleiteten Konvertiten vom Islam zur HSFC arbeiteten als *intercessors*. Sie berichteten, dass sie von Pastor Willy dazu persönlich berufen wurden und verschiedene Workshops – sozialer wie religiöser Natur – absolvieren mussten. Die Geschlechterverteilung ist hier relativ ausgeglichen. Es fällt aber auf, dass das Bildungsniveau der *intercessors* deutlich über dem Durchschnitt liegt. Viele hatten einen *secondary-school*- oder Universitätsabschluss, arbeiteten in angesehen Berufen und galten gemeinhin als angesehene Respektspersonen.

- **Ministers:** Die vermutlich oberste Stufe innerhalb der Administration der HSFC kam den *ministers* zu. Nur die Pastoren, allen voran Pastor Willy, lagen in der Hierarchie über ihnen. Ministers dienen in der HSFC als Hilfspastoren, die eigenständig Gottesdienste leiten können und Pastor Willy immer dann vertreten, wenn dieser gerade nicht abkömmlich ist. Dazu benötigen sie eine umfassende theologische Ausbildung, die sie in der Regel von privaten Bibelinstituten erhalten. Neben den Gottesdiensten führe sie meist die Taufen in den Flüssen sowie private Hochzeiten außerhalb der Kirche durch. Viele *ministers* machen sich im Laufe der Zeit selbständig und übernehmen als Pastoren eigene Gemeinden. Praktisch alle Pastoren der 42 Filialen der HSFC in den verschiedenen Regionen waren früher *minister* im Headquarter von Mbarara. Einige machten sich aber auch komplett selbständig, gründeten eigene Pfingstkirchen und traten somit in Konkurrenz zur HSFC. Hier lag die Zahl der Männer deutlich vor der der Frauen. Auch wenn es hin und wieder Frauen gab, die als *minister* den Gottesdienst leiteten, waren sie doch eher eine Ausnahme.

Die Sozialstruktur der Gemeinde weist keine großen Auffälligkeiten auf. Es gibt junge wie auch alte Menschen, gebildete wie Analphabeten, Männer wie Frauen. Aufgrund seiner Lage im Stadtgebiet von Mbarara mutet das durchschnittliche Bildungs- wie auch Einkommensniveau in der Hauptkirche allerdings deutlich höher an als in den Kirchen in den Randbezirken, von denen ich vier weitere besichtigen konnte.

Wie viele Gemeindemitglieder früher Muslime waren, die zur HSFC konvertiert sind, lässt sich mangels entsprechender Datenerhebung von Seiten der Kirchenverwaltung nicht mit

Bestimmtheit sagen. Gleich zu Beginn meiner Forschung stellten sich 28 Gemeindemitglieder, die von sich sagten, früher Muslime gewesen zu sein, für Fragen und Interviews zur Verfügung. Von diesen konnte ich nur 16 regelmäßig treffen und von neun die Entwicklung über einen längeren Zeitraum verfolgen. Die übrigen fragten – teilweise enttäuscht, teilweise geradezu fordernd – nach, wann ich denn auch sie in die Forschung miteinbeziehen werde. Auch dies stellt einen signifikanten Unterschied zu den Konvertiten im MD dar, die eher desinteressiert an der Forschung waren und sich oft mit Unsicherheit für Interviews zur Verfügung stellten, und wirft somit auch ein Licht auf die Bedeutung der Konversionsnarrative in pentekostalen Gemeinschaften als beinahe schon performativ dargebrachter und auf Außenwirkung bedachter Erzählung, die mit Begeisterung und Freude nach außen transportiert wird.

Weitere Unterschiede stellten sich durch die Tatsache ein, dass ich bei der HSFC auch Frauen mit in die Forschung einbeziehen konnte. Auch das Ausbildungsniveau war bei den Interviewpartnern der HSFC teilweise deutlich höher als beim MD – unter ihnen waren Secondary-School-Lehrer mit Universitätsabschluss, Ingenieure, Kaufleute aber auch einfache Landarbeiter, Bauern und ein Boda-Boda-Fahrer.

Ein weiterer Unterschied zwischen den Konvertiten der HSFC und des MD war das Alter. Während alle meine Interviewpartner beim MD unter 25 Jahren alt waren, war die Altersstruktur bei der HSFC deutlich gemischerter. Eine 17-Jährige war ebenso darunter wie ein Mann, der nach eigenen Angaben über 50 war, sein genaues Alter jedoch nicht wusste. Das höhere Durchschnittsalter hängt allerdings in gewissem Maße auch mit der Tatsache zusammen, dass alle Konvertiten bei der HSFC bereits konvertiert waren, als ich sie treffen konnte. Einige waren bereits einige Jahre bei der HSFC, andere erst wenige Monate. Insofern ist eine direkte Vergleichbarkeit der beiden Konversionsvorgänge auf der einen Seite schwierig, auf der anderen Seite sind aber gerade die hinter der Konversion stehenden Gründe und Intentionen wie auch die Mechanismen ihrer Umsetzung, auf die noch zu kommen sein wird, erstaunlich ähnlich.

Ein wichtiger Punkt, der auch die Popularität der HSFC zum Teil erklärt, ist die Wohltätigkeitsarbeit, die ein wichtiger Teil des Gemeindelebens darstellt. Pastor Willy wuchs nach eigenen Angaben selbst als Straßenkind auf, geriet dann in die Obhut eines Pastors einer Pfingstkirche und schaffte so die klassische „From-rags-to-riches-Karriere“, die wie in vielen afrikanischen Pfingstkirchen auch in der HSFC ein immer wiederkehrender Topos der Predigten ist. Karriere und Reichtum sind möglich – aber es liegt an einem selbst, die Weichen dafür zu stellen: durch ein gottgefälliges Leben, die Abgabe der *tithes* und die

Annahme Jesu Christi als alleinigen Erlöser (personal saviour). Hält man sich an diese Gebote, wird Gott einen nach Aussage der Kirche irgendwann mit Reichtum belohnen. Die HSFC unterhält für Straßenkinder ein eigenes Haus, in dem im Jahr 2010 rund 30 Kinder zwischen sechs und 19 Jahren lebten.

6.2. Push- und Pullfaktoren

Der Konversionsprozess ist ein komplexer Vorgang, der von Individuum zu Individuum anders erlebt wird. Entsprechend unterschiedlich sind die Gründe, die für die persönliche Transformation des spirituellen Lebens, die praktisch immer mit einem Wandel des eigenen Alltags verbunden ist, ausschlaggebend waren. Da der Konversionsvorgang im Laufe des Kapitels in seine drei Komponenten Initiation, Segregation und Aushandlung unterteilt werden soll, ist es unumgänglich, zu Beginn auf die Gründe einzugehen, die den Konvertiten laut eigener Aussage zu der Annahme der neuen Religion bewegt haben. Ohne eine genaue und individuelle Betrachtung der Biographien und der Push-Faktoren, die die Konvertiten von der bisherigen Gemeinschaft wegtrieben, und ohne die Betrachtung der Pull-Faktoren, die die neue Gemeinschaft attraktiv erscheinen ließen, sind auch die genannten Aspekte der Konversion nicht zu verstehen. Netzwerkanalytische Ansätze sehen sogar im gesamten Konversionsprozess eine Interaktion verschiedener Netzwerke. Je mehr Pull-Faktoren es von Seiten der neuen Religion gibt und je mehr Gründe, die jemanden aus der alten Struktur herausdrängen, desto wahrscheinlicher kommt es zur Konversion (Smilde 2007: 93).

Ein in der Konversionsforschung immer wiederkehrendes Motiv für eine Konversion ist das einer persönlichen Krise, die der Konvertit vor seiner Konversion durchlaufen hat und die auch eine Grundvoraussetzung für den Konversionsvorgang sei (u. a. Rambo 2011: 883). Betrachtet man die Konversionserzählungen vieler Konvertiten in West-Uganda, tauchen tatsächlich oft Muster auf, die den Topos der Krise zu stützen scheinen. Ein Leben, das durch immer wiederkehrende Exzesse aus den Fugen geraten ist, das seinen Sinn verloren habe, gehört da ebenso dazu wie eine Verfolgung durch böse Geister, wie gerade von Seiten von Konvertiten, die zu pentekostalen Gemeinschaften konvertiert sind, oft zu hören ist (u. a. Meyer 1999: 215). Vordergründig betrachtet scheint das Diktum der Krise also tatsächlich Rückschlüsse auf die Konversion zuzulassen. Allerdings hat sich die Konversionsforschung in den letzten Jahren völlig zu Recht immer weiter davon entfernt, die Konversionsnarrative als

eine reale biographische Erzählung zu betrachten (Wohlrab-Sahr 2012; Scharrer 2013). Vielmehr legen diese Zeugnis ab von den Diskursen und der konstruierten Realität derjenigen Gemeinschaften, in die der Konvertit hineinkonvertiert ist, und lassen daher auch kaum Rückschlüsse über die Zeit vor der Konversion zu. Coleman (2011: 436 ff.) verweist hierzu auch auf die Bedeutung des Faktors Zeit, der gerade in diesen Diskursen zwischen einem als traumatisch empfundenen Ereignis in der Vergangenheit und seiner Tradierung in Form des Konversionsnarrativs eine wichtige Rolle spielt. Insofern ist das Diktum der Krise auch deshalb ein sehr fragwürdiges, da die Krise eben immer erst *nach* der Konversion als Rechtfertigung angeführt wird und somit erst im Nachhinein zu einem elementaren Bestandteil des Narrativs wird (Scharrer 2013: 162 ff.).

Hinzu kommt, dass bei weitem nicht alle Konvertiten im Verlauf meiner Feldforschung überhaupt von krisenhaften Erlebnissen berichteten. Tatsächlich waren solche Erzählungen gerade bei der Konversion zum Islam eher eine Ausnahme, wobei man hier allerdings auch die Unschärfe des Wortes „Krise“ anführen muss, dessen analytischer Wert als sehr gering einzuschätzen ist. Ist beispielsweise eine generelle Unzufriedenheit mit der eigenen Lebensführung, mit einem subjektiv als schlecht oder wertlos empfundenen Alltag bereits eine Krise? Tatsächlich macht es mehr Sinn, sich die Beweggründe für eine Konversion differenziert und ohne einen pathologisierenden Blick anzuschauen – wengleich auch in der folgenden Aufstellung psychologische Aspekte nach Auswertung der Forschungsdaten bisweilen in Betracht gezogen wurden.

6.2.1. Konversion als Mittel der Selbstdisziplinierung

Hafiz war 20, als er zum Islam übertrat und zur Ausbildung von einem lokalen Iman seiner Herkunftsregion in Busoga ins MD nach Kaberebere geschickt wurde. Über seine Zeit vor dem Übertritt hat er retrospektiv wenig Gutes zu berichten:

„Michael, you know. Before I embraced Islam I was not serious in my life. I was a drunkard. I was drinking almost every night with my friends. I had a lot of girls. I enjoyed a lot in that time. Oh my god, I was very wild. Sometimes I was sleeping with three different ladys in one night. I did not care about my future. But now is different. Now I know exactly what I have to do and will follow the word of Allah. I wake up early for the morning prayer, alhamdulillah.

And I wash myself five times a day before prayer. Before I became a Muslim I did not care about my body hygiene.” (Interview vom 12.3.2010)

Hafiz’ Erzählung ist sehr typisch für die Transformation, die mit der Konversion zum Islam einhergeht. In vielen meiner Interviews wurde mir berichtet, dass das Leben vor der Konversion mit wenig Ernsthaftigkeit einherging. Durch den Übertritt zum Islam sei man nun zur Ruhe gekommen, könne sein Leben besser strukturieren, sei gewissenhafter in den Aufgaben des täglichen Lebens und respektvoller gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen. Die Unterscheidung zwischen einem retrospektiv als sündhaft erlebten früheren Leben, das man durch die Konversion hinter sich gelassen habe, ist ein sehr oft wiederkehrendes Moment in Konversionsnarrativen (Scharrer 2013: 233) – und zwar in beiden Richtungen. Auch in vielen Konversionserzählungen zur HSFC wurde mir oft von den vermeintlichen persönlichen Verfehlungen vor der Konversion erzählt, die man durch die Kraft des Heiligen Geistes hinter sich gelassen habe. Auch Priest spricht von der Angst vor der „Sünde“, die viele konvertieren ließe, um ein vermeintlich lasterhaftes Leben hinter sich zu lassen (Priest 2003: 96).

Özyürek (2014: 113) beschreibt die bisweilen gebrochenen Biographien mancher Konvertiten, darunter auch solchen, die in Deutschland als Muslime geboren sind und sich später einer salafistischen Gemeinschaft zuwendeten, und dabei treten ganz ähnliche Muster zutage wie in Ankole. Jeweils ging mit der Konversion auch ein Statusgewinn einher, der sich durch die Zuwendung zu einem konservativ geprägten Islam – zumindest innerhalb der betreffenden Gemeinschaft – einstellte und so ein Leben, das vor der Konversion als wertlos empfunden wurde, in ein Leben transformierte, in dem man zu einem respektierten Mitglied einer Gemeinschaft wurde.

„Many (...) are school dropouts, former criminals, or drug addicts, and I observed that after they joined Salafism, or turned to any interpretation of Islam by that matter, many were able to put their lives together, get over their addictions, quit crime, and often go back to school, get degrees, establish families, and find jobs. In other words, Salafism not only gives one a sense of superiority in relation to non-Muslims as well as non-Salafi-Muslims but also at times helps its members – at least men – improve their status in society.” (ebd.: 113)

Gleichzeitig warnt Özyürek aber – völlig zu Recht – davor, Konvertiten zu pathologisieren und die Konversion als therapeutisches Mittel zu begreifen (ebd.: 113). Dennoch drängt sich

gerade bei jungen Konvertiten bisweilen der Eindruck auf, dass die Konversion die Endphase einer als unsicher erlebten Adoleszenz markiert, sich durch den Übertritt eine Ernsthaftigkeit ergibt, die ein gewisses Ankommen in der Welt der Erwachsenen signalisiert. Auch Scharrer (2013: 259) beschreibt die Ähnlichkeit mancher Konversionserzählung in Kenia mit dem eigenen Reifeprozess und einer daraus resultierenden Selbstdisziplinierung. Die Konversion wäre somit ein Übergangsritus (rite de passage) im Sinne von van Genepp, für den die Riten der Adoleszenz zu den grundlegendsten überhaupt zählen. Allerdings würde dieser Übergangsritus einen grundlegenden Unterschied aufweisen. Während bei den klassischen Initiationsriten (ein Begriff, auf den im folgenden Unterkapitel noch ausführlich eingegangen wird) die Initiationen in der Regel ein fester Bestandteil im Lebensentwurf dieser Gemeinschaften und somit von vorneherein von der Familie und dem persönlichen Umfeld so vorgesehen sind, folgt die Konversion *nicht* diesen festgelegten Schemata, sondern – ganz im Gegenteil – durchbricht sie. Eine Konversion hat etwas Revolutionäres, etwas, mit dem man nicht rechnet, etwas, das nicht von innen – aus einer Gemeinschaft heraus – intendiert ist, sondern eine extrem persönliche Entscheidung markiert, die oft geradezu im Widerspruch zum eigentlich vorgesehenen Lebensweg steht. Die Konversion ist somit auch ein Ausdruck einer ganz persönlichen Entscheidung, die meist weder von einer (familiären) Gemeinschaft initiiert noch von dieser gutgeheißen wird.

Auch bei den von mir untersuchten Konversionsprozessen kam in allen Fällen der Wunsch für die Konversion vom Konvertiten selbst. Die Konversion ist somit auch eine Emanzipation gegenüber den bisherigen Strukturen, in denen sich die Konvertiten in den allermeisten Fällen aufgrund ihres jugendlichen Alters in einer sozial eher schwachen Position befanden – und durch die Konversion in eine als stärker oder tugendhafter perzipierte Position hineinwachsen. Dies betrifft sowohl die Konversionen zum MD wie auch die Konversionen vom Islam zur HSFC, wenngleich bei Letzterer die Konvertiten oft etwas älter waren und die Prämissen für die Konversion durch die stets angeführte Verfolgung durch böse Geister mit gänzlich anderen Intentionen verbunden waren (dazu mehr im folgenden Kapitel).

6.2.2. Die charismatische Anziehung durch die Gelehrten

Nicht immer war es so leicht wie im oben erwähnten Fall von Hafiz, von den jungen Männern im MD die Gründe für ihre Konversion zu erfahren. Eine Standardantwort auf meine Frage, warum man denn den Islam angenommen habe, war in vielen Fällen: „Because it’s the true

religion.“ Erst auf weitere Nachfrage ergab sich in einigen Fällen ein Bild, das eine geradezu schwärmerische Verherrlichung des Islam nachzeichnete, die sich hauptsächlich durch den direkten Kontakt zu lokalen Imamen oder Religionsgelehrten ergab. Auch darauf fußt eine der grundlegenden Erkenntnisse dieser Forschung: In den meisten Fällen treten die Konvertiten nicht zu einer Religion über, sondern zu einer bestimmten Gemeinschaft innerhalb dieser Religion, und es sind die dortigen Autoritäten, die als „Advokaten“ (Rambo 2011: 885) der neuen Religion eine wichtige Rolle spielen, das Bild und Image der jeweiligen Gemeinschaft prägen und ihre ganz eigenen Ziele gegenüber dem Konvertiten verfolgen.

Die Geschichte von Abdelhakim ist dabei eine recht typische: Abdelhakim ist 19 und stammt aus einer ländlichen Region in der Provinz Isingiro. Nach der Grundschule half er seinen Eltern auf einer kleinen Matoke-Plantage und kümmerte sich um die wenigen Ziegen, die seine Familie besaß. Eines Tages kam er in Kontakt zu einem Imam aus dem Nachbardorf, der bei ihm einen nachhaltigen Eindruck hinterließ:

„He always wore those white dresses. That looked very beautiful to me. He looked very clean, I never saw him with a dirty dress. I was fascinated and I could see that Islam is indeed the religion coming directly from God.” (Interview vom 18.4.2010)

Auch andere der Konvertiten im MD betonten, wie stark das Erscheinungsbild religiöser Autoritäten eine Faszination auf sie ausübte. Das strahlende Weiß der *ġalabīyas*, die bisweilen langen oder akkurat gestutzten Bärte, ein als erhaben wahrgenommener Gang sind Attribute, die mir gegenüber immer wieder als typisch für den Islam geäußert wurden. Auch hier greift das Argument Bernals (1997), dass eine Konversion zum Islam in vielen Fällen keine Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islams, sondern im Gegenteil eine schwärmerische Sehnsucht nach einer vermeintlichen Moderne darstelle, die sich durch den Habitus und das Charisma mancher religiöser Autoritäten speise. Insofern ist die charismatische Anziehungskraft einzelner Personen in vielen Fällen eine wesentliche Triebkraft für den religiösen Wandel (Rambo 2011: 886). Hinzu kommt, dass gerade in Uganda viele der religiösen Respektspersonen des salafistischen Spektrums entweder weitgereist sind, etwa in den Golfstaaten studiert haben, und so den Eindruck eines kosmopolitischen, vielsprachigen Bildungsbürgers vermitteln, oder als Kaufmänner zu Wohlstand gekommen sind. In Mbarara etwa sind einige der wichtigsten religiösen Autoritäten auch bekannte Wirtschaftsgrößen. „Engineer“ Kasoole etwa, ein wohlhabender Bauunternehmer und Gründer der SPIDIQA im

Ort, oder Hajj Adam, der Besitzer mehrerer Tankstellen und kleiner Ladengeschäfte. Auch Sheikh Kassim Matovu, der Leiter des MD in Kaberebere, besitzt mehrere Häuser in Mbarara und Umgebung. Zu seinem Wohlstand soll er durch Handelsgeschäfte mit Kenia und Tansania gekommen sein. Die Anziehungskraft der als *'ulamā'* wahrgenommenen Autoritäten auf die meist aus sehr einkommensschwachen Haushalten stammenden Konvertiten innerhalb der MD resultiert also nicht nur aus ihrem religiösen Wissen, sondern auch aus ihrem wirtschaftlichen und sozialen Hintergrund, der auf viele junge Männer eine starke Faszination auszuüben scheint.

