



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Magisterarbeit

Diskurse zu Aspekten afrikanischer Religionen in  
Tansania seit der Unabhängigkeit

Verfasser

Christian Pfabigan

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt

A 390

Studienrichtung lt. Studienblatt

Afrikanistik

Betreuerin

Dr. Ingeborg Grau

## Vorwort und Danksagung

Die Rückbesinnung auf Spiritualität ist weltweit zu beobachten, die bekanntesten Vertreter dieses Phänomens sind die zahlreichen „New-Age-Anhänger“. Auch in vielen Ländern Afrikas ist dieser Prozess spürbar, welcher oftmals verkürzt als ein „globaler Supermarkt der Religionen“ beschrieben wird. Einerseits brechen die dogmatischen Systeme verschiedenster Weltreligionen unter dem Druck des stetigen Wandels auf und andererseits erhalten traditionelle religiöse Werte eine neue Bedeutung in den derzeitigen Gesellschaften. Durch den weltweiten Einsatz von neuen Medien, wie beispielsweise dem Internet, stehen den Menschen eine ungeheuerlich große Fülle von Informationen zur Verfügung, besonders zu den Bereichen Religion und Spiritualität. Gerade deswegen entstanden und entstehen unzählige Bewegungen, die das Alte mit dem Neuen verbinden, die die Tradition mit der Gegenwart verknüpfen, um Antworten auf die Fragen des Lebens und des Alltags zu bekommen.

Diese Arbeit widmet sich nun diesen Prozessen der Rückbesinnung und Wiederentdeckung von Spiritualität in einem Land, in dem eine Vielzahl von unterschiedlichen Glaubensrichtungen anzutreffen ist.

Ich möchte vor allen meinen Eltern, Brigitta und Otto Pfabigan, danken, die mir das Studium ermöglichten und nicht daran zweifelten, dass dies genau das Richtige für mich sei.

Ein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Dr. Ingeborg Grau, die mir nicht nur mit Rat und Tat zur Seite stand, sondern mich auch am Beginn meiner Themensuche ermutigte, bei der Frage nach der anhaltenden Bedeutung afrikanischer Religionen für große Teile der Bevölkerung Tansanias.

Ein großes Dankeschön auch an meine fleißigen Korrekturleserinnen der Arbeit: meine Freundin Gioia-Victoria Kastner, meine Schwester Mag.<sup>a</sup> Daniela Pfabigan und meine Studienkollegin und ebenfalls baldige Mag.<sup>a</sup> Johanna Emig.

Zum Abschluss noch ein Danke an alle Freunde, Bekannte und Wesen, die mich auf meinem Weg unterstützen ... *Asante sana!*

## Abkürzungen

AIC	<i>African Independent Churches</i>
AIDS	<i>Acquired Immune Deficiency Syndrome</i>
ARC	<i>AIDS Related Complex</i>
ASP	<i>Afro-Shirazi Party</i>
ATR	<i>African Traditional Religions</i>
BBC	<i>British Broadcasting Company</i>
CCM	<i>Chama Cha Mapinduzi, Party of the Revolution</i>
CHADEMA	<i>Chama cha Demokrasia na Maendeleo, Party for Democracy and Progress</i>
CHAWATIATA	<i>Chama cha Waganga na Wakunga wa Tiba Asili Tanzania, The National Organization of Traditional Healers and Midwives in Tanzania</i>
HIV	<i>Human Immunodeficiency Virus</i>
IMF	<i>International Monetary Fund</i>
MEW	<i>Mission EineWelt</i>
JALO	<i>Judicature and Application of Laws Ordinance</i>
TAA	<i>Tanganyika African Association</i>
TAMWA	<i>Tanzania Media Women's Association</i>
TANU	<i>Tanganyika Africa National Union</i>
TPP	<i>Tanzania Peoples Party</i>
UWATA	<i>Umoja wa Waganga Tanzania, National Union of Traditional Healers</i>
WHO	<i>World Health Organization</i>

## Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Ich habe diese Diplomarbeit bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt.