Ganz ähnliche Muster gibt es auch bei den Konversionen vom Islam zur HSFC. Insbesondere Pastor Willy spielt für die Konvertiten eine ganz wesentliche Rolle und viele geben offen zu, wie sehr sie wegen seiner Person auch in der Gemeinde sind. Anziehend wirkt dabei nicht das physische Erscheinungsbild, sondern vielmehr die vermeintlichen Wunderkräfte, die ihm zugeschrieben werden. In vielen Interviews wurde mir berichtet, dass Pastor Willy über Kräfte und Fähigkeiten verfüge, die über das menschliche Vorstellungsvermögen hinausreichen. Er könne direkt in das Herz von Menschen schauen, er könne Kranke heilen, er könne das Schicksal von Menschen auf direkte Weise beeinflussen – und dies sind nur einige der Wunderkräfte, die ihm zugeschrieben werden.

Auch Eva, eine 27-jährige Frau aus einem Außenbezirk Mbararas berichtete mir davon:

„Did you look into his [Pastor Willys, Anm. d. Verf.] eyes? If you do so you know exactly about his power. I have seen what he can do. One day my sister⁹⁶ became very sick. She had high fever and we all thought she has the malaria. So we called the doctor and he gave her some medicine. And you know what happened? Nothing. She became even more sick. She had bad dreams and started to talk strange things. I really thought she is going to die. So I talked to Pastor Willy. He visited her and just put his hand on her chest. Her body shook all over and she screamed – but suddenly she fell asleep. Oh my god I thought, she is dead now. But you know what happened? It was a miracle. The next morning she woke up – and she was perfectly fine. The fever has left her body. I will never forget Pastor Willy's eyes when he chased the evil spirits out of her body. They burned like fire. But it was the fire of the Holy Ghost.” (Interview vom 24. Juli 2010)

⁹⁶ Es handelt sich dabei nicht um Evas leibliche Schwester, sondern eher um eine Freundin aus der Nachbarschaft.

Auch bei Pastor Willy – ebenso wie bei vielen anderen Pastoren innerhalb des pentekostalen Spektrums – mag der wirtschaftliche Hintergrund eine große Rolle auf seine Anziehungskraft spielen. Pastor Willy, der stets ein für lokale Verhältnisse teures Auto fährt (Toyota Landcruiser, VW New Beetle) macht aus seinem Wohlstand kein Geheimnis. Andere Pastoren, insbesondere die der Großkirchen, sind diesbezüglich noch deutlich offensiver und fahren Mercedes SUVs, wohnen in teuren Villen und umgeben sich allgemein mit dem Jetset des Landes. In den zwei bedeutenden Boulevardblättern des Landes, Red Pepper und Onion, erscheinen regelmäßig Berichte über ihre Neuanschaffungen. Kurzum: Manche Pastoren zählen als Prominente im Land und durch die stete Betonung des *gospel of prosperity* steht dies auch keineswegs im Widerspruch zu ihrem klerikalen Auftrag, sondern ist – ganz im Gegenteil – ein Zeichen dafür, dass sie ihn voll und ganz ausfüllen. Ansonsten – so die Argumentation – würde Gott sie nicht mit derartigem Reichtum segnen. So wie Pastor Skinner während eines Gottesdienstes in der KPC in Kampala eben von einem neuen Land Rover predigte, den der Herr für ihn vorgesehen habe (Gifford 1999: 103).

Materieller Wohlstand ist insofern für die Anziehungskraft der Pfingstkirchen nicht nur deshalb relevant, weil das *gospel of prosperity* jedem Gläubigen die Erlangung von Reichtum zubilligt, sondern auch weil die Führungsfiguren in einigen Kirchen diesen bereits erlangt haben und somit als *role models* diesen Reichtum illustrieren und damit Faszination ausstrahlen. Charismatische Anziehung scheint also bei vielen Konversionen eine große Rolle zu spielen (Rambo 2011: 886), wobei sich das Charisma nicht nur aus dem äußeren Erscheinungsbild speist, sondern auch durch Bildung, Wohlstand und bestimmte Fähigkeiten hervorgerufen wird.

6.2.3. Suche nach einer starken Gemeinschaft

In einer ethnologischen Arbeit fällt es schwer, vermeintliche psychologische Befunde als Erklärungsmuster für soziale Vorgänge wie etwa eine Konversion heranzuziehen. Dennoch fällt auf, dass praktisch alle untersuchten Konvertiten aus Familienverbänden mit einer eher losen Organisationsstruktur stammen. Jindra etwa spricht von „familial disorganization“ als einem wichtigen Grund, der junge Menschen für eine Konversion empfänglich mache. Das empfundene Chaos innerhalb der eigenen Sozialstruktur würde durch sie zugunsten Klarheit und Struktur weichen (Jindra 2014: 72). Auch die Psychologie und hierbei insbesondere

psychoanalytische Untersuchungen sehen dysfunktionale Sozialstrukturen als möglichen Grund für eine Konversion (Rambo/Bauman 2011: 883). Viele der von mir untersuchten Konvertiten – in beiden Richtungen – wuchsen nicht bei den leiblichen Eltern, sondern bei Verwandten auf, wobei die familiären Verhältnisse oft nicht eindeutig zu klären waren. Das Wort „Cousin“ etwa wurde in Interviews mir gegenüber für fast alle Formen sozialer Gemeinschaft gebraucht. „I live with my cousin“ konnte somit den tatsächlichen Cousin bedeuten, aber auch einfach einen Nachbarn, einen Bekannten der Eltern oder einen Verwandten einer Nebenfrau des Vaters, da einige Männer mit mehr als einer Frau verheiratet waren.⁹⁷

Doch selbst in Fällen, in denen der Konvertit bei den leiblichen Eltern lebte, gab es oft eine große Mobilität innerhalb der eigenen Region. Wollte ich die Konvertiten nach ihrem Aufenthalt im MD bei ihren Eltern besuchen, stellte sich zu meinem Erstaunen einige Male heraus, dass diese gar nicht wussten, wo sich ihr Sohn gerade aufhielt, da er mal hier und mal dort übernachtete – was auf Nachfrage aber nicht eine Folge der Konversion war, sondern bereits davor offenbar ein typisches Muster darstellte. Die Gründe für die bisweilen unübersichtlichen familiären Strukturen sind vielfältig. Zum einen habe der erweiterte Familienkreis laut Aussage vieler meiner Gesprächspartner schon immer eine große Rolle gespielt und oft würden auch Tanten und Onkel oft Kinder bei sich aufnehmen, wenn die eigentlichen Eltern finanziell oder zeitlich mit der Erziehung überfordert seien. Eine große Rolle spielen aber auch die Nachwirkungen des jahrelangen Bürgerkriegs wie auch die in Uganda grassierende AIDS-Epidemie, an deren Folgen viele Eltern bereits früh verstorben sind und ihre Kinder als Waisen zurückließen (Jones 2009: 17). Auch einige der von mir begleiteten Konvertiten haben ein Elternteil oder sogar beide verloren und sind bei Verwandten aufgewachsen. Die Bedeutung des Familienverbundes mag dann auch eine geringere Rolle zukommen.

Hinzu kommt der große Kinderreichtum vieler ugandischer Familien. Alle von mir begleiteten Konvertiten hatten zahlreiche Geschwister, einer hatte insgesamt sogar 14 Geschwister oder Halbgeschwister. Der Wunsch des Individuums nach Beachtung, nach Liebe und Zuneigung muss dabei oft zwangsläufig auf der Strecke bleiben. Bei der Konversion zum MD ebenso wie zur HSFC, zwei Gemeinschaften, in denen ein starkes

⁹⁷ Wengleich ich hier zu bedenken gebe, dass dies keineswegs ein allzu seltenes Muster ugandischer Familien ist. Da aber nur die wenigsten Menschen mit einem derartigen Hintergrund konvertieren, scheint der diesbezügliche analytische Erkenntnisgewinn also eher gering zu sein – jedenfalls solange man nicht weitere der hier genannten Parameter hinzuzieht.

Zusammengehörigkeitsgefühl ebenso wie eine intendierte Abgrenzung nach außen existiert, ist die Suche nach einer starken Gemeinschaft, einer Art Ersatz-Familie, ein wesentliches Moment, das dem Konvertiten Beachtung und Respekt einbringt und somit ebenso wie die zuvor ausgeführten Punkte die Faszination für die neue Gemeinschaft und den Wunsch, ein Teil von ihr zu werden, erklären kann. Wie im folgenden Abschnitt erläutert wird, ist es eine Bindung, die durchaus langfristig erfolgen kann und eine komplette Neustrukturierung der eigenen Peergroup mit sich bringt.

6.2.4. Schutz vor bösen Geistern

Eine der eindrucklichsten Erkenntnisse bei den Befragungen zu den Konversionsmotiven war, dass es ein Element gab, das sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Konversionserzählungen hindurchzog – wenn auch nur in eine Richtung. In praktisch allen Fällen der Konversion vom Islam zur HSFC gab es einen Faktor, der wie kein anderer ausschlaggebend für die Konversionsentscheidung war bzw. rückblickend als ein solcher empfunden wurde: die Verfolgung durch böse Geister. Es gab während der gesamten Forschung keinen Konvertiten zur HSFC, der mir dies nicht als maßgeblichen Grund für die Konversion angab. Dies mag zunächst nicht überraschen und selbstredend ist ein derartiges Narrativ weniger eine historische Tatsache (Wohlrab-Sahr 2001: 205) als vielmehr ein Dokument des Diskurses innerhalb der pentekostalen Gemeinschaften, in denen der Glaube an gute wie auch böse Geister seit jeher eine tragende Rolle spielt. Meyer etwa verweist darauf, wie die Vergangenheit im Diskurs innerhalb der Pfingstkirchen oft dämonisiert und somit mit bösen Kräften in Verbindung gebracht wird (Meyer 1999: 215). Haustein beschreibt, wie sehr die Grenzen zwischen den Dämonen und dem Heiligen Geist bei seiner Untersuchung in Äthiopien oft fließend waren und bisweilen sogar gänzlich neu ausgehandelt werden müssen. (Haustein: 2011: 548). Insofern ist die Beschäftigung mit einer als prinzipiell böse empfundenen Sphäre traditioneller Glaubensvorstellungen etwas, das dem pentekostalen Diskurs seit jeher inhärent ist.

In Bezug auf Uganda ist es somit nicht so sehr verwunderlich, *dass* die bösen Geister ein wichtiger Grund für die Konversion waren, interessanter aber ist vielmehr die Frage, *welche* Geister damit denn nun gemeint sind. In einem vorigen Kapitel wurde auf die Vielschichtigkeit der Geisterterminologie in Ankole verwiesen und in diesem Zusammenhang

auch auf den Unterschied zwischen den klassischen Ahnengeistern, den *emizimu*, und den *emandwa* genannten spirituellen Stellvertretern der Bacwezi.

Eine skurrile, aber keineswegs untypische Erzählung ist die von Amanda, die vier Monate vor unserem Gespräch vom Islam zur HSFC konvertiert ist:

Amanda: „Let me be honest to you, before I became a Mulokole I had a hard time with my family. They had a shrine behind the house and you know they were always performing these rituals – I mean sacrifices for the ancestors.”

M. S.: „Are you talking about a shrine for *emizimu*?”

Amanda: „No, I’m talking about the *emandwa*, you know, these spirits coming from the Bacwezi. They are VERY dangerous. They can kill you instantly for nothing. They chased me and also my sister because we didn’t show respect to them. One day my sis’ fell very sick and she was lying on the floor. She did not move at all. Suddenly she opened her mouth and there was a bee coming out of her mouth. Oh my God, I looked at her and she started vomiting. But she was vomiting bees. You won’t believe but there were hundreds of bees coming out of her mouth. I started screaming. And I knew that those spirits were here, they were just next to me. Her body was suddenly shaking and ... really – oh my God – I was running out of the house.”

M. S.: „What happened then?”

Amanda: „I knew that there was a member from Holy Spirit Fire Church living near my place and I went to him and told him my story. I was terrified. But he understood immediately. So he went to Pastor Willy and told him my story. And ... Pastor Willy believed him, he came to my house – oh, thanks God my parents were not at home, they would never let a Balokole pastor come into our house – and he looked at her. There were still these bees coming out of her mouth. So he talked to her and quoted something from the bible and suddenly she became very calm. She stopped vomiting. But the spirits were still there. In the night they chased me. They were calling me. I could hear them. So the next day I went to the pastor again. I asked him what I can do and he told me that there is only one power which is stronger than these spirits. It is the power of the Lord, the power of Jesus and the Holy Spirit. So I became a Mulokole and I went to Pastor Willy. Still the spirits are there. They are still calling me. But I am stronger now. I know that they cannot have control over me.“

(Interview vom 25. Mai 2010)

Auch alle anderen Interviewpartner, die vom Islam zur HSFC konvertiert sind, erzählten von ihren Begegnungen mit den bösen Geistern als einer der Hauptgründe für die Konversion – und in praktisch allen Fällen handelte es sich um eine Verfolgung durch die *emandwa*. Nur in einem Fall sprach ein Konvertit von den *emizimu*, also den unmittelbaren Ahnengeistern, die ihn verfolgen würden. Das ist ein interessanter Fakt, denn die *emandwa* sind nicht nur einfache Geistwesen, sondern stehen stellvertretend für das gesamte ursprüngliche religiöse und auch politische System in Ankole. Sie sind die spirituelle Verkörperung der Bacwezi, der mythologischen Heroen, auf denen sich die Königreiche im Bereich der Großen Seen aufbauen, und die mit quasi-messianischem Anspruch wieder zurückkehren und über die Region (oder die Erde) herrschen wollen. Sie sind es auch, für die in manchen Familien komplexe Opferriten durchgeführt werden und bisweilen sogar Mädchen aus der eigenen Familie als Medium initiiert werden (siehe vorangegangenes Kapitel). Zwar wird auch den *emizimu* geopfert, doch nehmen sich diese Riten im Gegensatz zu denen, die sich an die *emandwa* richten, vergleichsweise einfach aus. Ein Bruch mit den *emandwa* hat somit viel tiefgreifendere Konsequenzen, stellt einen stärkeren Bruch mit der Vergangenheit, den Traditionen und alten Glaubensvorstellungen dar, als ein Bruch mit den *emizimu* das tun würde. Vor allem ist eine Abkehr von den *emandwa* auch eine Abkehr von der eigenen Familie, da, wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, viele Familien an einen bestimmten *emandwa* gebunden sind, bisweilen auch eigene Kinder zu Medien für die *emandwa* ausgebildet werden.

Die Art und Weise, wie sich die bösen Geister gegenüber den späteren Konvertiten manifestierten, ist sehr unterschiedlich, es fällt jedoch oft ein signifikanter Bezug zur Natur auf. Bei Amanda zeigten sich die *emandwa* in Form von Bienen, bei einem anderen Konvertiten, der bei einer weiteren Niederlassung der HSFC in Isingiro in den Gottesdienst ging, zeigten sie sich als Schlangen, die ihn im Schlaf heimsuchen und überall in seinem Bett umherkriechen würden. Weitere Manifestationen waren Flussgeister entlang der Ufer nahegelegener Flüsse oder Ungeheuern ähnliche Kreaturen, die in Träumen erschienen sind. Oft erscheinen sie auch nur als Stimmen – im Schlaf, bisweilen aber auch am helllichten Tag, etwa als Säuseln im Wind oder als Stimme aus einem Baum heraus.

Auch wenn die *emandwa* in traditionellen Vorstellungen nicht per se feindselig gegenüber den Menschen sind, waren sie doch in allen mir berichteten Fällen gegenüber den jeweiligen Personen negativ eingestellt. Oft wurde ein hinter dem Haus befindlicher Schrein als Quelle

des Bösen benannt. Insofern mag es nicht verwundern, dass die wichtigste Neuerung nach der Konversion zur HSFC in einem kompletten Bruch mit dieser Vergangenheit bestand. Weder durften die Schreine besucht noch irgendeine Art der Verehrung oder von Ritualen mit ihnen durchgeführt werden. Dies deckt sich mit den Beobachtungen anderer Autoren, die darüber berichteten, dass etwa Amulette oder andere rituelle Gegenstände mit dem Eintritt in die Pfingstgemeinde abgegeben oder zerstört werden müssen (u. a. Maseno/Owojaiye 2015: 31). Ebenso fällt in vielen Erzählungen ein starker Bezug zum eigenen Körper oder dem eines nahestehenden Menschen auf. So wie in Amandas Erzählung die Bienen regelrecht erbrochen werden. Insofern spielt auch der Wunsch nach Kontrolle über seinen Körper wie auch seine Seele eine wichtige Rolle beim Übertritt zur HSFC. Verschiedene Autoren (u. a. Haustein 2011: 534 ff.) verweisen auf die Verbindung von bösen Geistern und *embodiment*, also auf körperliche Implikationen, die mit Besessenheitsphänomenen ebenso wie mit der Abwehr derselben einhergehen.

Das Überraschendste war für mich, dass sämtliche Narrative, die die Verfolgung durch böse Geister beinhalteten, ausschließlich von Konvertiten vom Islam zur HSFC erzählt wurden. In keinem einzigen Fall erzählte mir ein Konvertit zum MD, dass eine etwaige Verfolgung durch böse Geister ein Grund für die Hinwendung zum Islam war. Zwar sind Geistervorstellungen auch dem Islam inhärent und Geister in der Form des *ǧinn* (pl. *ǧunūn*) sind sogar explizit koranisch legitimiert, so dass es in Ankole auch muslimische Exorzismen gibt, bei denen mit Koransuren gegen die bösen Kräfte vorgegangen wird – die Bedeutung dieser Kräfte und das ständige Rekurrieren auf sie scheint bei den Pfingstkirchen aber stärker zu sein und dient somit einer Identitätsbildung, die sich explizit durch eine Dualität zwischen Gut und Böse definiert. Ein gemeinsames Element ist stets das Rekurrieren auf die Kraft des Heiligen Geistes, dem im Grunde die gleiche Wesenheit zugrunde liegt wie anderen Geistern, der aber eben auf der „guten“ Seite stehe, und, weil direkt von Gott kommend, ein viel mächtigerer Geist sei und den bösen Geistern somit Einhalt gebieten könne (u. a. Chesnut 2007: 74).

6.2.5. Der Wunsch nach Bildung

Wie bereits angeführt, ist die charismatische Anziehung religiöser Autoritäten für die Konversionsentscheidung von großer Bedeutung. Nicht nur aufgrund der wirtschaftlichen Hintergründe und finanziellen Ressourcen, die diese oft mit sich bringen, sondern besonders

auch aufgrund ihres Bildungsgrades. Und hierbei tut sich eine auffällige Parallele zur ugandischen Religionsgeschichte auf. Auch bei der Ausbreitung von Islam und Christentum war es – wie in einem vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit ausführlich erwähnt – eine bildungshungrige Schicht junger Männer, die sich von Arabern und christlichen Missionaren in Lesen und Schreiben, also geistigen Fähigkeiten, ausbilden ließ und im Zuge dieser Ausbildung auch die Religion ihrer Lehrer annahm. Der Wunsch nach Bildung und weiteren Fähigkeiten, auf denen sich eine spätere Karriere aufbauen ließ, spielte bereits damals eine Rolle – und ist auch bei den von mir untersuchten Konversionsfällen eine wichtige Triebfeder für die Konversionsentscheidung gewesen.

Aufgrund des meist wirtschaftlich schwachen Hintergrunds der Konvertiten, die ich im MD in Kaberebere treffen konnte, gab es nur zwei junge Männer, die eine Schulbildung aufwiesen, die über die *primary school*, also die Primärstufe bis Klasse 7, hinausging. Die *secondary school* ist durch ihre Gebühren, die Bücher und Schuluniformen teuer, und viele Familien können es sich schlicht nicht leisten, ihre Kinder auf eine solche weiterführende Schule zu schicken. Insofern war der Besuch der Schule des MD eine gute – und kostenlose – Möglichkeit, sich fortzubilden. Auch Roman Loimeier weist darauf hin, dass die islamische Reformbewegung, zu der auch das MD gehört, eine Bewegung ist, die sich der Ausbildung junger Menschen ausdrücklich verschrieben hat (Loimeier 2005: 234). In mehreren Gesprächen wurde mir gegenüber geäußert, dass man gerne noch weiter zur Schule gegangen wäre, dies aber aufgrund der Gebühren nicht möglich gewesen sei, und man nun froh sei, dass man sich auf diese Weise weiterbilden könne. Vielleicht mag dieser Umstand auch erklären, warum die Eltern oder weitere Verwandte in den meisten Fällen kein Problem mit der Konversion ihrer Söhne zum Islam hatten. Im MD bekamen die Konvertiten nicht nur freie Kost und Logis, sondern eben auch kostenlosen Unterricht. Dass dieser nur im islamisch-theologischen Spektrum angesiedelt war und somit relativ wenige Möglichkeiten für eine spätere weltliche Karriere innerhalb der ugandischen Mehrheitsgesellschaft bot, war dabei nicht von Bedeutung. Wichtig war, dass man überhaupt die Möglichkeit hatte, sich weiterzuentwickeln, neue Dinge zu lernen und somit auch innerhalb der Gemeinschaft Prestige zu erlangen. Letztendlich ist Bildung auch ein Gut, das hilft, seinen Status innerhalb einer Gruppe aufzuwerten. Insofern war es für mich nicht verwunderlich, wenn die von mir untersuchten Konvertiten bei meinen Besuchen im MD stets ihre Fortschritte betonten und mir stolz ihre Hefte und Notizblöcke zeigten, in die sie ihre Aufzeichnungen aufgeschrieben hatten.