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	6
1.1. Fragestellung.....	8
1.2. Quellenlage .....	12
1.3. Methodische Herangehensweise.....	13
2. Einblicke in Aspekte der Geschichte von Tansania.....	16
2.1. Koloniale Geschichte des heutigen Tansania .....	16
2.2. Afrikanische Religionen, Christentum und Islam in Tansania.....	18
2.3. Das unabhängige Tansania .....	22
3. <i>African Traditional Religions (ATR)</i> .....	24
3.1. Gemeinsame Vorstellungen.....	25
3.2. Zur Erforschung von ATR.....	26
4. Analyse von ATR in Diskursen seit der Unabhängigkeit.....	28
4.1. Diskurse im Gesundheitsbereich.....	28
4.1.1. Traditionelle Heiler.....	29
4.1.2. Interaktionen zwischen Regierung und traditionellen Heilern .....	32
4.1.3. Diskurse über die Behandlung von AIDS durch Heiler.....	38
4.2. Diskurse im Bereich der Politik.....	43
4.2.1. „Traditionelle“ Aspekte im Afrikanischen Sozialismus .....	44
4.2.2. Nation-building und „traditionelle“ Tänze und Gesänge.....	49
4.2.3. Hexerei – Realität in Tansania.....	51
4.3. Diskurse im Rechtssystem .....	68
4.3.1. Traditionelles Recht und Gewohnheitsrecht.....	69
4.3.2. <i>Sungusungu</i> als Antwort auf das „Versagen“ des Staates?.....	73

5. Zusammenfassung.....	80
6. Anhang.....	87
6.1. Abstracts .....	87
6.2. Landkarte von Tansania.....	89
7. Literaturverzeichnis .....	90
8. Lebenslauf.....	101

# 1. Einleitung

In Tansania sind neben den Weltreligionen Christentum, Islam und, aufgrund der indischen Minderheit im Land, Hinduismus auch traditionelle Religionen vertreten. Die Religionsfreiheit ist in der Unionsverfassung<sup>1</sup> von 1977 verankert und wird von der derzeitigen Regierungspartei *Chama Cha Mapinduzi*<sup>2</sup> (CCM, *Party of the Revolution*) auch ermöglicht und respektiert.

Eine offizielle Zahl über die Religionszugehörigkeit der Bewohner von Tansania gibt es nicht, da im Jahr 1967 von der Regierung beschlossen wurde, diese Zahl nicht mehr statistisch zu erheben. Schätzungen zufolge bekennt sich ein Großteil der Bevölkerung entweder zu einer christlichen Kirche oder zum Islam.

Zwischen 80 und 90 % der Muslime sind sunnitisch, den Rest bilden schiitische Gruppen. Bei den Christen gibt es unterschiedliche größere Kirchen wie beispielsweise die Katholiken, Protestanten, verschiedene Pfingstbewegungen, Siebenten-Tags-Adventisten, Mormonen und Zeugen Jehovas (International Religious Freedom Report 2007). Nicht erwähnt werden in dieser amerikanischen Publikation die große Gruppe der *African Independent Churches* (AIC) und die traditionellen Religionen.

Durch Kolonialismus, Christianisierung und Modernisierung der Gesellschaft kam es in Tansania zu einem Rückgang in der öffentlichen Wahrnehmung von *African Traditional Religions* (ATR). Doch haben Elemente von ATR in teilweise veränderter Form überlebt bzw. berufen sich neu entstandene Gruppen auf solche Elemente. Sie nehmen dadurch heute erneut eine feste Position in der Bevölkerung ein. Laut der Religionswissenschaftlerin Elizabeth Isichei (2002:7) widerlegt diese Vitalität zwei oft von Wissenschaftlern formulierte Annahmen: dass ATR durch den Fortschritt von westlicher Bildung und die Verbreitung der Weltreligionen aussterben und dass durch die globale Verbreitung von westlichen Konsumgütern „lokale Kulturen“ an Bedeutung verlieren.