Dabei hatte der Fleiß für einige auch ganz konkrete Vorteile, die über das bloße Erlangen immateriellen Prestiges hinausgingen. Durch großen Fleiß konnten sie es nämlich schaffen, in das zweijährige Programm im Headquarter in Jinja aufgenommen zu werden, das ihnen eine Ausbildung zum *ḥāfiẓ* ermöglichte, wodurch sie praktisch in den Stand eines muslimischen Gelehrten aufgestiegen wären und somit auch ganz konkret eine klerikale Karriere hätten anstreben können, die ihnen eben nicht nur Ansehen, sondern auch eine feste Stelle mit einem sicheren Einkommen in Aussicht stellte.

Ähnlich stellte sich mir die Situation in der HSFC dar, wenngleich hierbei erwähnt werden muss, dass viele der von mir begleiteten Konvertiten bereits einen höheren Bildungsgrad, mitunter sogar einen Universitätsabschluss, besaßen und somit der Wunsch nach Ausbildung nicht die dominierende Triebfeder für die Konversionsentscheidung gewesen sein konnte. Nichtsdestotrotz wurde auch hier deutlich, wie groß der Wille war, sich in den neuen religiösen Mikrokosmos einzuarbeiten, gerade auch durch die Bereitschaft, an den Gottesdiensten und Bibelkreisen teilzunehmen. Auch hier spielte die Erlangung von Status und Prestige eine Rolle – aber eben auch der dezidierte Wunsch, sich weiterzuentwickeln, neue Fähigkeiten und neues Wissen zu erlernen.

Der Zusammenhang zwischen Bildung und Religiosität findet sich auch in der Literatur immer wieder. Scharrer (2013: 276) etwa erzählt die Konversionsgeschichte von Ibrahim, dessen eigene Bildungsambitionen nicht erfüllt werden konnten und der sich dann durch einen Übertritt zum Islam selbst die ersehnte Weiterbildung ermöglichte. Gerade bei jungen Menschen, die noch bei ihren Eltern leben, weist die Emanzipation von den Eltern eine hohe Relevanz auf. Durch die individuelle und zutiefst persönliche Entscheidung für die Konversion befreit sich der Konvertit von den Einschränkungen seines Elternhauses und folgt einem Weg, der zwar von Seiten seiner Familie zunächst nicht so vorgesehen war, der ihn aber zumindest ein Stück weiterbringt in seinem Leben und ihm durch das Lernen neuer Fertigkeiten weitere Chancen ermöglicht. Bildung ist somit nicht nur ein erstrebenswertes Gut per se, sondern gleichzeitig ein Mittel, um sich von den althergebrachten Strukturen, vor allem denen des Elternhauses bzw. des Ortes, an dem man aufgewachsen ist, abzusetzen. Die Konversion ist somit nicht nur ein wichtiger Schritt, sondern vor allem auch ein zielführendes Werkzeug in diesem Individuationsprozess.

Gleichzeitig gehen mit der Konversion eben auch völlig neue Möglichkeiten einher, eine Karriere zu starten und Prestige zu erlangen. Dies gilt besonders für Pfingstkirchen und salafistische Gruppierungen. Özyürek schreibt, dass es in den Mainstream-Moscheen, in denen die Rollen und Hierarchien festgelegt und nur schwer zu durchbrechen seien, viel schwerer sei, entsprechende Posten oder Titel wie in salafistisch orientierten Gebetshäusern zu bekommen (Özyürek 2014: 121,122). Dies trifft auch auf die Pfingstkirchen zu. Während man in den Kirchen der CoU und der katholischen Kirche nur über ein theologisches Studium die Möglichkeit hat, Pastor zu werden, ist dies bei den Pfingstkirchen wesentlich leichter. Hunderte private Institute bieten in Kampala eine Ausbildung zum Pastor an – Plakate versprechen, dass man bereits durch einen dreimonatigen Crashkurs die volle Befähigung dafür erhalten könne.

6.3. Die Initiation in die neue Gemeinschaft

6.3.1. Initiation in der Geschichte der Ethnologie

Initiationen sind seit den Anfangsjahren ethnologischer Forschung im ausgehenden 19. Jahrhundert ein wichtiger Untersuchungsgegenstand, wurden allerdings bereits in früheren Arbeiten im 18. Jahrhundert untersucht (Streck 2000: 111). Die bis dahin umfangreichste und systematischste Betrachtung erfuhr die Initiation aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Arnold van Gennep sie in seinem 1909 erschienenen Buch „Les rites de passage“ in sein Konzept der Übergangsriten eingliederte (van Gennep 1986: 70 ff.). Van Gennep polemisierte darin vor allem gegen die seinerzeit gängige Praxis, Riten aus ihrem Gesamtzusammenhang zu reißen und als isolierte Phänomene zu betrachten, um sie auf diese Weise kulturübergreifend vergleichen zu können (Stagl 1983: 85), und betonte, dass man Riten in ihrer Gesamtheit betrachten müsse, um ihrem Wesenskern nahezukommen. Ein besonderes Augenmerk richtete van Gennep dabei auf die Initiation, die er aber vornehmlich auf den Übergang des Kindes in die Welt der Erwachsenen, also die gesamte Phase der Adoleszenz, bezog. Er bezieht aber ausdrücklich auch Konversionen zum Christentum wie auch zum Islam und die damit verbundenen Aufnahme-riten in seine Betrachtung mit ein (van Gennep 1986: 90 ff.).

Generell stellt van Gennep drei Phasen der Initiation heraus: die Loslösung von der alten Gemeinschaft (*séparation*), die Übergangszeit (*marge*) und die Einführung in den neuen

Status (agrégation). In der ersten Stufe vollzieht der Initiand den Bruch mit seinem früheren Leben. Er legt eine bestimmte Kleidung ab, schert sich die Haare, verzichtet auf spezielle Amulette, Schmuckstücke oder zerstört alltägliche Gegenstände seines bisherigen Lebens. Somit wäre etwa auch ein deutscher Polterabend als klassischer Bestandteil eines Übergangsritus einzuordnen (Stagl 1983: 86). Bisweilen wird der Initiand auch von seiner Familie getrennt und muss einige Tage oder Wochen in einer Hütte oder in der Wildnis verbringen, bevor er dann in der zweiten Stufe in einer Art Zwischenraum verharrt, in der bislang gültige Gesetze und moralische Kodizes nicht nur nicht gelten, sondern bisweilen in ihr Gegenteil verkehrt werden. Die Initianden bemalen ihre Gesichter, wechseln vorübergehend ihr Geschlecht, verhalten sich frech oder es kommt zu sexuellen Praktiken. Es ist ein Zustand, den Turner später als „Liminalität“ bezeichnet (Turner 1969: 94) und der auch bei vielen weiteren Autoren ein reges Interesse geweckt hat (Bogdan 2016: 586, 587). Am Ende dieser spirituellen und mitunter durchaus physisch erlebten Reise steht die eigentliche Aufnahme in die neue Gemeinschaft bzw. den neuen Status innerhalb der alten Gemeinschaft. Dazu werden zum einen bestimmte Regeln und Werte, die es von nun an zu beachten gilt, dem Initianden beigebracht, zum anderen erfolgt bisweilen aber auch eine körperliche Transformation, durch die der neue Status unwiederbringlich dokumentiert und oft auch nach außen sichtbar demonstriert wird. Intensiv beschäftigt sich van Gennep diesbezüglich mit allen Formen der von ihm so benannten Mutilationen, wozu unter anderem – wie zum Beispiel bei einigen afrikanischen Gemeinschaften – die Narbenbildung (scarification) als auch der Großkomplex der Beschneidung gehören. Die Beschneidung – bei Männern wie auch bei Frauen – ist für ihn ein nicht umkehrbares Ereignis, das wie kein anderes den individuellen Übergang markiert.

„Man löst das mutilierte Individuum mit Hilfe eines Trennungsritus aus der undifferenzierten Menge der Menschen heraus (...) und gliedert es gleichzeitig so an eine bestimmte Gruppe an, dass, da die Operation unauslöschliche Spuren hinterlässt, die Integration endgültig ist.“ (van Gennep 1986: 76).

Jensen (1933:168,169) sieht in der Beschneidung eine Wiederholung archaischer Motive, eine Art des symbolischen Sterbens, das den Initianden aus seiner Kindheit reißt und mit Hilfe des Rituals in die Welt der Erwachsenen katapultiert. Frazer hingegen glaubt, dass sie in Zusammenhang mit dem Glauben an die Wiedergeburt stünde, und gründet das darauf, dass einige australische Gemeinschaften die abgeschnittene Vorhaut – und somit ein Stück

Lebensenergie – an einen Baum hängen, was ihnen den Start in ein neues Leben nach dem Tode erleichtern soll (ebd.: 2).

Auch von anderen Autoren wurden weite Teile von van Genneps Theorie der Übergangsriten aufgenommen und weiterentwickelt. Zu erwähnen wären an dieser Stelle etwa Mircea Eliade, der in seinem Werk „Rites and Symbols of Initiation“ (1958) drei Arten von Übergangsriten postuliert: Da gibt es zum einen die Riten, die die Zeit der Adoleszenz betreffen und das Kind in einen Erwachsenen transformieren. Das besondere dieser Riten sei, dass sie in der Regel ein integraler Bestandteil einer Gemeinschaft seien und als ein solcher nicht zur Disposition stünden. Kommunion und Konfirmation im christlichen Kontext könnte man ebenso dazu zählen wie Graduationsfeiern in den Vereinigten Staaten – die meisten Menschen einer Gemeinschaft haben sie zu durchlaufen. Auf freiwilliger Basis verlaufen hingegen die Initiationsriten, die Eliade als die zweite Art bezeichnet. Hierbei handelt es sich um Riten, die den Initianden in eine geschlossene oder geheime Gemeinschaft aufnehmen. Dies kann natürlich auch eine Religionsgemeinschaft sein, so dass diese Form der Initiation auch diejenige ist, die in meiner Arbeit als die grundlegende für den Konversionsprozess betrachtet wird. Als dritte Art der Initiationsriten bezeichnet Eliade die schamanische Initiation, die mit einer spirituellen Reise im Zustand der Ekstase einhergehe und die Grundbedingung für die Aufnahme in die schamanistische Gemeinschaft darstelle (Eliade 1958: 21 ff.).

Ein Merkmal van Genneps Theorie ist, dass sie bis in die heutige Zeit ohne größere Veränderungen Anwendung und wissenschaftliche Beachtung findet (Mischung 2012: 230, 232). Dies ist umso erstaunlicher, da van Gennep selbst wenig eigene Feldforschung betrieb, sondern lediglich mit großer Akribie bereits vorhandene Feldforschungsberichte anderer Ethnologen auswertete.

6.3.2. Initiationen in Ankole

Auch im von mir verwendeten Konversions-Konzept, der Unterteilung des Konversionsprozesses in die Teilfelder Initiation, Segregation und Aushandlung, finden sich, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt, viele Anklänge an die Arbeit van Genneps. Im Grunde genommen sind auch diese Teilfelder eine Abfolge bestimmter Übergangsriten, die den Übergang des Konvertiten nicht nur spirituell in die neue Gemeinschaft überführen, sondern ebenso explizite physische, linguistische und soziale Transformationen nach sich

ziehen. In diesem Kapitel soll auf diese individuellen Veränderungen des Konvertiten Bezug genommen werden, wohingegen sein Umfeld erst im zweiten Teilfeld, dem der Segregation, in die Betrachtung einbezogen wird.

Prinzipiell lässt sich sagen, dass der Initiationsprozess in den von mir untersuchten Gemeinschaften, also dem MD wie auch der HSFC, kein singuläres Ereignis war, sondern ein fortwährender Prozess, der sich über einen langen Zeitraum hinzog und dessen Ende nicht festgelegt war. Wann genau der Konvertit in seiner neuen Gemeinschaft so weit aufgenommen wurde, dass er nicht mehr als „Neuling“ gilt, sich sein Status also konsolidiert hat und er allgemeine Anerkennung als Mitglied der Gemeinschaft gefunden hat, ist individuell sehr unterschiedlich und lässt sich von außen nicht abschließend bewerten. Allerdings konnte ich im Zuge der Forschung durchaus beobachten, wie sehr sich der persönliche Umgang, der eigene Habitus und das Erscheinungsbild im Laufe der Zeit veränderten und sich an die Regeln und Werte der Aufnahmegemeinschaft angleichen.

Ich unterscheide hier nun zwei Arten von Initiationsvorgängen. Da sind zum einen die eigentlichen Riten, also singuläre Ereignisse im Sinne van Genneps, die bisweilen öffentlich begangen werden und so den Konversionsvorgang auch nach außen sichtbar manifestieren und dokumentieren. Dazu gehören Vorgänge wie etwa die Taufe, die Beschneidung, das Aufsagen der *šahāda* oder die Bekennung der Sünden (confession of sins).

Gleichzeitig möchte ich den Initiationsvorgang weiten und auch die oben erwähnte Angleichung, die Adaption an die neue Gemeinschaft, als einen weiteren – einen schleichenden und sich über Wochen und Monate hinziehenden – Initiationsvorgang bezeichnen. Initiation bei einer Konversion besteht somit aus zwei parallel zueinander verlaufenden Prozessen: einerseits der klassischen Initiation, bei der eine Autorität der neuen Religion einen meist festgelegten Ritus durchführt und den Konvertiten so in die neue Gemeinschaft einführt, wobei dem Initianden eine eher passive Rolle zukommt, andererseits einer aktiven Initiation, bei der der Konvertit sich selbst schrittweise an die neue Religion angleicht. Nur durch die Einbeziehung beider Prozesse wird man der Komplexität des Konversionsvorgangs gerecht. Beide Initiationsprozesse beinhalten wiederum zwei Ebenen: eine verbale und eine körperliche – wenngleich hierbei vorausgeschickt wird, dass beide Ebenen bisweilen miteinander verschmelzen und manche Vorgänge – sei es beispielsweise das Sprechen in Zungen oder auch die Gesänge während des Gottesdienstes – beide Ebenen in sich tragen.

Die verbale Transformation

Die Sprache ist für den gesamten Konversionsprozess eines der wichtigsten Werkzeuge, um den persönlichen Transformationsprozess nach außen sichtbar zu dokumentieren (Rambo 2011: 888). So steht auch bei beiden von mir untersuchten Konversionsvorgängen ganz am Anfang des anlaufenden Prozesses stets das Glaubensbekenntnis. Für die Konversion zum Islam bedeutet das das Aufsagen des *šahāda* im Beisein religiöser Autoritäten. Allerdings konnte ich während der Zeit meiner Forschung diesen eigentlichen Startpunkt der Initiation nicht beobachten, da die Konvertiten im MD bereits allesamt die *šahāda* – oft im Beisein von Freunden oder Verwandten – auf gesagt hatten, bevor sie ins Zentrum kamen. Insofern zeigt sich, dass das MD meist nicht der eigentliche Auslöser für die Konversion war. Die formelle Konversion war bereits vorher geschehen. Im MD konnten sie in den Augen der Advokaten aber ihre persönliche Transformation besser beginnen, was wiederum die Bedeutung des Aufsagens der *šahāda* relativiert. Viele berichteten mir, dass sie zum Zeitpunkt des Aufsagens der *šahāda* eigentlich gar nicht wussten, was es bedeutet, ein Muslim zu sein, und ihnen dies erst im Laufe ihres Aufenthalts in Kaberebere so richtig bewusst wurde.

Die verbale Transformation der neuen Muslime beginnt also mit der Rezitation des islamischen Glaubensbekenntnisses, was aber nur der Beginn eines lang anhaltenden Prozesses ist, der zu einem großen Teil auf der verbalen Ebene stattfindet. Von enormer Wichtigkeit, gerade auch für die eigene Identitätsentwicklung, ist der Namenswechsel (Wohlrab-Sahr 1999: 289). Es war im MD vorgeschrieben, dass man durch die Konversion einen islamischen Namen annimmt – sofern man das nicht bereits getan hat. Den Namen konnten die Konvertiten sich in der Regel frei aussuchen, auf Wunsch konnte aber auch einer der Sheikhs Vorschläge machen. Tatsächlich wurden die Namen auch meist sehr schnell angenommen und zu einem Teil der eigenen Identität – was nach der Rückkehr ins Elternhaus bisweilen zu Verstimmungen führte, wenn etwa die Eltern oder Freunde sich weigerten, den neuen Namen zu benutzen. Bei den Konversionen zur HSFC war der Namenswechsel hingegen keine Pflicht. Einige legten ihren islamischen Geburtsnamen ab und nahmen einen christlichen Namen an, andere wiederum behielten ihn, was meiner Beobachtung nach niemanden in ein schlechtes Licht rückte und auch niemanden an der Ernsthaftigkeit der Konversion zweifeln ließ.

Auf der formalen Ebene seien bei der verbalen Transformation im MD noch die Unterrichtseinheiten erwähnt, in denen die Konvertiten ihr Wissen auch sprachlich wiedergeben. Dies zeigte sich vor allem bei den Koranrezitationen. Einige Schüler, die bereits

seit mehr als zwei Monaten im Zentrum waren, durften während des Unterrichts bisweilen Suren aus dem Koran rezitieren, deren Inhalt sie zwar zu einem großen Teil nicht verstanden, deren richtiger Intonation sie aber gleichwohl mit großer Akribie und großem Stolz nachkamen. Richtige Aussprache und Intonation dienen hierbei als wichtiges Hilfsmittel, um weiteres Ansehen zu erlangen. Nach der Rezitation widmete sich der Lehrer immer den Inhalten der jeweiligen Passage und übersetzte sie zunächst in die jeweilige Sprache (Englisch, Luganda oder Runyankole).

Eine inoffizielle linguistische Transformation spielt meiner Meinung nach eine noch wesentlichere Rolle bei der fortschreitenden (Selbst-)Initiation in die muslimische Gemeinschaft und ist auch für die Akzeptanz innerhalb der Jugendlichen im MD und das Herausbilden einer gemeinsamen Identität von großer Bedeutung: die schrittweise Inkorporierung islamischer Alltagsfloskeln. Gerade die Konvertiten, die vor kurzem erst ins MD gekommen sind, konnten mit diesen zunächst kaum etwas anfangen. Umso faszinierender war es für mich, zu bemerken, wie sie sich bereits nach wenigen Tagen bestimmte Wendungen aneigneten und nach einigen Wochen bereits fast die gesamte Bandbreite verinnerlichten und geradezu virtuos mit ihnen hantierten. Da war etwa Hassan, ein 17-Jähriger aus dem Distrikt Bushenyi. Er kam Anfang April 2010 ins Zentrum. Schon als ich mich nach unserem zweiten Gespräch von ihm verabschiedete und ihm ankündigte, dass ich in der Folgewoche wiederkäme, antwortete er mit einem stolzen „in šā’ allāh“ (ar. So Gott will). Weitere wichtige Wendungen, die von praktisch allen Bewohnern des MD immer wieder benutzt wurden, sind „al-hamdu li-llāh“ (ar. Gepriesen sei Gott), „mā šā’ allāh“ (ar. Wie Gott es will / Ausdruck der Bewunderung für etwas), „yalla“ (ar. Los geht’s) und natürlich die islamische Begrüßung „as-salāmu ‘alaikum“ (ar. Friede sei mit dir). Wohlrab-Sahr (2012: 24) spricht hierbei von „Konversionsrhetorik“. Ein Konvertit müsse, um von seinen „Gesinnungsgenossen“ (ebd.) akzeptiert zu werden, wie ein Konvertit sprechen und produziere somit eine neue Identität auf der verbalen Ebene.

Auch bei den Konversionen zur HSFC zeigte sich die Bedeutung der Sprache, insbesondere zu Beginn des Konversionsprozesses. Die eigentliche Taufe findet erst nach Wochen statt. Stattdessen geschieht die tatsächliche Konversion durch zwei Vorgänge, die beide vor der versammelten Gemeinde geschehen: das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem alleinigen Retter (personal saviour) zu akzeptieren, sowie das Bekenntnis der Sünden (confession of sins). Durch das Nachsprechen vorgeschriebener Formeln vor der Gemeinde wird man so zum Mitglied der Gemeinschaft. Religiosität wird somit in bestimmte Formeln gepackt, die nicht

nur den persönlichen Transformationsprozess unterstützen, sondern auch als Codewörter den Einlass in die Gemeinschaft möglich machen (Rambo 2011: 888).

Erst mit einem weiteren Voranschreiten des Initiationsvorgangs, also dem schrittweisen Einfinden in die neue Gemeinschaft der HSFC, traten bei einigen der von mir untersuchten Konvertiten weitere sprachliche und verbale Faktoren auf. Da ist zunächst die Bedeutung der Gesänge während der Gottesdienste. Zwei der Konvertiten traten nach einigen Wochen in den Chor ein, der während der Gottesdienste bisweilen direkt neben dem Pastor auf der Bühne steht. Auf meine Nachfrage sagten beide, dass der Gesang ihnen ein intensiveres Erleben der Allmacht Gottes ermögliche, sie durch ihn stärker mit Gott selbst in Kontakt treten können.

Gesang – ob nun von Seiten des Chors oder auch von Seiten der Gemeinde – ist in den meisten Pfingstkirchen von zentraler Bedeutung, und er steht meist in Verbindung mit ekstatischen Tänzen, was die charismatischen Gemeinschaften von den konservativen evangelikalischen Gemeinden unterscheidet.

Auf der linguistischen Ebene ist aber ein weiteres Element von großer Bedeutung, das bei meiner Forschung beinahe so etwas wie den Endpunkt der Initiation markierte und ein endgültiges „Ankommen“ in der neuen Gemeinschaft besiegelte: das Sprechen in Zungen (De Witte 2011: 495). Auch dies ist ein wichtiges Element in vielen pentekostalen Gemeinschaften, und es sei hier angemerkt, dass dieser Vorgang zwar auf einer linguistischen Ebene stattfindet, durch seinen ekstatischen Charakter aber auch sehr starke körperliche Implikationen aufweist. Für die von mir untersuchten Konvertiten in der HSFC markierte es so etwas wie die höchste Form der Gotteserfahrung, eine direkte Art der Kommunikation mit dem Heiligen Geist (ebd.: 496). Allerdings wurde mir von verschiedenen Gemeindemitgliedern deutlich gemacht, dass nicht jeder diese Gabe habe. Die Erklärungen hierfür sind unterschiedlich. Es gab etwa den Fall von Elijah, einem 32-jährigen Mann, der fünf Monate vor Beginn meiner Forschung vom Islam zur HSFC konvertiert ist. Wir unterhielten uns zunächst generell über seine Erfahrungen in der HSFC und auch den Druck, dem er sich selbst manchmal aussetzt. Er geht nicht nur sonntags in den Gottesdienst, sondern versucht auch an vielen Lunch Hour Services teilzunehmen. Gleichzeitig nimmt er zweimal die Woche an einem Bibelkreis teil und träumt davon, eines Tages ein *evangelist*, also ein Prediger auf der Straße zu werden. Elijah ist getauft und in der Gemeinde voll integriert. Nur die Gabe des Zungensprechens habe er nach eigener Aussage noch nicht erhalten.

Elijah: „Speaking in tongues is not easy. I really try to push hard and I know that my time for it will come.”

M. S.: „Why did not happen yet?”

Elijah: „I know that Jesus is still looking at me. He wants to be sure that I devote my life to him. I do, I really do! And one day he will be sure about that and he will send the Holy Spirit straight away. It will come, for sure it will come.” (Interview vom 28. März 2010)

Gegen Ende meiner Forschung traf ich mich eher zufällig noch einmal mit ihm. Nach einigen generellen Fragen über seinen Werdegang und seine Zeit in der HSFC begann er zu strahlen.

Elijah: „Michael, I have not told you but some weeks ago it really happened. Do you remember? One day we were talking about speaking in tongues. I told you it was difficult for me. But now I can do it. You just have to let yourself go. My mistake was: I have pushed it too hard. But now I'm free, I just let the Holy Spirit come. And it happened.”

M. S.: „That's great! How do you feel about it?”

Elijah: „You know before I looked at those people around me who were speaking in tongues and I thought: Oh Lord, what do I do wrong? But now God has sent me the message that he believes my intentions. Hallelujah.”

Auch andere Gemeindemitglieder, darunter auch einige, die nicht vom Islam konvertiert waren, berichteten mir, dass das Zungensprechen eine Kunst sei, die nicht jeder beherrsche. Nur durch vollständige Ergebenheit gegenüber der göttlichen Allmacht könne man das schaffen und somit sei es eine Fähigkeit, die sowohl die Ernsthaftigkeit des eigenen Glaubens wie auch die Bereitschaft, sich dem Glauben vollständig zu unterwerfen, dokumentiere. Allerdings sei es eine Gabe, die auf einer sehr persönlichen Ebene geschehe und die jeder für sich selbst erleben müsse. Insofern ist das Erlebnis des Zungensprechens zwar ein starkes Signal an einen selbst, bedeutet aber gleichzeitig – sofern es ausbleibt – nicht, dass man innerhalb der Gemeinschaft ein schlechteres Standing, hat und ist somit ein typisches Beispiel für eine eigene, aktiv herbeigeführte Selbst-Initiation.

Körperliche Transformationen

Neben den sprachlichen Implikationen zeigten sich bei praktisch allen Konvertiten im Prozess der Initiation auch körperliche Veränderungen und physisch erlebte Vorgänge, die bewusst herbeigeführt wurden, um sowohl ein deutliches Zeichen nach außen zu setzen als auch

innerhalb der Gemeinschaft die Bereitschaft zur Konversion und die Ergebenheit unter die neue Gemeinschaft zu dokumentieren und zu besiegeln. Der Konversionsprozess findet somit nicht nur geistig und verbal statt, sondern wird gerade auch durch das Medium des eigenen Körpers erfahren und nach außen transportiert (Klaver/van de Kamp 2011: 421), wenngleich ich nicht so weit gehen würde wie Marleen de Witte, die in der gesamten Konversion einen einzigen fortwährenden, auf der körperlichen Ebene erlebten Prozess sieht (De Witte 2011: 491).

Dass Körperlichkeit dennoch eine zentrale Rolle im Konversionsprozess spielt, zeigte sich auch bei meinen Beobachtungen in Ankole. Oft geschahen diese körperlichen Veränderungen en passant infolge des voranschreitenden Konversionsprozesses als von den Konvertiten aktiv herbeigeführte Selbst-Initiation, bisweilen lagen ihnen aber auch von Advokaten der neuen Religion durchgeführte komplexe Rituale und Zeremonien zugrunde. Sarbin und Adler (1970: 602 ff.) beschreiben, wie sehr gerade komplexe und vor allem mit Körperlichkeit einhergehende Rituale den Konversionsprozess beeinflussen und bei dessen Konsolidierung helfen.

Bei den Konversionsvorgängen innerhalb des MD spiegelte sich eine erste körperliche Transformation in der Kleidung wider. Bereits am ersten Tag bekommen die Neuankömmlinge eine islamische *ġalabīya* sowie eine Kopfbedeckung (lug. kufira) überreicht. Es wird Wert darauf gelegt, dass diese regelmäßig – vor allem aber während des Freitagsgebets außerhalb des MD – getragen werden. Obwohl es kein Problem wäre, während der normalen Tage mit Jeans oder T-Shirt zum Unterricht zu erscheinen, ziehen viele Schüler die islamische Kleidung auch während der übrigen Tage an – und das nicht ohne einen gewissen Stolz. Mit großem Eifer wuschen sie ihre *ġalabīyas*, wenn die zu staubig wurden oder Flecken aufwiesen und legten generell großen Wert darauf, dass diese stets gut aussahen.

Das tiefgreifendste und mit Abstand sensibelste Element der körperlichen Transformation innerhalb der Konversionsprozesse ist aber die Beschneidung. Diese findet erst drei Wochen nach dem Eintritt ins MD statt. Als Begründung für diese zeitliche Verzögerung wurde mir von einem Dozenten gesagt, dass die Konvertiten sich erst sicher sein sollen, ob sie diesen Schritt wirklich gehen wollen („they should be sure about their intentions“). Das wiederum ist eine interessante Aussage, impliziert sie doch, dass der Konversionsprozess doch auch abgebrochen werden kann. Dass die Beschneidung eine *conditio sine qua non* des Konversionsvorgangs ist, wurde oben am Beispiel Kabaka Mutesas bereits ausführlich besprochen und auch im MD betonten alle Autoritäten ihre Wichtigkeit. Doch gab es wohl in

der Geschichte des MD auch Fälle von Männern, die vor der Beschneidung einen Rückzieher machten, sich umentschieden und somit auch die Konversion abbrachen. Da dieser Fall während der Zeit meiner Forschung nicht passierte, lässt sich nicht sagen, ob diese Männer dann in ihr altes Leben zurückkehrten oder weiter als (unbeschnittene) Muslime in ihren Heimatregionen weiterlebten.

Die Beschneidung selbst findet ambulant entweder im MD durch einen eigens für diese Aufgabe ausgebildeten Sheikh oder im Haus eines solchen Sheikhs statt. Mir ist innerhalb der Konversionen im MD kein Fall bekannt geworden, in dem die Beschneidung in einem Krankenhaus oder einer Arztpraxis durchgeführt wurde. Allerdings gab es Fälle, in denen sich nach dem Eingriff Komplikationen, etwa Entzündungen, ergaben, die eine medizinische Behandlung nötig machten. Hierbei zeigt sich auch, dass die Beschneidung tatsächlich einen schweren und komplizierten chirurgischen Eingriff darstellt, dessen Durchführung auf drastische Weise den Willen zur Konversion unterstreicht und auch gegenüber den Autoritäten vor Ort die Ernsthaftigkeit der eigenen Intentionen dokumentiert. Gemäß Morini (1985: 150 ff.) wird gerade durch die Schmerzerfahrung ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt, durch das der Konvertit eine seelische wie auch körperliche Transformation durchlebt.

Eine weitere körperliche Veränderung stellte sich erst im Laufe des Konversionsprozesses ein: Viele der Konvertiten versuchten, sich einen Bart wachsen zu lassen – was aber nicht allen der bisweilen sehr jungen Männer gelang. Bei einigen wuchs nur ein weicher Flaum, was wiederum zu spöttischen Kommentaren anderer führte, die über stärkeren Bartwuchs verfügten. Allerdings habe ich keinen Konvertiten gesehen, der im Laufe seiner Zeit im MD einen richtigen Vollbart getragen hat. Andererseits wurden halbwegs dichte Kinnbärte auch mit Stolz getragen und von den anderen mit Respekt bedacht. Als Begründung für den Bartwuchs wurde mir in den meisten Fällen entgegnet, dass auch der Prophet einen Bart getragen habe, und oft wurde mir auch gesagt, dass die Sheikhs Bärte trügen und diese somit ein gottgefälliges Zeichen seien und auch die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft deutlich machten. Insofern dient der Bart in besonderem Maße der eigenen Identitätsfindung infolge des Transformationsprozesses. Während die Beschneidung für die Öffentlichkeit nicht sichtbar ist und sie somit eher eine Art Beweis der Ernsthaftigkeit gegenüber den Autoritäten darstellt, ist das Tragen des Bartes ein Merkmal, das eine wesentlich breitere Öffentlichkeit produziert und die eigene religiöse Zugehörigkeit fast schon plakativ zur Schau stellt. Natürlich tragen auch Nicht-Muslime in Ankole bisweilen Bärte – wenn auch in geringerem

Maße, als dies in Europa der Fall ist. Dennoch ist der Bart oft ein grundlegendes Merkmal, das mit der Zugehörigkeit zum Islam in der Region verbunden wird. Interessanterweise trugen einige der früheren Muslime, die zur HSFC konvertiert sind, ebenfalls noch Bärte. Auf meine Nachfrage entgegneten mir einige, dass sie sich den Bart deshalb nicht abrasierten, weil man damit nach außen zeigen wolle, dass man auch als Muslim „errettet“ (saved) sein könne sofern man Jesus Christus als Retter anerkenne. Auch hier diene der Bart somit einer religiösen und politischen Botschaft nach außen.

Eine weitere, mitunter etwas skurril anmutende körperliche Veränderung stellte sich bei einigen Konvertiten im MD nach vielen Wochen oder Monaten ein. Sie bekamen einen blauen Fleck auf der Stirnseite, die sogenannte *sijida* (Kasozi 1996: 200.). Sie stamme, so die Erklärung, vom vielen Beten und sei somit ein Zeichen für die Ernst- und Gewissenhaftigkeit, mit der man an die Religion herangehe. Durch das viele Aufschlagen des Kopfes auf den Boden infolge des *suğūd* ergebe sich der dauerhafte Bluterguss – allerdings wurde mir von einigen meiner Interviewpartner gesagt, dass manche Konvertiten im MD in ihren Zimmern den Kopf gegen die Wand schlagen würden, um die *sijida* zu bekommen. Wie auch immer sie entsteht – sie ist ein gutes Beispiel für die Tatsache, dass körperliche Veränderungsprozesse gerade infolge einer Konversion identitätsfördernd nach innen sein können, aber auch eine Abgrenzung nach außen bewusst verstärken sollen.

Bei der HSFC waren die körperlichen Veränderungen zunächst weniger sichtbar. Wie bereits erwähnt, war es für die vom Islam kommenden Männer keineswegs Pflicht, sich die Bärte abzurazieren. Die wichtigste physische Veränderung betraf ansonsten vornehmlich die Kleidung und hier wiederum ausschließlich die der Frauen: Sie durften fortan – besonders zu den Gottesdiensten – keine Hosen mehr tragen. Frauen werden in der HSFC dazu angehalten, lange Kleider zu tragen, die als weiblicher und somit keuscher gelten. Tatsächlich sieht man in der Kirche nur sehr wenige Frauen, die Hosen tragen, und stets wurde mir gesagt, dass Kleider gottgefälliger seien. Ähnliches gilt für Schmuck. Eine Kette, etwa mit einem Kreuz, wird toleriert, aber Amulette etwa müssen bisweilen sogar zeremoniell zerstört werden. Ich konnte das nicht beobachten, jedoch wurde mir berichtet, dass Pastor Willy selbst solche Zeremonien durchführe, in denen frühere Kultgegenstände rituell verbrannt werden.

Ein körperliches Element, das in seiner Bedeutung der Beschneidung noch am ehesten gleichkommt, wenngleich mit ihm keine dauerhaften körperlichen Veränderungen

einhergehen, ist die Taufe. Auch sie wurde erst nach einigen Wochen durchgeführt – ebenfalls mit der Begründung, dass man dem Konvertiten die Möglichkeit geben wolle, sich ernsthaft mit der Gemeinde und den mit ihr verbundenen Regeln auseinanderzusetzen.

Ähnlich wie in vielen Pfingstkirchen (Klaver 2011: 475 ff.), werden in den HSFC keine Kinder getauft. Der Täufling soll sich so seiner Entscheidung vollkommen bewusst sein und sich ihr freiwillig unterziehen. Meiner Beobachtung nach dauert es mindestens vier Wochen, bis neue Gemeindemitglieder getauft werden. Dabei gehen sie zusammen mit Pastor Willy oder auch einem seiner Assistenz-Pastoren (ministers) zu einem nahegelegenen Fluss. Vor diesem ziehen sie ihre Schuhe aus, steigen ansonsten aber vollständig bekleidet in diesen, bis sie etwa hüfttief im Wasser stehen. Dann kommt der Pastor und fragt sie noch einmal, ob sie bereit seien, Jesus Christus als alleinigen Retter anzuerkennen, und taucht sie danach für ein, zwei Sekunden unter Wasser.

Die Taufe gilt als finales Zeichen dafür, dass man nun ein Mitglied der Gemeinschaft ist. Mehrere der von mir begleiteten Konvertiten sprachen davon, dass es erst die Taufe gewesen sei, die sie immun gegen die Angriffe der bösen Geister gemacht habe. Hier sei noch einmal auf die Geschichte von Amanda verwiesen, die unmittelbar vor und nach der Konversion unter den Nachstellungen der *emandwa* litt. Ich traf sie nach zwei Monaten nach einem Gottesdienst wieder und wir unterhielten uns kurz auf einer Bank vor der Kirche. Zwischenzeitlich war sie getauft worden – wodurch sie nach eigener Überzeugung vollständig vor den Verfolgungen durch die bösen Kräfte geschützt wurde.

Amanda: „After I was baptized I could really feel the power of the Holy Spirit. I could feel his energy going through my body. From that day on the demons never came again. It is a miracle. I suffered so much but now I know that they can never harm me again.”

Haustein verweist aber auf die Diskussion, dass man durch die bloße Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche nicht automatisch vor den Nachstellungen der bösen Kräfte geschützt sei, sondern diese auch Mitglieder der Gemeinschaft befallen könnten und somit auch nach einer Taufe sowohl Heilung als auch Exorzismen ein wichtiger Bestandteil der rituellen Praxis in vielen Gemeinschaften seien (Haustein 2011: 536). Jedoch wurde mir von allen Konvertiten versichert, dass die Taufe ein wirksamer Schutz sei und sie spätestens mit ihrer Durchführung vor weiteren dämonischen Nachstellungen verschont geblieben seien.

Insofern stellt die Taufe ein wesentliches Element der Konversion zur Pfingstkirche dar – gerade auch durch ihren performativen Charakter. Klaver sieht in ihr eine Grenzerfahrung, die Elemente der Zeit, des Raums und der Körperlichkeit in sich trage und zusammen mit dem für die Konversion ursächlichen Narrativ der entscheidende *rite de passage* im Konversionsprozess zu einer Pfingstkirche sei (Klaver 2011: 481). Sie sei gerade durch den Akt des komplett Unterwassertauchens eine Erfahrung, die einen symbolischen Tod samt anschließender Wiederauferstehung symbolisiere und somit nicht nur Jesu Taufe im Jordan, sondern auch seinen Tod am Kreuz als Analogie beinhalte (ebd.: 482). Sie erinnert somit auch an Turners Begriff der Liminalität (Turner 1968: 94), aus dem der transformierte Mensch wie aus einer Metamorphose herauskomme.

6.4. Segregation infolge Konversion

Während Initiationsriten seit jeher ein bedeutender Untersuchungsgegenstand ethnologischer, soziologischer und religionswissenschaftlicher Forschung waren und bis in die Gegenwart eine unüberschaubare Fülle an Literatur dazu entstanden ist, nimmt sich die Zahl der Publikationen, die sich mit Segregationen bzw. Transformationen sozialer Netzwerke infolge religiösen Wandels beschäftigen, vergleichsweise gering aus. Das ist umso bedauerlicher, da Initiationsriten zwar auf den ersten Blick „greifbarere“ Elemente sind und auch eine lohnende Projektionsfläche für verschiedene Interpretationsansätze bieten, gleichzeitig aber den Konversionsprozess nur zu einem Teil abbilden. Konversion ist mehr, als in eine neue Gemeinschaft aufgenommen zu werden und sich selbst in diese hineinzufinden. Parallel zu der fortschreitenden Inkorporierung neuer offizieller und inoffizieller Gesetze und Regeln muss der Konvertit nämlich einen Weg finden, mit seinem alten Leben, seinem früheren *way of life*, sowie den Menschen, die bis dahin sein Leben geprägt haben, zurechtzukommen. Ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit (Meyer 2004), um Meyers berühmtes Diktum noch einmal heranzuziehen, ist infolge des Konversionsprozesses keineswegs von vorneherein gegeben und auch bei den von mir untersuchten Konversionsprozessen war der Grad der Transformationen der sozialen Netzwerke sehr unterschiedlich ausgeprägt. Es gab junge Männer, die nach ihrem mehrwöchigen Aufenthalt im MD wieder zu ihren Eltern zurückgekehrt sind und auch die alten Freundschaften weiterpfligten. Es gab aber auch zahlreiche Konvertiten, bei denen durch die Konversion das bestehende soziale Netzwerk – auf eigenen Wunsch oder auf den der Außenwelt – komplett zusammengebrochen ist. Doch

wie groß auch immer die Ablehnung oder Akzeptanz von beiden Seiten – der des Konvertiten wie auch der der Außenwelt – gegenüber der Konversion ist, es kommt doch in jedem Fall zu einer Neustrukturierung der sozialen Beziehungen. Smilde sieht in sozialen Netzwerken sogar die eigentlichen Gründe für eine Konversion (Smilde 2007: 93): Neue Menschen treten in das Leben des Konvertiten, seien es Religionsgelehrte, Pastoren, Funktionsträger oder einfache Gläubige, bekommen eine hohe Relevanz (Dilger 2007b: 139) und das zuvor bestehende soziale Netzwerk, wie auch der Konvertit selbst, müssen einen Weg finden, mit dieser Herausforderung umzugehen – oder im negativen Fall bestimmte Verbindungen kappen. Dilger beschreibt, wie ein Pastor in Tansania seinen Gläubigen sogar offen zum Bruch mit den alten Netzwerken rät:

„Um sich erfolgreich gegen diese Angriffe [der eigenen Familie, die dem Engagement in der Pfingstkirche womöglich kritisch gegenübersteht, Anm. d. Verf.] wehren zu können, müssten sich die Gläubigen von ihren Familien abgrenzen und in direkte Konfrontation zu denselben begeben.“ (Dilger 2007b: 138)

Selbstredend müssen diese Veränderungen nicht von Dauer sein. Manche Verbindungen, die über einige Zeit inaktiv oder unterbrochen waren, können später wieder aufgenommen werden – gerade auch durch Aushandlungsprozesse, auf die im Unterkapitel 6.5. eingegangen wird.