---

<sup>1</sup> Der Staat Tansania besteht seit 1964 aus dem Festlandgebiet Tanganyika und den Inseln Sansibar und Pemba.

<sup>2</sup> Begriffe aus dem Englischen und aus dem Swahili werden in der Arbeit kursiv dargestellt.

Diese Vitalität der ATR ist nicht nur in Tansania anzutreffen, sondern lässt sich auch in anderen afrikanischen Ländern finden, wie beispielsweise im benachbarten Kenia. Ein aktuelles Beispiel dafür ist die Zusammenarbeit von kenianischen Wissenschaftlern mit den berühmten Regenmachern der *Nganji*, um lokale Gemeinschaften besser auf den Klimawandel vorzubereiten (Butunyi 2008). Einige Autoren wie Kagwanja sprechen sogar von einer „Re-Traditionalisierung“ der afrikanischen Gesellschaften (nach Murunga 2006:30). Generalisierende Aussagen sind allerdings nicht hilfreich für die Analyse sich verändernder Gesellschaften, wenn die eigentlich dahinter stehenden Gründe, wie beispielsweise Kämpfe um Zugang zu Macht und Ressourcen, dabei ausgeklammert bleiben.

Eine interessante Kategorisierung liefert die Religionswissenschaftlerin Rosalind Hackett (1991:135ff), welche die Veränderungen innerhalb der ATR in den letzten Jahrzehnten untersuchte: Durch *universalization* wird ein größerer Personenkreis angesprochen, ethnische Grenzen werden durchbrochen; im Falle von *modernization* werden Praktiken, Glaubensvorstellungen und Werte, welche für die jetzige Situation relevant sind, neu formuliert; durch *commercialization* werden einzelne Aspekte der Religionen entwickelt und „vermarktet“; bei *politicalization* werden ATR als Mittel zur Legitimierung von politischen Ideen verwendet und schließlich erhalten Riten, welche persönliche Bedürfnisse ansprechen, durch *individualization* eine größere Bedeutung als öffentliche, wie beispielsweise große Feste.

Die Auswahl meines Themas für die Diplomarbeit verlief nicht zufällig. Den Grundstein dafür bildete die Beschäftigung mit Kiswahili, der offiziellen Amtssprache von Tansania und Kenia, zu Beginn meines Studiums. Im zweiten Studienabschnitt spezialisierte ich mich auf Lehrveranstaltungen aus dem Bereich der afrikanischen Geschichtswissenschaft, dabei im Besonderen auf die Region Ostafrika. So absolvierte ich u.a. eine Überblicksvorlesung zur Geschichte der Region und Lehrveranstaltungen zu Religion und Politik in Uganda und zum Demokratisierungsprozess in den 1990er Jahren in Tansania.

Zur Vertiefung meines Verständnisses gegenwärtiger Problemstellungen belegte ich darüber hinaus Lehrveranstaltungen zur Religionswissenschaft und Internationalen Entwicklung, u.a. besuchte ich die Vorlesung Afrikanische Religionen bei Dr. Hans-

Gerald Hödl. Ausschlaggebend für meine Themenwahl war schließlich ein Auslandssemester an der Universität von *Dar-es-Salaam* in Tansania. In vielen Gesprächen mit meinen dortigen Studienkollegen wurde mir bewusst, welchen großen Stellenwert Religionen in der tansanischen Gesellschaft haben und wie sehr traditionelle religiöse Elemente Einfluss auf die Menschen haben. So wurde ich selbst mit einigen Phänomenen konfrontiert, die ich beschreibe und analysiere.

Die vorliegende Arbeit soll die Bedeutung von traditionell religiösen Elementen in Diskursen in Politik und Gesellschaft Tansanias sichtbar machen und damit zur Erschließung der religiösen Lebenswelten der Menschen beitragen und einen ersten Impuls für Feldstudien zum Wandel der Bedeutung afrikanischer traditioneller Religionen geben.