Im Folgenden soll nun zuerst aber exemplarisch gezeigt werden, wie solche Segregationsprozesse aussehen können, ohne dabei allerdings zu postulieren, dass sie bei Konversionsprozessen generell so aussehen oder auszusehen haben.

6.4.1. (Teil-)Zusammenbruch sozialer Netzwerke

Robert war 21, als er ins MD ging und fortan auf den Namen Abdelhakim hörte. Ich lernte ihn bei einem meiner ersten Besuche in Kaberebere kennen – und schon damals erzählte er ein wenig aus seinem früheren Leben. Er lebte bei seiner Tante (Auntie), wenngleich auch hier nicht klar wurde, ob damit seine leibliche Tante oder eine Bekannte seiner Eltern gemeint war. Seine Beziehung zu seiner Auntie war nicht die beste. Sie schimpfte mit ihm, weil er angeblich faul sei und sich nicht um sein Leben kümmern würde. Ein wichtiger Rückhalt war Alex, sein bester Freund. Mit ihm ging er gerne auf Partys, lernte Frauen kennen, trank auch

regelmäßig viel Alkohol. Er nannte ihn seinen „Bro“, und wahrscheinlich verbrachte er mit ihm mehr Zeit als mit seinen Verwandten zuhause. Beide hatten nach der Primary School die Schule verlassen und sich seither mehr schlecht als recht mit Gelegenheitsjobs durchgeschlagen. Mal arbeiteten sie auf einer Matokeplantage, mal jobbten sie in einer Tankstelle. Bei einem dieser Jobs traf Robert auf Hajj Adam, einen wohlhabenden Geschäftsmann und eine einflussreiche Persönlichkeit der salafistischen Gemeinde in Mbarara. Er war der Besitzer der Tankstelle, in der Robert zusammen mit Alex arbeitete. Hajj Adam war es auch, der bei Robert ein Grundinteresse am Islam weckte – und vor dem er eines Tages auch die *šahāda* sprach und anschließend ins MD nach Kaberebere vermittelt wurde. Fast zwei Monate, von März bis Mai 2010, war Robert dort und lernte dabei nach eigenen Angaben „how to be a proper Muslim“.

Als er das MD verließ, fand er durch die Vermittlung Hajj Adams Arbeit in einer Kfz-Werkstatt, in der fast ausschließlich Muslime arbeiteten. Er bekam dort auch ein kleines Zimmer auf dem Gelände und freundete sich schnell mit vielen der dort Beschäftigten an. Als ich ihn im Juni besuchte, fragte ich ihn, was mit Alex sei. Er sagte, sie würden noch ab und zu miteinander sprechen, aber nicht mehr so wie früher gemeinsam ausgehen. Als Muslim könne er das nicht mehr tun.

Alex arbeitete derweil weiter in der Tankstelle. Ich traf ihn im Juni 2010 kurz nach meinem Gespräch mit Robert (Abdelhakim).

M. S. „What happened? You don’t meet Robert anymore?“

Alex: „No, we do. We meet. But not like before.“

M. S.: „So what has changed?“

Alex: „Before we meet everyday. But now he is a Muslim and he spends more time with those people from the garage.“

M. S.: „They are Muslims?“

Alex: „Yes, they are all Muslims. I don’t like them. They say bad things about me. Even during my work in the petrol station they do. I think they don’t like me because I’m not one of them. But I don’t care. Even Robert. If he is with them let it be like that.“

Man merkte Alex eine gewisse Enttäuschung über Roberts Abweisung an. Gleichzeitig wurde aber auch deutlich, wie sehr sich Roberts Lebensmittelpunkt in Richtung der muslimischen Community verschoben hatte.

In praktisch allen der von mir untersuchten Konversionsprozessen fand eine Neujustierung des persönlichen Umfelds statt. Immer traten neue Menschen ins Leben der Konvertiten, denen eine wie auch immer geartete Relevanz zukam – sei es als Freunde, spirituelle Lehrer und Ausbilder oder – wie in Roberts Fall – einfach als Arbeitskollegen. Allerdings war der Grad der Segregation unterschiedlich. Besonders deutlich wurde die Transformation der sozialen Netzwerke bei den Konvertiten, die vom Islam zur HSFC konvertiert sind. In fast allen Fällen reagierte das frühere muslimisch geprägte Umfeld mit Ablehnung – teilweise verbunden mit schwerwiegenden Folgen.

Doch gab so etwa den bereits zuvor erwähnten Fall von Elijah, der mit Anfang 30 zur HSFC gefunden hatte. Er stammte aus einem kleinen Dorf im Distrikt Bushenyi, an der Grenze zum Queen Elizabeth Nationalpark. Sein Vater hatte zwei Ehefrauen und war das Oberhaupt einer großen muslimischen Händlerfamilie. Elijah fand Arbeit in Mbarara und kam dort schnell in Kontakt mit einigen Kollegen, die sich bereits als Balokole bezeichneten und ihm erzählten, wie sehr sie fortan vor den Gefahren böser Kräfte geschützt gewesen seien. Auch Elijah erlebte nach eigenen Angaben Nachstellungen durch böse Geister. Diese würden von seiner Familie geschickt, die auf dem Grundstück einen Schrein hätte, mit dem sie Riten zur Anrufung der Geister durchführen würde. Warum die Familie diese Geister geschickt habe, konnte er aber nicht beantworten.

Auf jeden Fall besuchte Elijah über einen seiner Kollegen ein paar Mal die HSFC und hatte dort – wie er es ausdrückte – eine Begegnung mit Jesus. Nach einigen Gesprächen mit Verantwortlichen der HSFC trat er dann beim nächsten Sonntagsgottesdienst vor die Gemeinde, sprach das Glaubensbekenntnis und beichtete seine Sünden – und wurde so ein aktives Mitglied der HSFC. Seinen Eltern und Geschwistern sagte er von seiner Konversion nichts. Doch eines Tages verriet ihnen ein Muslim aus Mbarara, der seine Eltern kannte, dass Elijah nun ein Mulokole sei. Ein Bruder rief ihn an und fragte, ob das wahr sei – woraufhin Elijah seine Konversion bestätigte.

Am nächsten Tag rief der Bruder wieder an und fragte ihn, ob er am kommenden Wochenende ins Dorf kommen könne – sein Vater wolle mit ihm reden. So setzte er sich nach eigener Aussage in einen Minibus und fuhr zu seiner Familie. Als er dort ankam, fand er – laut Elijahs Erinnerungen – einen Kreis mit aufgestellten Stuhlkreis vor. Elijah setzte sich auf einen der Stühle, woraufhin sein Onkel und drei seiner Brüder aus dem Haus traten und ihn noch einmal fragten, ob er tatsächlich ein *murtadd*, ein Abtrünniger sei. Als Elijah schwieg, packten sie ihn, drückten ihn auf den Boden und prügeln mit Stöcken und Dachlatten auf ihn ein. Nur weil eine Nachbarin seine Schreie hörte und mit einer Glocke Alarm schlug,

ließen sie von ihm ab – woraufhin er fliehen konnte. Seinen Vater hat er an diesem Tag nicht zu Gesicht bekommen.

Seitdem war der Kontakt abgebrochen, Elijah lebte aber in ständiger Angst, dass seine Familie seinen Wohnort ausfindig machen könnte. Ich fragte ihn, ob es für ihn in Ordnung wäre, wenn ich seine Familie besuchen würde. Er stimmte dem zu – auch weil er es für eine Möglichkeit hielt, durch einen externen Vermittler neue Gespräche zu ermöglichen, durch die er im besten Fall auch wieder in Kontakt zu seiner Familie – die er trotz allem vermisste – käme. So besuchte ich die Familie im Juli 2010.

Durch Saad, meinen muslimischen Assistenten, fiel der Zugang wesentlich leichter – auch weil wir dadurch nicht in den Verdacht gerieten, Missionare der HSFC zu sein. Trotzdem wurden wir nicht ins Haus gelassen. Ein Bruder, Abdul, und zwei seiner Halbbrüder willigten aber in ein Gespräch vor dem Haus ein – und bestätigten im Großen und Ganzen Elijahs Geschichte.

Abdul: „May be we overreacted. But he betrayed us. In the Holy Quran it is written that those who betray Allah betray all Muslims and have to be punished. It is šarī‘a. But I promise in the name of ‘Allah: If he finds a way back to Islam and he accepts ‘Allah and accepts Muhammad (salām ‘allah alayhu wa salam) as his messenger we will be fine with him. He can come and I personally will slaughter a cow. We will have a great party.”

M.S.: „And if not?”

Abdul: „If not he will no longer be my brother.”

Auch von anderen Mitgliedern der HSFC bekam ich ähnliche Geschichten zu hören, die teilweise noch dramatischer waren und bis hin zu expliziten Tötungsversuchen reichten. Insbesondere bei konvertierten Frauen. Leider konnte ich diese Geschichten wegen der angespannten familiären Situation nicht durch einen Besuch bei den Familien verifizieren. Nichtsdestotrotz zeigte sich, dass die Konversion vom Islam zur Pfingstkirche praktisch durchweg negativ konnotiert war, von der eigenen Familie nicht akzeptiert wurde und somit oft große Teile des sozialen Netzwerks infolge der Konversion zusammenbrachen. In den meisten Fällen wurde laut den Konvertiten dabei auf die Scharia verwiesen, teilweise wurde auch gesagt, dass die Balokole in Wirklichkeit Teufelsanbeter seien, dass sie den Muslimen gegenüber feindlich eingestellt seien und im Grunde die Zerstörung der muslimischen Gemeinschaft verfolgen würden. Immer wieder wurde dabei auf die Ereignisse von 1979, die

Massaker nach dem Putsch gegen Idi Amin, verwiesen, an denen sich zeigen würde, dass die Mehrheitsgesellschaft den Islam verachten würde.

Eine mildere Form der Ablehnung erfuhr dagegen Fatimah. Nach ihrer Konversion stellte der Vater die Zahlungen für ihr Studium in Mbarara ein. Sie studierte an einer Hochschule auf Lehramt. Dadurch, dass sie aber damals bereits verheiratet war (mit einem Mulokole – und ohne Erlaubnis ihrer Eltern), konnte sie durch die Unterstützung ihres Mannes ihr Studium zu Ende bringen. Während dieser Zeit hatte sie noch regelmäßig Kontakt zu ihrer Schwester Maryam. Mit ihr traf sie sich gelegentlich in Mbarara. Bei einem dieser Treffen im Juli 2010 konnte ich auch dabei sein.

M. S.: „So tell me. Why did your father break up all connections to Fatimah?“

Maryam: „In our culture we usually follow the way of our fathers. We come from a Muslim family so everybody expects that the daughters also follow our religion. But Fatimah didn't. So my father became really angry, he felt not respected. I think that's it basically.“

M. S.: „What about you? Are you angry with her?“

Maryam: „No, I'm not. She is my sister. But still I cannot understand her decision.“

Man sieht an der Reaktion des Vaters wie auch den Erzählungen Maryams im Verlauf unseres Gesprächs, wie stark Machtstrukturen bei der Neujustierung von Fatimahs sozialen Netzwerken ins Gewicht fielen. Für den Vater war ihre Entscheidung für die Konversion nicht nur ein religiöser Affront, sondern rüttelte in seinen Augen auf direkte Weise an seiner Autorität und damit auch den über Generationen gewachsenen Machtverhältnissen und Hierarchien. Der Abbruch der Beziehungen war somit auch ein Mittel, um die Stellung des Vaters zu festigen.

Nicht alle Konversionen führen zu derart dramatischen Veränderungen auf der familiären Ebene. Dennoch verweist auch Smilde (2007: 97) auf die Spannungen hin, die sich im engsten familiären Umfeld durch die Konversion ergeben. Insofern sei es auch nicht weiter verwunderlich, dass viele Konversionen dann geschehen, wenn der Konvertit für eine längere Zeit räumlich von seiner Familie getrennt lebe und somit losgelöst von der althergebrachten Struktur sei.

6.4.2. Erweiterung des sozialen Netzwerks

Nicht immer führte die Konversion zu einem teilweisen oder gar vollständigen Zusammenbruch der sozialen Netzwerke. Gerade die Konversion zum Islam wurde in den meisten Fällen zwar nicht wohlwollend aufgenommen, aber letztendlich doch akzeptiert. In zwei Fällen äußerten sich die Eltern sogar positiv über die Konversion.

Im Fall von Geoffrey etwa, der von seinen Eltern nur Boy genannt wurde. Boy stammt aus einem kleinen Dorf im Ntungamo-Distrikt. Er verließ die Schule mit 15 und arbeitete seitdem auf den Feldern und half dort seiner Familie beim Anbau von Matoke, Cassava und weiteren Feldfrüchten. Die Familie lebt zu sechst in einem kleinen Lehmhaus, das aus nur einem großen Raum besteht. Nach dem Ende der Schule verbrachte er tagsüber viel Zeit mit einem Imam aus einem Nachbardorf, der ihm den Islam näherbrachte. Offenbar wurde der Kontakt intensiver, Boy nabelte sich immer mehr von seinen Eltern ab und vernachlässigte offenbar auch seine Feldarbeit. Eines Tags kam er zu seinen Eltern, sagte ihnen, dass er nun ein Muslim sei, auf den Namen Ahmad hören würde und nun in ein Ausbildungszentrum gehen müsse. Die Eltern, so erzählten mir diese später, waren zunächst erschrocken, ließen ihn aber ziehen.

Ich traf ihn in Kaberebere, er war der erste Konvertit, mit dem ich längere Gespräche führen konnte. Anfänglich war er dabei noch sehr reserviert und erzählte kaum etwas über sich, was sich aber nach unserem dritten Gespräch besserte. Als er nach vier Wochen das MD verließ und zu seinen Eltern zurückkehrte, fragte ich, ob ich ihn in einigen Wochen zuhause besuchen dürfte. Er willigte ein und gab mir seine Adresse.

Nach ungefähr sechs Wochen besuchte ich die Familie. Boy war nicht zuhause. Seine Mutter sagte, dass er nun viel Zeit mit der muslimischen Gemeinschaft in einem *trading center* auf dem Weg nach Kabale verbringen würde. Dort sei er zum Muezzin ausgebildet worden und würde so etwas Geld verdienen. Über die Konversion zum Islam konnte die katholische Mutter nur Gutes berichten. Boy sei nun gewissenhafter, würde morgens um 5 Uhr zum Gebet aufstehen, sich mehr um seine Körperhygiene kümmern und sei generell gewissenhafter. Vor der Konversion sei er ziellos gewesen und habe nicht gewusst, was er mit seinem Leben anfangen wolle – dies habe sich nun geändert. Er träume davon, ein Imam zu werden.

Auf dem Rückweg fuhr ich durch das *trading center* und kam auch an der Moschee vorbei, in der Boy als Muezzin arbeitete. Tatsächlich konnte ich ihn später über eine Handynummer in dem Ort ausfindig machen. Er trug eine weiße *ğalabīya* und begrüßte mich mit einem strahlenden as-salāmu ‘alaikum. Er erzählte, wie er zu dem Posten als Muezzin kam. Zwar

habe er in Kaberebere nur eine vierwöchige Ausbildung durchlaufen, doch dadurch habe er mehr Wissen über den Islam gewonnen als die meisten anderen der in dem Ort lebenden Muslime. Er scheint durch seine Zeit im MD zu einer Art Respektperson geworden zu sein, die von den anderen Muslimen geachtet wird.

Interessant war dabei, zu erfahren, dass Boys frühere Netzwerke, insbesondere das zu seiner Familie, seinen Eltern und auch seinen drei Geschwistern, nicht maßgeblich beeinträchtigt worden waren. Im Gegenteil, sein Netzwerk hatte sich durch seinen Übertritt zum Islam sogar noch beträchtlich erweitert – und gerade durch seine Kleidung und sein Wissen hebt er seine Stellung sowohl innerhalb der muslimischen Gemeinschaft als auch außerhalb deutlich und mit Stolz hervor. Die Segregation funktionierte hier somit eher über eine Top-Down-Strategie: Durch sein gestiegenes Prestige und die neu hinzugekommenen Möglichkeiten hebt sich Boy von seinen früheren Bezugspersonen ab, signalisiert ihnen gegenüber Selbstbewusstsein und Stolz und damit implizit auch die Nachricht, dass er sein Leben nun grundlegend geändert habe und auf eigenen Füßen stehe.

Ein gestiegenes Ansehen war bei allen der von mir untersuchten Konversionsprozesse ein immer wiederkehrendes Merkmal und äußerte sich anhand verschiedener Merkmale. Zunächst fielen die Möglichkeiten zu einer offiziellen oder inoffiziellen Karriere auf. Boy etwa wurde ein Muezzin und träumte davon, ein Imam zu werden. Innerhalb der HSFC und ihrer breit angelegten, unternehmensgleichen Organisationsstruktur mit verschiedenen Abteilungen ergaben sich noch deutlich mehr Möglichkeiten, sich einzubringen und dadurch das eigene Netzwerk zu erweitern – sei es durch die diversen Bibelkreise oder durch die zahlreichen Aufgaben und Titel innerhalb der Gemeinde, wie etwa *usher*, Musiker oder *evangelists*. Damit ging aber stets auch eine Abgrenzung nach außen einher.

Abdul etwa, ein 28-Jähriger, der im November 2009 vom Islam zur HSFC konvertiert ist, wurde schon bald nach seinem Übertritt zum *evangelist* ausgebildet. Abdul stammt aus eher einfachen Verhältnissen. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt und sein Vater überließ die Erziehung seiner Schwester, also Abduls Tante, die in einem Vorort von Mbarara lebt. Dort wuchs er auf und absolvierte die *primary school*. Danach schlug er sich mit verschiedenen Handlangertätigkeiten durch und wurde schließlich ein Bodaboda-Fahrer. Zur HSFC konvertierte er nach eigener Aussage aufgrund böser Träume, die – so seine Vermutung – von seiner verstorbenen Mutter stammten, die nicht zufrieden mit seinem Leben gewesen sei. Er entschied sich nach der Konversion, nicht nur seinen muslimischen Namen zu

behalten, sondern auch explizit an Orten zu predigen, die überwiegend von Muslimen frequentiert waren. Damit wollte er zunächst der muslimischen Gemeinschaft das vermeintliche Wort Gottes näherbringen, zum anderen aber auch offen zeigen, dass auch ein Muslim seine religiöse Identität wechseln könne. Dabei wurde er nach eigenen Angaben öfters – teilweise auch gewalttätig – angegangen. Bei einem unserer Gespräche verglich er sich mit einem der *Uganda martyrs*.

Abdul: „You know these people [die Uganda Martyrs, Anm. d. Verf.] they died for their faith. So I'm also not afraid. I know that God wants me to spread his word. So even if they beat me – let them do it. But I can show them that my faith is stronger and that the lord will protect me.” (Interview vom 12.06.2010)

Abgrenzung ist für Abdul somit auch ein Mittel, um seiner Außenwelt zu signalisieren, dass er für seine Überzeugungen einsteht und diese ein höheres Ziel verfolgen: die Verbreitung des Wort Gottes. Zu seinen muslimischen Bekannten, die er vor seinem Übertritt zur HSFC kannte, hat er keinen Kontakt mehr. Sie würden ihn auch nicht mehr grüßen. Innerhalb der HSFC begegnete man seinem starken Glauben mit großem Respekt. Von Pastor Willy wurde er besonders gefördert und als im Juli 2010 eine australische Missionarsgruppe nach Mbarara kam, schenkte ihm diese – nach Konsultation mit Pastor Willy – ein Motorrad, mit dem er fortan als Bodaboda-Fahrer ein Auskommen finden konnte. Die Segregation von der einen Gruppe förderte in diesem Fall also die Integration in die andere. Interessant ist in seinem Fall auch die Tatsache, dass er nicht nur seinen Namen behalten hat, sondern auch weiterhin einen Bart getragen hat, wie er oft von Muslimen getragen wird. Auf meine Nachfrage betonte er, dass auch dies ein Signal an die muslimische Gemeinschaft sei, endlich umzukehren und den wahren Glauben anzunehmen. So wie er das als Muslim geschafft habe, könnten die anderen das auch schaffen.

Körperliche Merkmale spielen bei Segregationen also auch eine Rolle und sogar dann, wenn ein solches eigentlich in die explizit andere Gemeinschaft gehört. Der Bart dient in Abduls Fall nicht als Zeichen der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft, sondern, im Gegenteil, als Symbol dessen, dass er diese verlassen habe und nun – mit der Bibel unter dem Arm – als Mulokole das Wort Gottes predige. Er hat also die Funktion, die Segregation von seiner alten Religion nach außen hin sichtbar zu machen.

6.5. Aushandlungsprozesse infolge der Konversion

Initiation und Segregation sind bedeutende Vorgänge innerhalb des andauernden Konversionsprozesses und ziehen sich meist über einen langen Zeitraum hin, der aber nicht vorherbestimmt ist und auch kein definiertes Ende hat. Parallel zu beiden Vorgängen findet jedoch noch ein dritter statt, der dem Konvertiten am Ende auch seinen Platz in der Gesellschaft zuweist und eine Art des Arrangements mit seiner Umwelt darstellt: die stetige Neuverhandlung bestehender Grenzen. Es handelt sich dabei um einen diskursiven Vorgang, der sowohl den Konvertiten selbst wie auch seine früheren und auch seine neuen Netzwerke in Anspruch nimmt und somit der Konsolidierung der neu zu erlernenden Gesetze und Regeln dient, aber auch einen spannungsfreien Umgang mit den früheren Bezugspersonen ermöglichen kann. Frigerio (2007: 35) etwa spricht von „interlocutions“, die auf zwei Ebenen stattfinden würden: zum einen auf der individuellen Ebene, in der der Konvertit dabei ist, seine eigene (neue) religiöse Identität für sich zu erschließen, zum anderen auf der Ebene der sozialen Beziehungen, in denen besagte Aushandlungsprozesse stattfinden.

Letztere müssen nicht immer erfolgreich verlaufen. Im Fall der oben erwähnten problematischen familiären Situation von Elijah etwa, liefen die Versuche, in Verhandlungen zu treten, ins Leere – die Folge ist ein Zusammenbruch des zuvor bestehenden sozialen Systems. Andere Fälle zeigen hingegen, dass bestehende Grenzen durchaus fließend sind und sich in die eine oder andere Richtung bewegen können.

6.5.1. Grenzverschiebungen durch die Advokaten

Die Aushandlung von Grenzen kann auf mannigfaltige Weise geschehen. Im besten Fall ist es ein Diskurs, der zu einem Status quo führt, der für beide Verhandlungspartner zufriedenstellend ist. Bei vielen Konversionen gibt es zu Beginn des Konversionsprozesses aber nur eine Art von Akteuren – die „Advokaten“ (Rambo 2012: 885) der neuen Religion, also Missionare, Sheikhs, Pastoren –, also alle diejenigen, die den Konvertiten in die neue Gemeinschaft initiieren und ihn mit den dortigen Gepflogenheiten, Regeln und Gesetzen vertraut machen. Carozzi sieht in dieser intensiven Interaktion zwischen den Advokaten und dem Konvertiten nicht zu Unrecht sogar den wichtigsten Teil der Konversion (Carozzi 2007: 134). Der Gegenseite – also dem Konvertiten selbst – kommt in dieser Phase eher eine passive Rolle zu. Er nimmt die Regeln an oder lehnt sie ab, was den Konversionsprozess in

Gänze infrage stellen kann. In seltenen Fällen kann der Konvertit selbst mit den Advokaten über den Verlauf der Grenzen in Verhandlung treten.

In der Regel werden die Grenzen zu Beginn aber angenommen, Aushandlungsprozesse sind somit zumindest am Beginn der Konversion kein reziproker Vorgang. Es ist zumindest unwahrscheinlich, dass ein Konvertit gleich nach seiner Konversion bestimmte Regeln infrage stellt. Allerdings gibt es im Laufe des Konversionsprozesses auch immer wieder Punkte, die zu Konflikten führen können. Ein typisches Beispiel aus der Geschichte Ugandas wäre etwa die Weigerung Kabaka Mutesas im 19. Jahrhundert, sich beschneiden zu lassen. Ansonsten dem Islam gegenüber durchaus aufgeschlossen und bisweilen von regelrechtem Eifer beseelt, sich der Religion anzuschließen, kam er bei der Frage der Beschneidung aber einen Punkt, an dem fest verankerte Vorstellungen des Konvertiten – in diesem Fall: der Kabaka darf kein Blut verlieren – auf konträre Überzeugungen der religiösen Mittler stießen. Für diese war die Beschneidung eine Bedingung für den Eintritt in die muslimische Gemeinschaft und nur ein Mann mit einer Beschneidung auch ein richtiger Muslim. Letztendlich scheiterten in diesem Falle die Aushandlungsprozesse: Mutesa wandte sich vom Islam ab und dem Christentum zu – von dem er sich später aber wieder abwandte und zu den früheren Glaubensvorstellungen zurückkehrte (Oded 1974: 77).

Es liegt in der Natur der Sache, dass sich ein Konvertit an die Spielregeln der jeweiligen Gemeinschaft, in die er hineinkonvertiert ist, halten muss. Verhandlungen zu Beginn wären untypisch und würden die Initiation ebenso gefährden wie das Prestige, das man neu hinzugekommenen Mitgliedern meist zubilligt. Oft waren es in den von mir untersuchten Fällen auch gerade die strengen Regeln, die die jeweilige Gemeinschaft für den Konvertiten attraktiv machte. Während einer früheren Forschung (2005) unter Anhängern der Naqschbandi-Sufi-Gemeinschaft in Freiburg sagte mir ein Mitglied auf die Frage, was die Faszination Sheikh Nazims, des geistigen Anführers der Gemeinschaft, ausmachen würde:

„Bei ihm gibt es keine Grautöne, nur ein klares Schwarz und ein Weiß. Am Anfang ist das echt schwer zu akzeptieren. Aber wenn man dann ein bisschen darüber nachdenkt, dann merkt man: der Sheikh hat ja eigentlich recht.“

Insofern finden die Grenzverschiebungen zu Beginn der Konversion, solange die diversen Initiationsvorgänge noch im Gange sind, meist nur in eine Richtung statt und der Konvertit muss sie annehmen oder seine Entscheidung für die Konversion noch einmal überdenken.

Auch im MD ist es in einigen Fällen vorgekommen, dass bestimmte Konvertiten plötzlich nicht mehr im Zentrum waren. Die Hintergründe hierbei blieben aber unklar. Ob sie mit dem Leben im Zentrum unzufrieden waren oder sich gar vom Islam abwandten, ließ sich leider nicht beantworten, da in diesen Fällen kein Kontakt im Vorfeld bestand.

6.5.2. Reziproke Aushandlungen

Die meisten Aushandlungsprozesse setzten im Verlauf meiner Forschung dann ein, wenn der Konvertit auf seine früheren Netzwerke getroffen ist und dabei die neu hinzugekommenen Vorstellungen, Regeln und Überzeugungen sich an bislang praktizierten Gewohnheiten und Praktiken seines Umfelds rieben. Ein typisches Beispiel ist das von Boy, dessen Konversionsgeschichte im Kapitel 6.4.2. bereits dargestellt wurde. Boy kehrte nach seiner Ausbildung im MD in sein Elternhaus zurück und musste sich mit den dortigen Begebenheiten arrangieren. Das gelang ihm auch durch ein hohes Maß an Eigenständigkeit, das er sich im Laufe seiner Zeit im MD angeeignet hatte. So stand er alleine um fünf Uhr morgens auf, wusch sich ausgiebig und verrichtete sein Morgengebet. Ein größeres Problem waren hingegen die Mahlzeiten. Gleich nach seiner Rückkehr machte er seinen Eltern klar, dass er fortan nur noch *ḥalāl* essen dürfe und bisherige Ernährungsgewohnheiten somit umgestellt werden müssten. Da die Familie in der Regel sowieso kein Schweinefleisch und auch sonst kaum Dinge aß, die in den Bereich islamischer Nahrungstabus gefallen wären, stellte dies für die Familie kein großes Problem dar. Schwieriger hingegen war jedoch die Frage nach dem Konsum alkoholischer Getränke. Der Vater stellte selbst *waragi* her, einen hochprozentigen Schnaps aus Hirse. Für Boy wiederum war das nicht hinnehmbar, es gab öfters Streit, wie beide Seiten mir übereinstimmend berichteten. Offenbar fand man in diesem Punkt auch noch keine Lösung, die beiden gerecht geworden wäre.

Einfacher war hingegen ein weiterer Punkt, mit dem Boy Schwierigkeiten hatte. Die Familie besaß einen Wachhund, der bis dahin im Haus der Familie lebte. Nach seiner Rückkehr betonte Boy aber, dass auch dies ein Tabu für ihn sei und er nicht in einem Haus leben könne, in dem ein Hund sei. Abgeben wollte die Familie das Tier aber nicht, er sei ein wichtiges Mittel, um Besucher anzukündigen und um vor möglichen Einbrechern zu warnen. Schlussendlich fanden beide Seiten einen Weg, mit dem beide leben konnten: Man einigte sich darauf, den Hund an einen Baum vor dem Haus anzubinden. Er hatte somit keinen

Zugang mehr zum Haus, konnte aber seiner Aufgabe als Wachhund nach wie vor nachkommen.

Ein anderes Arrangement, das zu einer Konfliktvermeidung führte, ist das von Lydia, die früher Muna hieß. Die 24-Jährige konvertierte im November 2008 vom Islam zur HSFC, was insbesondere für ihren Vater zunächst nicht hinnehmbar war. Er verwies sie des Hauses und sie kam daraufhin zunächst bei einer Freundin unter. Ihre Versuche, mit der Familie das Gespräch zu suchen, scheiterten zunächst am Widerstand des Vaters. Erst durch Vermittlung ihrer ältesten Schwester konnte Mitte 2009 eine Lösung gefunden werden, durch die Lydia auch wieder in ihr Elternhaus einziehen konnte. Dafür musste sie sich aber an folgende Bedingungen halten: Sie durfte keine Nahrungsmittel zubereiten, die nicht *halāl* waren, und sie durfte im Familienkreis das Thema der Religion nicht ansprechen, also nicht versuchen, ihre fünf Geschwister zu missionieren. Ich traf ihre Schwester Nusurah im Mai 2010, also ein knappes Jahr, nachdem Lydia wieder zu ihren Eltern zurückgezogen war:

Nusurah: „It is still difficult for us. We try to avoid the topic but sometimes we still have some discussions.”

M. S.: „What kind of discussions do you have?”

Nusurah: „Religious things. My father believes that those Balokole worship the spirits. He is a stubborn man. I know that they are not like this. And Muna tries to explain him. But he doesn't listen to her.”

M. S.: „Do you still call her Muna?”

Nusurah: „Of course I do. We all do. I know that the Balokole call her Lydia. But her real name is Muna and we told her that our father could not accept to call her by a different name. And she accepted.”

Man sieht an Lydias Arrangement, dass eine Aushandlung der Grenzen möglich ist, aber ihrerseits auch wieder an Grenzen stößt. In ihrem Fall sind das religiöse Fragen wie auch die Sache mit ihrem christlichen Namen. Für den Vater scheint der Namenswechsel ein persönlicher Affront zu sein, der für ihn wiederum eine Grenze überschreitet, die er nicht akzeptieren kann. Insofern sind die Grenzen, die im Zuge der Konversion neu ausgehandelt werden, nicht nur solche der Alltagsgestaltung (Kleidung, Mahlzeiten, Hund etc.), sondern gehen weit tiefer. Es stehen Grenzen der Hierarchie und Macht wie auch Grenzen des Geschlechterverhältnisses zur Diskussion (Wohlrab-Sahr 1995: 289, 292) – woran sich eben

auch die Radikalität der Konversion zeigen kann, durch die auch Dinge zur Disposition stehen, über die unter anderen Voraussetzungen wahrscheinlich kaum nachgedacht worden wäre. Auch an den im vorangegangenen Kapitel erläuterten Rollenverschiebungen der Frau in den Pfingstgemeinden, die für viele Frauen oft mit einer deutlichen Verbesserung ihrer Möglichkeiten einhergehen, sieht man, wie sehr Geschlechterverhältnisse infolge der Konversion auf dem Prüfstand stehen und praktisch tabulos neu gezogen werden.

6.6. Zusammenfassung

Schaut man sich die eingangs dieser Arbeit erwähnten Teilaspekte – Initiation, Segregation und Aushandlung – in Bezug auf meine Forschungsdaten an, ergeben sich zwar zahlreiche Unterschiede zwischen den Konversionen, die vom Islam zum Christentum erfolgen und denjenigen in umgekehrter Richtung; sehr oft zeigen sich aber auch erstaunliche Parallelen. Dies betrifft zunächst die Initiationen, deren komplexe Riten und Mechanismen von Arnold van Gennep bereits vor mehr als 100 Jahren beschrieben wurden. Hierbei unterscheide ich zunächst einmal die Initiationsvorgänge, die auf einer verbalen Ebene stattfinden, von denen, die körperliche Transformationen mit sich bringen. Dann unterscheide ich weiter zwischen den Vorgängen, die von einem „Advokaten“ durchgeführt werden – also Beschneidung, Taufe, Unterreicht etc. –, und denjenigen, die eine Art der Selbst-Initiation darstellen wie etwa das Aneignen einer bestimmten Sprache mit an die neue Religion angepassten Floskeln und Code-Wörtern, die sowohl den Zugang zu der neuen Gruppe ermöglichen als auch die Segregation von der bisherigen Gemeinschaft unterstreichen soll. Wobei die Segregation aber ein noch komplexerer Vorgang ist und bei meiner Forschung unterschiedlich stark ausgeprägt war. So gab es Segregationen, die auf bestimmte Bereiche beschränkt waren, wie auch solche, bei denen es zum kompletten Zusammenbruch der Bindungen und Beziehungen gegenüber der früheren Gemeinschaft kam. In jedem Fall kam es dabei zu Grenzverschiebungen und der genaue Verlauf der Grenzen wurde über Aushandlungsprozesse definiert. In manchen Fällen konnte man sich so auf einen Kompromiss einigen, in anderen nicht, was dann aber auch zu einem Abbruch der Beziehungen zur eigenen Familie, zu Freunden oder sonstigen Bezugspersonen führte. Prinzipiell lässt sich hierbei sagen, dass die Konversion zum Islam deutlich besser von den Familien aufgenommen wurde als diejenige eines Muslims/einer Muslima zur Pfingstkirche – was wiederum etwas über die Minderheitenposition und die langen Jahre der Marginalisierung der muslimischen Gemeinschaft aussagt. Eine

Gemeinschaft, die seit Jahrzehnten versucht, gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu bestehen, sieht eine Abkehr von ihr zwangsläufig negativer, als wenn das Umgekehrte der Fall wäre. Allerdings darf man auch den scharia-rechtlichen Aspekt nicht völlig vernachlässigen, der eine Abkehr vom Islam eben nicht gestattet und diese sogar in den Augen der meisten Gelehrten schwer bestraft sehen möchte.

7. Fazit

Immer wieder liest man in den Medien, wie sich jemand „nach“ seiner Konversion verhalten würde, wie er etwa nach Syrien reist und sich dschihadistischen Gruppen anschließt. Dadurch entsteht zwangsläufig das Bild einer Konversion, die ein singuläres Ereignis darstellt, man also alleine durch das Aufsagen der *šahāda* zum Muslim oder durch die Taufe zum Christen wird. Doch die Realität ist um einiges komplexer und auch Konversionsvorgänge muss man äußerst differenziert betrachten. Dies schließt auch die wissenschaftliche Betrachtung ausdrücklich mit ein. Allzu oft wurde in der Vergangenheit versucht, einfache Antworten auf komplexe Fragen zu finden, die einer empirischen Untersuchung aber in vielen Fällen nicht standhielten. Dies betrifft das meist von Psychologen herangezogene Diktum der Krise, die einer Konversion vorausgehen würde, aber auch die von Soziologen aufgestellten Stufenmodelle. Es ist zwar wichtig, auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu versuchen, Vorgänge und Prozesse zu systematisieren. Die Validität der erwähnten Stufenmodelle ist allerdings so begrenzt und ihre analytische Aussagekraft so gering, dass sie beispielsweise kaum etwas über die von mir untersuchten Konversionsvorgänge aussagen können. Die Ethnologie hingegen sollte bei Fragestellungen über religiösen Wandel auf die Mikrobene schauen und sich fragen, wie sich der Religionsübertritt äußert und welche Konsequenzen und vielfältigen Transformationen damit verbunden sind.

In dieser Arbeit habe ich versucht, genau dies zu leisten und eine Art der Betrachtung auf Konversionsprozesse anzustellen, die der Komplexität des Vorgangs gerecht wird und gleichzeitig den vielfältigen Dynamiken im Leben des Konvertiten und innerhalb seiner sozialen Netzwerke genug Platz einräumt. Ich habe den Konversionsvorgang in die drei Teilbereiche Initiation, Segregation und Aushandlung unterteilt. Es ist ein Modell, das weniger starr als die erwähnten Stufenmodelle von Lofland und Stark oder Rambo ist, aber dennoch eine gewisse Systematisierung des Konversionsvorgangs ermöglichen soll. Durch diese Unterteilung wurden so etwa die unterschiedlichen Ebenen der Initiation – also die körperliche wie auch die verbale – greifbarer. Ebenso wurde deutlich, wie lang andauernd und komplex die Initiationsriten überhaupt sind und dass sie nicht nur von einem Advokaten der neuen Religion durchgeführt werden, sondern sich dabei auch eine aktive Selbst-Initiierung des Konvertiten, etwa durch die Aneignung eines entsprechenden Sprachstils oder durch eine körperliche Assimilation, vollzieht.

Doch eine Konversion ist mehr, als nur die Integration in eine neue Gemeinschaft. Es ist ein aktiver Prozess, mit dem in den meisten Fällen auch eine Abwendung vom bisherigen Lebensstil des Konvertiten einhergeht. Ob es sich dabei immer – um Meyers (1998, 2004) berühmtes Diktum noch einmal heranzuziehen – um einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit handelt, ist schwer zu beurteilen, schließlich wäre ein solcher auch ein Teil des Konversionsnarrativs, das als Quelle bekanntlich eine eher geringe Aussagekraft bezüglich des Lebens vor der Konversion hat. Für die von mir untersuchten Fälle lässt sich auf jeden Fall sagen, dass es sich bei der Konversion um einen Einschnitt im Leben des Konvertiten handelt und es auch zu einer Segregation kommt, die sich nicht nur auf das Verhalten, die Ansichten und moralischen und religiösen Vorstellungen bezieht, sondern eben auch dezidiert auf das Umfeld des Konvertiten. Eine Transformation der sozialen Netzwerke findet somit automatisch statt. Der Grad der Transformation fällt allerdings sehr unterschiedlich aus und reicht von einer bloßen Erweiterung des persönlichen Netzwerks, etwa durch das Hinzukommen von Sheikhs, Pastoren oder anderen Gläubigen, bis hin zu den Fällen, in denen die mit der Konversion verbundenen Konflikte so stark waren, dass es in deren Folge zu einem Totalzusammenbruch der früheren Bindungen kam.