## **1.1. Fragestellung**

Einzelne Gruppen und Personen in Tansania (traditionelle Heiler, Politiker, ...) berufen sich auf bestimmte Elemente von ATR. Die Auswahl dieser religiösen Aspekte erfolgt oft selektiv und eine Anpassung an lokale Kontexte und eine Modifizierung der Elemente findet daher zwangsläufig statt. Der Status von ATR in der Gesellschaft ist einem stetigen Wandel unterworfen, er wird durch soziale, ökonomische und politische Prozesse bestimmt. Der junge Staat Tansania und seine politischen Vertreter /-innen<sup>3</sup> reagierten zum Teil sehr unterschiedlich auf diese Entwicklungen. Es entstanden Interaktionsprozesse zwischen diesen beiden Akteuren, die in dieser Arbeit analysiert werden sollen, um einen Überblick über einzelne Bereiche des stattgefundenen Diskurses geben zu können. Diese Interaktionsprozesse verliefen ebenfalls vielseitig, einmal stand mehr die Kooperation der Vertreter von beiden Seiten in Vordergrund, ein anderes Mal wurden traditionelle religiöse Elemente von Politikern für ihre eigenen Zwecke benutzt und wieder ein anderes Mal entstand ein kurzzeitiger Konflikt daraus, da jede Seite eigene Interessen verfolgte.

---

<sup>3</sup> Die Methode des Splitting zur Sichtbarmachung von Männern und Frauen als Akteure wird nur zu Beginn der Arbeit angewendet. Zur leichteren Lesbarkeit wird im weiteren Text nach Möglichkeit ein geschlechtsneutraler Begriff verwendet.

Um die stattgefundenen Diskurse besser analysieren zu können werden verschiedene Bereiche des öffentlichen Lebens ausgewählt, in denen Aspekte der ATR sichtbar sind und auch in Kontakt mit Vertretern des Staates stehen. Diese drei Bereiche sind Gesundheit, Politik und das Rechtssystem.

Der Bereich Gesundheit wird vor allem durch das Spannungsfeld von traditioneller und westlicher Medizin bestimmt. Krankheiten wie Malaria oder HIV/AIDS werden jeweils auf andere Ursachen zurückgeführt und daher auch unterschiedlich behandelt. Die Praktiken von traditionellen Heilern/-innen wurden zwar grundsätzlich von der Regierung anerkannt, doch kam es öfters zu versuchter Einflussnahme von Seiten der Machthabenden bzw. zur strikten Ablehnung von einzelnen Behandlungsmethoden. Durch Prozesse der Urbanisierung sind traditionelle Heiler nicht nur mehr in ländlichen Gebieten anzutreffen, sondern sie sind jetzt auch in Städten angesiedelt, wo sie im Wettbewerb mit anderen gesundheitlichen Einrichtungen stehen.

Der Bereich Politik<sup>4</sup> ist durch die ambivalente Haltung der Politiker /-innen geprägt. So hatten traditionelle Ideen Einfluss auf die Formulierung der politischen Ideologie des Afrikanischen Sozialismus von Julius Nyerere, den ersten Präsidenten von Tansania. Wiederkehrende Themen in seinen politischen und sozialen Überlegungen sind die Wichtigkeit von traditionellen Werten und die zentrale Rolle der traditionellen Familie in der Gesellschaft. Auf der anderen Seite kam es zu einer Ablehnung von einigen traditionellen Praktiken, die nicht mit dem modernen Entwicklungsdiskurs der Regierung übereinstimmten, wie beispielsweise Hexerei und deren Gegenbewegungen. Sie werden zumeist als ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg des Fortschrittes dargestellt.