Wo das nicht geschah, blieb Platz für Aushandlungsprozesse. Mit der Konversion geht zwangsläufig eine Vielzahl unterschiedlicher Grenzverschiebungen einher. Zunächst werden diese Grenzen durch die Advokaten der neuen Religion definiert. Der Konvertit nimmt diese dann entweder an oder tritt in Verhandlungen. Aber auch in Bezug auf seine bisherige Umwelt nehmen diese Aushandlungen einen wichtigen Raum ein und helfen dem Konvertiten, eine neue Identität für sich zu finden und diese zu konsolidieren, um im besten Fall in Übereinstimmung mit seiner neuen Religion wie auch seiner Umwelt leben zu können. Es zeigte sich im Laufe meiner Forschung aber auch, dass die wenigsten Konversionsprozesse derart harmonisch ablaufen. Uganda ist eben auch ein Land, in dem nach wie vor eine durch historische Vorgänge gespeiste Polarisierung der religiösen Landschaft besteht. Diese ist zwar ein Produkt der politischen Entwicklungen der vorangegangenen Jahrzehnte und reicht bis ins 19. Jahrhundert zurück, wirkt aber bis in die Gegenwart fort und führt daher auch zu einem unterschiedlich starken Konfliktpotenzial hinsichtlich einer Konversion. Ich hatte Fälle, wie der von Boy, in der die Eltern zwar ihr Unverständnis über einige neue Regeln im Leben ihres Sohnes zum Ausdruck brachten, daneben aber auch die vielen positiven Veränderungen für ihn wahrnahmen. Aber es gab eben auch Fälle wie der von Elijah, die mit Gewalt und einem Quasi-Ausschluss aus dem Familienverband einhergingen.

Eine wichtige Erkenntnis dieser Arbeit ist auch, wie sehr sich historische und heutige Konversionsprozesse ähneln. Zunächst einmal gibt es Ähnlichkeiten in den sozialen Hintergründen der Konvertiten: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren es bildungshungrige junge Männer, die als *reader* zum Islam konvertiert sind und sich davon Anerkennung sowie Karrierechancen erhofft haben. Genau dieses Muster setzte sich wenige Jahrzehnte später bei der Etablierung des britischen Kolonialregimes fort. Und selbst heute sehen viele Konvertiten die Konversion auch als eine Chance, um sich weiterzubilden und Prestige, Posten und Jobs zu erlangen. Natürlich steht die religiöse Erfahrung im Vordergrund, doch wird die Faszination der neuen Gemeinschaft stets auch durch die Möglichkeit der persönlichen Weiterentwicklung getragen. Anders ausgedrückt: Es ist nicht nur die spirituelle Botschaft einer Gemeinschaft, die Menschen zur Konversion treibt, sondern eben auch das Charisma ihrer Anführer, ihr soziales Prestige, ihr finanzieller Hintergrund und die Möglichkeit, sich Bildung anzueignen, die das Interesse an der religiösen Gemeinschaft wecken. Man konvertiert also nicht einfach so zwischen Islam und Christentum, sondern man wechselt zu einer ganz bestimmten Gemeinschaft mit speziellen Führern, Vorstellungen und einem dezidierten Erscheinungsbild. Kaum einer meiner Konvertiten zur HSFC wäre daher wohl beispielsweise zur anglikanischen oder katholischen Kirche konvertiert. Es waren das Charisma Pastor Willys, die Dynamik und das Erlebnis der Gemeinschaft der HSFC, die diese Menschen zu genau dieser Gemeinschaft konvertieren ließen. Im umgekehrten Fall waren es vor allem die persönlichen Kontakte zu bestimmten muslimischen Autoritäten, die ein Grundinteresse am Islam weckten und dieses dann durch den Aufenthalt im MD verstärkten.

Eine interessante Erkenntnis ergibt sich auch aus dem direkten Vergleich der beiden Konversionsvorgänge, der zahlreiche Ähnlichkeiten, aber auch große Unterschiede zutage brachte. Ein wesentlicher Unterschied ist die Verfolgung durch die *emandwa*, die bei praktisch allen der von mir untersuchten Konversionen zur HSFC im Konversionsnarrativ als eine wesentliche Triebfeder für die Konversion genannt wurde. Bei den umgekehrten Fällen gab es keinen einzigen Fall, in dem ein auch nur ähnlicher Grund als Motivation für die Konversion angeführt wurde. Die Gründe hierfür wurden in dieser Arbeit ausführlich diskutiert und offenbaren die diskursiven Vorgänge innerhalb der Pfingstkirchen. Spannend ist hierbei aber vor allem auch die etwa von Sundkler aufgeworfene Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität. Man sieht an den Narrativen sehr gut, wie sehr „traditionelle“ Motive und Vorstellungen auch heute noch eine wichtige Rolle spielen und sogar identitätstiftend für eine ganze religiöse Gemeinschaft sein können. Insofern liegt die Kontinuität gerade in der

Diskontinuität: das Alte wird durch das Neue am Leben gehalten – wenn auch in einer negativen Betrachtungsweise, es teilweise auch im wahrsten Sinne dämonisiert wird.

Diese Arbeit hat sich mit Uganda im Allgemeinen und Ankole im Speziellen beschäftigt. Ich bin dabei sehr ausführlich auf die historischen Hintergründe der Religionsentwicklung eingegangen und habe gezeigt, welche Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften, den politischen Führern und der Bevölkerung auftraten und wie Religionen und Religiosität auch gezielt durch die jeweiligen Machthaber gefördert, verhindert und die Gemeinschaften gegeneinander ausgespielt wurden. Diese historische Einordnung ist wichtig, um die Hintergründe vieler Konversionen, bzw. ihre Perzeption im Umfeld des Konvertiten verstehen zu können. Dennoch soll diese Arbeit keine sein, deren Ergebnisse nur für Uganda oder gar Ankole valide sind. Denn sowohl das Grundmodell der drei unterschiedlichen Teilfelder der Konversion als auch einige der Betrachtungen, die daraus folgen, lassen sich meiner Meinung nach auch auf andere Konversionsvorgänge in anderen Weltregionen übertragen. Ein Verstehen der Komplexität der Konversion ist wichtig – auch um religiöse Dynamiken allgemein begreifen und einordnen zu können. Denn nur durch ein Verstehen der Gründe, die eine Religion für jemanden attraktiv erscheinen lassen, können wir auch dem zugrundeliegenden Prozess religiösen Wandels ganz allgemein näherkommen.

8. Literaturverzeichnis

- Adogame, Afe (2005). „To be or not to be? Politics of Belonging and African Christian Communities in Germany.“ In: Afe Adogame/Cordula Weissköppel (Hg.). *Religion in the Context of African Migration*. 95-112, Bayreuth.
- Anderson, Allan Heaton (2015). „„Stretching Out Hands of God“. Origins and Development of Pentecostalism in Africa.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. 54-74, Leiden.
- Bamunoba, Y.K., / Welbourne, F.B. (1965). „Emandwa Initiation in Ankole.“ In: *The Uganda Journal, Vol. 29 (1)*. 13-26.
- Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen.
- Bass, James David (1975). *British Colonial Policy in Uganda*. Ann Arbor.
- Becker, Felicitas (2008). *Becoming Muslim in Mainland Tanzania 1890 – 2000*. Oxford.
- Beer, Bettina (2017). „Kultur und Ethnizität.“ In: Bettina Beer/ Hans Fischer/ Julia Pauli (Hg.). *Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt*. 71-88, Berlin.
- Behrend, Heike (1999). *Alice Lakwena & the Holy Spirits. War in Northern Uganda 1986-97*. Athens.
- Berger, Iris (1981). *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the precolonial Period*. Boston.
- Bernal, Victoria (1999). „Migration, Modernity and Islam in Rural Sudan.“ In: *Middle East Report 211*, 26-28.
- (1997). „Islam, Transnational Culture and Modernity in Rural Sudan.“ In: Maria Grosz-Ngate/Omari Okole (Hg.). *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. 131-151, New York.
- Bjierke, Svein (1981). *Religion and Misfortune. The Bacwezi Complex and the Other Spirit Cults of the Zinza of Northwestern Tanzania*. Oslo.
- Bogdan, Henrik (2016). „Initiations and Transitions.“ In: Steven Engler/Michael Stausberg (Hg.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. 582-595, Oxford.
- Brierley, Jean, und Thomas Spear (1988). „Mutesa, the Missionaries and Christian Conversion in Buganda.“ In: *The International Journal of African Historical Studies, Vol. 21 (4)*. 601-618.
- Bryant, Darrol (1999). „Conversion in Christianity: from without and from within.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 177-190, New York.

- Bundy, David (2009). *Visions of Apostolic Mission: Scandinavian Pentecostal Mission to 1935. PhD-Dissertation. Uppsala.*
- Carozzi, Maria Julia (2007). „Conversion to Afro-Brazilian Religions in Buenos Aires. Convincing Interactions.“ In: Timothy J. Steigenga/Edward L. Cleary (Hg.). *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America.* 133-152, New Jersey.
- Carter, Felice (1965). „The Education of African Muslims in Uganda.“ In: *Uganda Journal*, 29 (2). 193-199.
- Carter, Jennifer (1962). „Independence for Uganda.“ In: *The World Today*, Vol. 18, No. 9. 373-382.
- Chesnut, Andrew (2007). „Specialized Spirits. Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America’s Free Market of Faith.“ In: Timothy J. Steigenga/Edward L. Cleary (Hg.). *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America.* 72-92, New Jersey.
- Church, John C.T. (2010). „The East African Revival - Personal Experience.“ In: Kevin Ward/Emma Wild-Wood (Hg.). *The East African Revival: History and Legacies.* 51-72, Kampala.
- Coleman, Simon (2011). „Right Now!: Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic Temporalities.“ In: *Ethnos. Journal of Anthropology*, Vol. 76 (1). 426-447.
- Comaroff, Jean (2015). „Pentecostalism, ‚Post-Secularism‘, and the Politics of Affect.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies.* 220-251, Leiden.
- Comaroff, John/ Comaroff, Jean (1991). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa, Volume one.* Chicago.
- De Bruijn, Mirjam/van Dijk, Rijk/van Dijk, Han (2001). „Cultures of travel: Fulbe pastoralists in central Mali and Pentecostalism in Ghana.“ In: Mirjam de Bruijn/Rijk van Dijk/Dick Foeken (Hg.). *Mobile Africa. Changing patterns of movement in Africa and beyond.* 63-88, Leiden.
- De Witte, Marleen (2011). „Touched by the Spirit: Converting the Senses in a Ghanaian Charismatic Church.“ In: *Ethnos Vol 76 (4).* 489-509.
- Dilger, Hansjörg (2007b). „Moral, Politik und Heilung. Zur Transnationalisierung afrikanischer Pfingstkirchen.“ In: *Historische Anthropologie 15 (1)*, 132-143.
- (2007a). „Healing the Wounds of Modernity. Salvation, Community and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar Es Salaam, Tanzania.“ In: *Journal of Religion in Africa 37 (1)*, 59-83.
- (2005). *Leben mit Aids.* Berlin.
- Dinwiddy, Hugh (1981). „The Search for Unity in Uganda: Early Days to 1966.“ In: *African Affairs*, Vol. 80, No. 321. 501-518.

- Doornbos, Martin R. (2010). *Not all the King's Men. Inequality as Political Instrument in Ankole, Uganda*. Kampala.
- (2001). *The Ankole Kingship Controversy. Regalia Galore revisited*. Kampala.
- (1976). „Ethnicity, Christianity, and the Development of Social Stratification in Colonial Ankole, Uganda.“ In: *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 9 (4). 555-575.
- Doyle, Shane (2006). *Crisis and Decline in Bunyoro. Population & Environment in Western Uganda 1860 – 1955*, London.
- Dumbe, Yunus (2011). „The Salafi Praxis of Constructing Religious Identity in Africa: A Comparative Perspective of the Growth of the Movements in Accra and Cape Town.“ In: *Islamic Africa*, Vol. 2. 87-116.
- Dutton, Yasin (1999). „Conversion to Islam: the Qur'anic paradigm.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 151-165, New York.
- Elam, Yitzchak (1979). „Nomadism in Ankole as a Substitute for Rebellion.“ In: *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 49 (2). 147-158.
- Eliade, Mircea (1958). *Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth)*. London.
- Engelke, Mathew (2004). „Discontinuity and the Discourse of Conversion.“ In: *Journal of Religion in Africa* 34 (1-2). 82-109.
- Farelus, Birgitta (2012). *Origins of Kingship. Traditions and Symbolism in the Great Lakes of Africa*. Kampala.
- Farrimond, Ken (2010): „Personal Loyalties: Revival, Church and Mission in the Lives of Early Revival Leaders in Busoga.“ In: Kevin Ward/Emma Wild-Wood (Hg.). *The East African Revival: History and Legacies*. 138-161. Kampala.
- Faulkner, Mark R.J. (2006). *Overtly Muslim, Covertly Boni. Competing Calls for Religious Allegiance on the Kenya Coast*. Leiden.
- Fischer, Humphrey (1973). „Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa.“ In: *Africa Vol. 43 (1)*. 27-40.
- Flinn, Frank K. (1999). „Conversion: up from evangelicalism or the Pentecostal and charismatic experience.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 51-74, New York.
- Freitag, Ulrike (2004). „Islamische Netzwerke im Indischen Ozean.“ In: Dietmar Rothermund/Susanne Weigelin-Schwiedrzik (Hg.). *Der Indische Ozean. Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum*. 61-82, Wien.
- Frigerio, Alejandro (2007). „Analyzing Conversion in Latin America. Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil.“ In: Timothy J. Steigenga/Edward L. Cleary (Hg.). *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. 33-51, New Jersey.

- Furgeson, Earl H. (1965). „The Definition of Religious Conversion.“ In: *Pastoral Psychology*. 8-16.
- Füsser, Wilhelm-Karl (1989). *Rebellion in Buganda. Eine Staatskrise in Ostafrika*. Hamburg.
- Füßer, Willi (1991). „Vorkoloniale Gesellschaftsstrukturen und Sklaverei: Das Beispiel Buganda.“ In: Helmut Bley (Hg.). *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*. 119-136, Pfaffenweiler.
- Gabbert, Wolfgang (2001). „Social and Cultural Conditions of Religious Conversion in Colonial Southwest Tanzania, 1891 – 1939.“ In: *Ethnology* 40. 291-308.
- Gifford, Paul (1999). *African Christianity. Its Public Role in Uganda and other African Countries*. Kampala.
- Glassmann, Jonathan (2001). „Stolen knowledge: Struggles for popular Islam on the Swahili coast, 1870-1963.“ In: Biancamaria Scarcia Amoretti (Hg.). *Islam in East Africa. New Sources*. 209-225, Rom.
- Gray, John Milner (1947). „Ahmed Bin Ibrahim – the First Arab to Reach Buganda.“ In: *Uganda Journal* 11. 80-97.
- Griffiths, Tudor (2001). „Bishop Alfred Tucker and the Establishment of a British Protectorate in Uganda 1890-94.“ In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 31 (1). 92-114.
- Gusman, Alessandro (2013). „The abstinence campaign and the construction of the Balokole identity in the Ugandan Pentecostal movement.“ In: *Canadian Journal of African Studies*, 47 (2). 273-292.
- (2009). „HIV/AIDS, Pentecostal Churches and the „Joseph Generation“ in Uganda.“ In: *Africa Today*, Vol. 56 (1). 66-86.
- Hansen, Holger Bernt (2002). „The Colonial State’s Policy Towards Foreign Missions in Uganda.“ In: Holger Bernt Hansen/Michael Twaddle (Hg.) *Christian Missionaries & the State in the Third World*. 157-175, Oxford.
- (1986). „Church and State in Early Colonial Uganda.“ In: *African Affairs*, Vol 85, No. 338. 55-74.
- (1984). *Mission, Church and State in a Colonial Setting. Uganda 1890 ~ 1925*. London.
- Haustein, Jörg (2011). „Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia.“ In: *Ethnos*, Vol. 76 (4). 534-552.
- Horton, Mark (2001). „The Islamic Conversion of the Swahili Coast, 750–1500; some archaeological and historical evidence.“ In: Biancamaria Scarcia Amoretti (Hg.). *Islam in East Africa: new Sources*. 449-469, Rom.
- Horton, Robin (1971). „African Conversion.“ In: *Africa* 41 (2). 85-108.
- Iles, Louise (2013). „The Development of Iron Tehnology in Precolonial Western Uganda.“ In: *Azania: Journal of the British Institute in Eastern Africa*, 65-90.

- Infield, Mark (2003). *The Names of Ankole Cows*. Kampala.
- James, William (1997). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt am Main.
- Janson, Marloes (2005). „Roaming about for God's Sake: The Upsurge of the Tabligh Jamā'at in the Gambia.“ In: *Journal of Religion in Africa* 35 (4). 450-481.
- Jensen, A. E. (1933). *Beschneidung und Reifezeremonien bei den Naturvölkern*. Stuttgart.
- Jindra, Ines W. (2014). *A New Model of Religious Conversion. Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Leiden.
- Johnston, H. H. (1902). *The Uganda Protectorate*. London.
- Jones, Ben (2015). „Pentecostalism and Development in Sub-Saharan Africa. In the Office and in the Village.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. 248-269, Leiden.
- (2009). *Beyond the State in Rural Uganda*. Edinburgh.
- Jorgensen, Jan Jelmert (1981). *Uganda: A Modern History*. London.
- Kaggwa, Apolo (1971). *The Kings of Buganda, translated and edited by M. S. M. Kiwanuka*. Nairobi.
- Kagume, Alex Mugisha (2014). *Widening Political Space in Ankole, Uganda. The Role of Christianity, Ethnicity and Gender*. Kampala.
- Kanyehamba, George W. (1998). *Reflections of the Muslim Leadership Question in Uganda*. Kampala.
- Kaplan, Steven (2004). „Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essay.“ In: *Journal of Religion in Africa* 34 (3). 373-392.
- Karamura, Grace Patrick (1998). *The Interplay of Christianity, Ethnicity and Politics in Ankole, Uganda, 1953–1993*. Leeds.
- Karugire, Samwire Rubaraza (1980). *A Political History of Uganda*. London.
- (1971). *A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896*. Oxford.
- Kasibante, Amos (2010). „The Challenge of the New Pentecostal Churches to the East African Revival: The Confluence of the Two Movements in my Life.“ In: Kevin Ward/Emma Wild-Wood (Hg.). *The East African Revival: History and Legacies*. Kampala, 90-110.
- Kasozi, A. B. K. (1996). *The Life of Prince Badru Kakungulu Wasajja And The Development of a Forward Looking Muslim Community in Uganda 1907–1991*. Kampala.
- (1981). „The Impact of Islam on Ganda Culture, 1844–1894.“ In: *Journal of Religion in Africa, Vol. 12* (2). 127-135.
- (1974). *The spread of Islam in Uganda*. Kampala.

- Kassimir, Ronald (1991). „Complex Martyrs: Symbols of Catholic Church Formation and Political Differentiation in Uganda.“ In: *African Affairs* 90, 357-382.
- Kasumba, Yusuf (1995). *The development of Islam in Uganda: 1962–1992 with Particular Reference to Religio-Political Factionalism, unveröffentlichte Master-Thesis, Makerere University*. Kampala.
- Kayunga, Sallie Simba (1993). *Islamic Fundamentalism in Uganda. A Case Study of the Tabligh Youth Movement*. Kampala.
- Kirby, Jon P. (1994). „Cultural Change & Religious Conversion in West Africa.“ In: Thomas Blakely/Walter van Beek/Dennis Thomson (Hg.). *Religion in Africa. Experience & Expression*. 57-71, London.
- Kiwanuka, M. S. (1971). *A history of Buganda. From the Foundation of the Kingdom to 1900*. London.
- Klaver, Miranda (2011). „From Sprinkling to Immersion: Conversion and Baptism in Dutch Evangelicalism.“ In: *Ethnos Vol 76 (4)*. 469-488.
- Klaver, Miranda/van de Kamp, Linda. „Embodied Temporalities in Global Pentecostal Conversion.“ In: *Ethnos, Vol 76 (4)*. 421-425.
- Knoblauch, Hubert/Krech, Volkhard/Wohlrab-Sahr, Monika (1998). „Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen Konversionsforschung.“ In: Dies. (Hg.). *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. 7-46, Konstanz.
- Kokole, Omari H. (1995). „Idi Amin, the Nubi & Islam in Ugandan Politics.“ In: Holger Bernt Hansen/Michael Twaddle (Hg.). *Religion & Politics in East Africa*. 45-58, London.
- Kreuer, Werner (1973). „Die Balokole-Bewegung in Uganda. Geschichte, kulturelle und wirtschaftliche Auswirkungen bei den Hirtennomaden Ankoles.“ In: *Sociologia internationalis: europäische Zeitschrift für Kulturforschung*, 103-115.
- (1966). *Der Wandel der sozialen Struktur in den drei ostafrikanischen Königreichen Ankole, Bunyoro und Buganda unter Berücksichtigung geographischer Faktoren*. Bonn
- Krozewski, Gerold (2004). „Ostafrika und der Indische Ozean: Globalisierung, Kolonialherrschaft und sozialwirtschaftlicher Wandel (ca. 1870 bis ca. 1960).“ In: Dietmar Rothermund/Susanne Weigelin-Schwiedrzik (Hg.). *Der Indische Ozean. Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum*. 247-270, Wien.
- Kuper, Jessica (1975). „The Goan Community in Kampala“. In: Michael Twaddle (Hg.). *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians*. London.
- Lamb, Christopher (1999). „Conversion as a process leading to enlightenment: the Buddhist perspective.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 75-88, New York.

- Lamb, Christopher/Darrol, Bryant (1999). „Introduction. Conversion: contours of controversy and commitment in a plural world.“ In: Dies. (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 1-22, New York.
- Langewiesche, Katrin (2007). „Religiöse Identitäten in Bewegung. Zeitgenössische Konversionsgeschichten aus Burkina Faso.“ In: *Historische Anthropologie Vol. 15 (1)*. 65-81.
- Larsson, Birgitta (1991). *Conversion to Greater Freedom? Women, Church and Social Change in Northwestern Tanzania under Colonial Rule*. Uppsala.
- Lauzière, Henri (2010). „The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.“ In: *The International Journal of Middle East Studien, Vol. 42 (3)*. 369-389.
- Levtzion, Nehemia (2007). *Islam in Africa and the Middle East: Studies on Conversion and Renewal*. London.
- Linhardt, Martin (2015). „Introduction. Presence and Impact of Pentecostal/Charismatic Christianity in Africa.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. 1-53, Leiden.
- Lofland, John/ Stark, Rodney (1965). „Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.“ In: *American Sociological Review 30 (6)*. 862-875.
- Loimeier, Roman (2011). „An Anthropological History of Muslim Societies in Africa.“ *Unveröffentlichtes Manuskript*.
- (2005). „Is There Something like ‚Protestant Islam‘.“ In: *Die Welt des Islam, New Series, Vol. 45 (2)*. 216-254.
- (2003). „Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa.“ In: *Journal of Religion in Africa 33 (3)*. 237-262.
- (2002). „Gibt es einen afrikanischen Islam? Die Muslime in Afrika zwischen lokalen Lehrtraditionen und translokalen Rechtleitungsansprüchen.“ In: *Africa Spectrum, Vol. 37 (2)*. 175-188.
- Lotz-Heumann, Ute/ Mißfelder, Jan/ Pohlig, Matthias (2007). *Konversion und Konfession in der frühen Neuzeit*. Gütersloh.
- Low, D. Anthony (2009). *Fabrication of Empire. The British and the Uganda Kingdoms 1890–1902*. Cambridge.
- (1971). *The mind of Buganda: documents of the modern history of an African kingdom*. London.
- (1970). „The Making and Implementation of the Uganda Agreement of 1900.“ In: D. Anthony Low/R. Cranford Pratt (Hg.). *Buganda and British Overrule. 1900–1965*. 1-24, Nairobi.
- Mair, L. P. (1934). *An African People in the Twentieth Century*. London.
- Mamdani, Mahmood (1976). *Politics and Class Formation in Uganda*. London.

- Marcus, George (1995). „Ethnography in/of the world system.“ In: *Annual Review of Anthropology* 24. 95-117.
- Mariner, Rodney (1999). „Conversion to Judaism: a tale of the good, the bad and the ungrateful.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 89-101, New York.
- Maseno, Loreen/Owojaiye, Moses (2015). „African Women and Revival: The Case of the East African Revival.“ In: *European Journal of Research in Social Sciences*, Vol. 3 (3). 28-36.
- Maxwell, David (2006). *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of Zimbabwean Transnational Religious Movement*. Oxford.
- Mazrui, Ali (1977). „Religious Strangers in Uganda: From Emin Pasha to Amin Dada.“ In: *African Affairs* Vol 76, No. 302. 21-38.
- Mbarara Municipal Council (2010). *Mbarara Municipal Population Characteristics. Unveröffentlichtes Dokument*. Mbarara.
- McCauley, John F. (2015). „Pentecostals and Politics. Redefining Big Man Rule in Africa.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. 322-344, Leiden.
- McIntosh, Janet Susan (2002). *The Edge of Islam: Religion, Language, and Essentialism*. Michigan.
- Meyer, Birgit (2004). „Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches.“ In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33. 447-474.
 — (1999). *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh.
 — (1998). „Make a Complete Break with the Past.“ Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse.“ In: *Journal of Religion in Africa* 27 (3). 316-349.
- Mischung, Roland (2012). „Religionsethnologie.“ In: Bettina Beer/Hans Fischer (Hg.). *Ethnologie. Einführung und Überblick*. 213-236, Berlin.
- Morinis, A. (1985). „The ritual experience: pain and the transformation of consciousness in ordeals of initiation.“ In: *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 13 (02). 150-174.
- Morris, H. F. (1962/2007). *A History of Ankole*. Kampala.
- Motani, Nizar A. (1979). „Makerere College 1922–1940. A Study in Colonial Rule and Educational Retardation.“ In: *African Affairs*, Vol. 78, No. 312. 357-369.
- Mudoola, Dan (1978). „Religion and Politics in Uganda: The Case of Busoga, 1900–1962.“ In: *African Affairs*, Vol. 77, No. 306. 22-35.
- Mujaju, Akiiki B. (1976). „The Political Crisis of Church Institutions in Uganda.“ In: *African Affairs*, Vol. 75, No. 298. 67-85.

- Ndyabahika, James (1993). „The Revival Movement in Uganda: An Evaluation.“ In: *The African Journal of Evangelical Theology* 12.1. 18-40.
- Newell, Sarah (2007). „Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivorian Pentecostal Churches.“ In: *Journal of Religion in Africa* 37 (4). 461-490.
- Niringiye, David Zac (1997). *The Church in the World: A Historical-Ecclesiological Study of the Church of Uganda With Particular Reference to Post-Independence Uganda 1962–1992*. Edinburgh.
- Nkonge, Ally Cheune (2009). „A diagnosis of conflicts and factions among the Ugandan Muslims.“ In: *Blogbeitrag auf bbbakampa.blogspot.de*.
- Nock, A. D. (1988/1933). *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. London.
- O. N. (2011). <https://ugandamuslims.wordpress.com/2011/06/06/sheikh-kakeeto-„the-spy“-interview>.
- O. N. (2007). *Uganda Districts Information Handbook, Expanded Edition 2007–2008*. Kampala.
- Oberg, K. (1940). „The kingdom of Ankole in Uganda.“ In: M. Fortes/E. E. Evans-Pritchard (Hg.). *African Political Systems*. 121-142, Oxford.
- Oberg, Kalervo (1938). „Kinship Organization of the Banyankole.“ In: *Journal of the International African Institute, Vol 11.*, 129-159.
- Oded, Arye (1974). *Islam in Uganda. Islamization Through a Centralized State in Pre-Colonial Africa*. Jerusalem.
- Oksanen, Antti (1994). *Religious Conversion. A Meta-Analytical Study*. Lund.
- Oliver, Roland (1955). „The Traditional Histories of Buganda, Bunyoro and Nkole.“ In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Northern Ireland, Vol. 85 (1/2)*. 111-117.
- Ostebo, Terje (2008). „The Question of Becoming: Islamic Reform Movements in Contemporary Ethiopia.“ In: *Journal of Religion in Africa, Vol. 38 (4)*. 416-446.
- Özyürek, Esra (2014). *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. Oxford.
- Parsitau, Damaris Seleina (2009). „„Keep Holy Distance and Abstain till He Comes‘: Interrogating a Pentecostal Church’s Engagements with HIV/AIDS and the Youth in Kenya.“ In: *Africa Today, Vol. 56 (1)*. 44-64.
- Peel, J. D. Y. (1977). „Conversion and Tradition in Two African Societies: Ijebu and Buganda.“ In: *Past & Present No. 77*. 108-141.

- Peterson, Derek (2001). „Wordy Women: Gender Trouble and the Oral Politics of the East African Revival in Northern Gikuyuland.“ In: *The Journal of African History*, Vol. 42 (3). 469-489.
- Pirouet, M. Louise (1995). *Historical Dictionary of Uganda*. Metuchen.
 — (1980). „Religion in Uganda under Amin.“ In: *Journal of Religion in Africa* 11 (1). 13-29.
 — (1978). *Black Evangelists. The Spread of Christianity in Uganda 1891–1914*. London.
- Popp-Baier, Ulrike (2002). „Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie.“ In: Christian Henning/Erich Nestler (Hg.). *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*. 32-53, Frankfurt am Main.
- Pratt, R. Cranford (1970). „The Politics of Indirect Rule: Uganda 1900–1955.“ In: D. Anthony Low/R. Cranford Pratt (Hg.). *Buganda and British Overrule. 1900–1965*. 163-316, Nairobi.
 — (1965). „Administration and Politics in Uganda 1919–1945.“ In: Vincent Harlow/E. M. Chilver (Hg.). *History of East Africa*. 476-543, Oxford.
- Priest, Robert (2003). „„I Discovered My Sin!‘: Agaruna Evangelical Conversion Narratives.“ In: Andrew Buckser/Stephen D. Glazier (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. 95-108, Oxford.
- Pype, Katrien (2006). „Dancing for God or the Devil: Pentecostal Discourse on Popular Dance in Kinshasa.“ In: *Journal of Religion in Africa* 36 (3). 296-318.
- Rambo, Lewis (2012). „Psychology of Conversion and Spiritual Transformation.“ In: *Pastoral Psychology*, Vol. 61 (5-6), 879-894.
- Rambo, Lewis/Farhadian, Charles (1999). „Converting: stages of religious change.“ In: Christopher Lamb/Darrol Bryant (Hg.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. 23-34, New York.
- Rao, Rahul (2015). „Re-membering Mwanga: same-sex intimacy, memory and belonging in postcolonial Uganda.“ In: *Journal of Eastern African Studies*, 9 (1). 1-19.
- Reid, Richard (2007). „Human Booty in Buganda. Some observations on the seizure of people in war, c. 1700–1890.“ In: Henri Médard/Shane Doyle (Hg.). *Slavery in the Great Lakes Region of East Africa*. 145-160, Kampala.
 — (2002). *Political Power in Pre-Colonial Buganda*. Oxford.
- Riesebrodt, Martin (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München.
- Robertshaw, Peter (1994). „Archaeological survey, ceramic analysis, and state formation in western Uganda.“ In: *The African Archeological Review*, Vol 12. 105-131.
- Roscoe, John (1965). *The Baganda. An Account of their Native Customs*. London.
 — (1923). *The Banyankole. The Second Part of the Report of the Mackie Ethnological Expedition to Central Africa*. Cambridge.
 — (1907). „The Bahima. A Cow Tribe of Enkole in the Uganda Protectorate.“ In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 37. 93-118.

- Rowe, John (2002). „Mutesa & the Missionaries. Church & State in Pre-Colonial Buganda.“ In: Holger Bernt Hansen/Michael Twaddle (Hg.). *Christian Missionaries & the State in the Third World*. 52-65, Oxford.
- Rusch, Walter (1975). *Klassen und Staat in Buganda vor der Kolonialzeit*. Berlin.
- Sarbin, T. R./Adler, N. (1970). „Self-reconstitution processes: a preliminary report.“ In: *Psychoanalytic review* 57 (4). 599-616.
- Scharrer, Tabea (2013). *Narrative islamischer Konversion. Biographische Erzählungen konvertierter Muslime in Ostafrika*. Bielefeld.
- Schlundwein, Simone (2015). „Das Phantom der Mondberge.“ In: taz vom 12.5.2015. Berlin.
- Schmidt, Bettina (2015). *Einführung in die Religionsethnologie: Ideen und Konzepte*. Berlin.
- Singer, Margaret (1979). „Coercive Persuasion and the Problems of the Ex-Cult-Members.“ In: Manfred Müller-Küppers/Friedrich Specht (Hg.). *Neue Jugendreligionen*. 21-48, Göttingen.
- Smilde, David (2007). „Relational Analysis of Religious Conversion and Social Change. Networks and Publics in Latin American Evangelicalism.“ In: Timothy J. Steigenga/Edward L. Cleary (Hg.). *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. 93-114, New Jersey.
- Smith, Mikelle Omari (1994). „Candomblé: A Socio-Political Examination of African Religion and Art in Brazil.“ In: Thomas Blakely/Walter van Beek/Dennis Thomson (Hg.). *Religion in Africa. Experience & Expression*. 135-159, London.
- Snow, David/Phillips, Cynthia (1980). „The Lofland-Stark Conversion Model. A Critical Reassessment.“ In: *Social Problems* 27 (4). 430-447.
- Snow, David/Machalek, Richard (1984). „Sociology of Conversion.“ In: *Annual Review of Sociology* 10. 167-190.
- Soghayroun, Ibrahim (2006). „The Influence of Sudanese Muslims in Uganda from the North of the Great Lakes.“ In: Abdu B. K. Kasozi/Sadik Ünay (Hg.). *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in Eastern Africa*. Istanbul.
- Soothill, Jane (2015). „Gender and Pentecostalism in Africa.“ In: Martin Linhardt (Hg.). *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. 191-219, Leiden.
- Speke, John Hanning (1930). *Zu den Quellen des Nils*. Breslau.
- Stagl, Justin (1983). „Übergangsriten und Statuspassagen. Überlegungen zu Arnold van Genneps „Les rites de Passage“.“ In: Karl Acham (Hg.). *Gesellschaftliche Prozesse. Beiträge zur historischen Soziologie und Gesellschaftsanalyse*. 83-96, Graz.
- Stanley, Brian (1978). „The East African Revival – African Initiative within a European Tradition.“ In: *Evangelical Review of Theology* 2 (2). 188-207.

- Stanley, Henry M. (1989). *Through the Dark Continent: Volume I*. London.
- Streck, Bernhard (2000). „Initiation.“ In: Bernhard Streck (Hg.). *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal.
- Sundkler, Bent (1964). *Bantu Propheets in South Africa*. Oxford.
- Taylor, John V. (1958). *The Growth of the Church in Buganda. An Attempt at Understanding*. London.
- Thiel, Josef Franz (1984). *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin.
- Tiberondwa, Ado K. (1998). *Missionary Teachers as Agents of Colonialism in Uganda*. Kampala.
- Tosh, John (1973). „Colonial Chiefs in a Stateless Society: A Case-Study from Northern Uganda.“ In: *The Journal of African History*, Vol. 14 (3). 473-490.
- Travisano, R. V. (1970). „Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations.“ In: Gregory P. Stone/Faberman, Harvey (Hg.). *Social Psychology Through Symbolic Interaction*. 594-606, Waltham.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago.
- Twaddle, Michael (1975). *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians*. London.
 — (1972). „The Muslim Revolution in Buganda.“ In: *African Affairs* 71. 54-72.
 — (1969). „The Bakungu Chiefs under British Colonial Rule, 1900-1930.“ In: *The Journal of African History*, Vol 10 (2). 309-322.
- Valois, Caroline (2014). *Public Rebirth. Pentecostal-Charismatic Christianity, Sexuality and Nation Building in the Ugandan Public Sphere*. Edinburgh.
- van Dijk, Rijk (2004). „Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora.“ In: *Journal of Religion in Africa* 34 (4). 438-467.
- van Gennep, Arnold (1986/1909). *Übergangsriten*. Frankfurt am Main.
- Vincent, Joan (1977). „Colonial Chiefs and the Making of Class: A Case Study from Teso, Eastern Uganda.“ In: *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47 (2), 140-159.
- Vorlaufer, Karl (1969). *Handwerk und Kleinindustrie in Uganda. Ein Beitrag zur Wirtschafts- und Sozialgeographie Ostafrikas*. Frankfurt am Main.
- Walker, R. H. (1917). „A History of Education in Uganda.“ In: *Journal of the Royal African Society*, Vol. 16, No. 64. 283-286.

- Ward, Kevin (2010). „Revival, Mission and Church in Kigezi, Rwanda and Burundi: a Complex Relationship.“ In: Kevin Ward/Emma Wild-Wood (Hg.). *The East African Revival: History and Legacies*. 12-44, Kampala.
- (2005). „Eating and sharing: Church and State in Uganda.“ In: *Journal of Anglican Studies* Vol. 3 (1). 99-119.
- (1998). „The Church of Uganda and the Exile of Kabaka Muteesa II, 1953–55.“ In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28 (4). 411-449.
- (o.J.). „Tukutendereza Yesu“. The Balokole Revival in Uganda.“ <https://dacb.org/histories/uganda-tukutendereza-yesu/>.
- Waswa, Anatoli/Miirima, Henry Ford (2007). *Unveiling Witch-craft*. Kampala.
- Welbourn, F. B. (1965). *Religion & Politics in Uganda 1952–62*. Nairobi.
- Wenger Jindra, Ines (2005). *Konversion und Stufentransformation: Ein kompliziertes Verhältnis*. Münster.
- Wiesberger, Franz (1990). *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*. Berlin.
- Willis, Justin (1994). „Killing Bwana: Peasant Revenge and Political Panic in Early Colonial Ankole.“ In: *The Journal of African History*, Vol. 35 (3). 379-400.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2012). „Nonkonforme Konformisten: Soziologische Zugänge zum Thema Konversion.“ In: Regina Laudage-Kleeberg/ Hannes Sulzenbacher (Hg.). *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*. 20-30, Berlin.
- (2001). „Ich hab’ das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen“. Konversion als Rahmenwechsel.“ In: *Psychotherapie, Sozialwissenschaft. Zeitschrift für Qualitative Forschung*. 224-248.
- (1999). *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt am Main.
- (1998). „Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive.“ In: Hubert Knoblauch/Wolfgang Krech/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.). *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. 125-146, Konstanz.
- Wrigley, C. C. (1996). *Kingship and State: the Buganda Dynastie*. Cambridge.
- (1959). „The Christian Revolution in Buganda.“ In: *Comparative Studies in Society and History*, II. 33-48.
- (1958). „Some thoughts on the Bacwezi.“ In: *Uganda Journal* 22. 11-17.

Anhang

Kurzfassung der Ergebnisse

Die Konversion ist ein komplexer und von zahlreichen Unwägbarkeiten geprägter Prozess. In der umfangreichen Literatur zum Thema religiöser Dynamiken in Afrika kommt diese Komplexität oft zu kurz. So unterstellen viele psychologische Ansätze der Konversion eine pathologische Grundlage und auch soziologische Studien sprechen meist von einer Krise als Voraussetzung der Konversion. Ethnologische Arbeiten hingegen orientieren sich oft an der Frage, warum es zu religiösem Wandel überhaupt kommt und schauen dabei oft nicht hinter die komplexen Entwicklungen auf der Mikroebene. In dieser Arbeit möchte ich die Komplexität des Konversionsprozesses aufzeigen und ihn durch die Aufteilung in die Teilbereiche der Initiation, der Segregation und der Aushandlung greifbarer machen. Dabei stellte sich heraus, dass die Initiation verschiedene Ebenen aufweist, etwa eine aktive, also durch den Konvertiten selbst vollzogene Transformationen, wie auch eine passive, die durch Advokaten der neuen Religion geschieht. Bei der Segregation ist der Grad der Transformation der sozialen Netzwerke sehr unterschiedlich und reicht von reinen Diskussionen bis hin zu einem vollständigen Zusammenbruch. Doch egal zu welchem Grad es im jeweiligen Konversionsprozess auch kommt – stets ist dieser mit Aushandlungen und Neudefinitionen von Grenzen verbunden. Diese betreffen etwa die Alltagsgestaltung, Kleidung, Ernährungsgewohnheiten bis hin zu Fragen von Genderrollen.

Abstract

Conversion is a complex process with much imponderability. In recent years a vast number of anthropological studies about religious dynamics in sub-saharan Africa have been published. Psychological approaches often try to explain the phenomenon as a pathological process and even sociological works often speak of a personal crisis as precondition for a conversion. Anthropological approaches however often focus on the question why religious change occurs and don't look behind the complex developments on the micro-level. This study tries to build a bridge between these approaches and defines conversion as interplay of initiation, segregation and negotiation processes. I could find out that initiation consists of different levels. There is an active level conducted by the convert himself as well as a passive one, conducted by an advocate of the new religion. The degree of segregation is indeed very different. In some cases pure discussions occurred while in others it came to a complete collapse of the social network. In both cases it came to negotiations and new definitions of certain borders – regarding every day's life, clothes, nutrition habits and questions of gender roles.