Im Bereich Rechtssystem stößt das traditionelle Recht bzw. das kodifizierte Gewohnheitsrecht auf die staatliche Rechtsordnung. Vielerorts bestimmen diese beiden Systeme das alltägliche Leben der Bevölkerung. Durch die wirtschaftliche Krise in den 1970er Jahre kam es zur Herausbildung einer traditionellen

---

<sup>4</sup> Politik ist "auf die Durchsetzung bestimmter Ziele (besonders eines Staates) und die Gestaltung des öffentlichen Lebens gerichtetes Handeln von Regierungen, Parteien, Gruppierungen" (Duden 1989:539). In der Politikwissenschaft werden drei Dimensionen von Politik unterschieden: *Policy* (inhaltliche Dimension), *Politics* (prozesshafte Dimension) und *Polity* (institutionelle und formelle Dimension). In der Arbeit stehen vor allem inhaltliche und formelle Aspekte von Politik im Vordergrund.

Verteidigungsgruppe, genannt *Sungusungu*, welche Funktionen des Staates basierend auf einem modifizierten Gewohnheitsrecht übernahm und daher in Konflikt mit ihm trat.

Diese drei Bereiche können aber nicht strikt von einander abgegrenzt werden, da einzelne Aspekte, wie beispielsweise Hexerei oder traditionelle Heiler, in allen drei Abschnitten eine Rolle spielen.

Unter Hexerei wird zumeist verstanden, dass gewisse Menschen über spezielle, unnatürliche Kräfte verfügen, welche eingesetzt werden, um anderen Leuten bewusst Schaden zuzufügen und um die vorherrschenden Werte und Normen in einer Gesellschaft zu untergraben (Bourdillon 2000:176).

Obwohl Hexerei in allen drei Bereichen der Arbeit eine Rolle spielt, wird es hauptsächlich im Kapitel Politik behandelt. Folgende Gründe sind dafür ausschlaggebend: Hexereianschuldigungen bzw. Gegenmassnahmen zu Hexerei besitzen oft eine politische Komponente; Politiker müssen auf dieses Phänomen reagieren, da sie die dafür ehemals zuständigen traditionellen Autoritäten verboten hatten; durch das Umsiedelungsprogramm der Regierung kam es verstärkt zu Anschuldigungen der Hexerei; einige Politiker verwenden selbst Praktiken der Hexerei für den eigenen Vorteil.

Über den Untersuchungsgegenstand *African Traditional Religions* lässt sich in der spezifischen Literatur eine große Bandbreite von möglichen Forschungsansätzen finden, wie beispielsweise „ATR is Africa`s own way of coming to terms with reality“ (Opoku1993:67) oder „ATR is an invention“ (Isichei 2007:9). Ein weiteres Merkmal in diesem Bereich ist, dass die meisten früheren Berichte über afrikanische Religionen von Missionaren oder Forschern geschrieben worden sind. Dadurch wurden die verschiedenen Glaubenssysteme mitunter auch recht abwertend beschrieben und diese negative Grundhaltung gegenüber ATR lässt sich noch immer in den heutigen Diskursen über das Thema feststellen. Um dem entgegenzuwirken soll in dieser Arbeit eine Definition von J.O. Awolalu (1991:123) verwendet werden, einen nigerianischen Universitätsprofessor für religiöse Studien:

„This [ATR, C.P.] is the indigenous religion of Africa handed down from generation to generation. It is the religion that resulted from the sustaining faith held by the forebears of the present Africans which is being practised

today in various forms and intensities by a very large number of Africans, including some who claim to be Muslims and Christians.“

Awolalu spricht in seiner Definition eine interessante Behauptung an, die zu Diskussionen führen kann. So würden traditionelle religiöse Praktiken auch von Menschen ausgeübt, die sich selbst als Anhänger des Christentums oder des Islams sehen. Wie verbreitet dieses Phänomen wirklich ist und welche ökonomische und machtpolitische Auswirkung es auf die Gesellschaft hat, wäre eine interessante Ausgangslage für eine Feldforschung in einer ausgewählten Region.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Beantwortung der folgenden Fragen, welche den Rahmen der Untersuchung klar definieren und abgrenzen:

In welcher Hinsicht wurde das Verhältnis zwischen Vertreter des Staates Tansania<sup>5</sup> und Vertreter von traditionellen Religionen durch die unterschiedlichen Diskurse in Bereichen der Politik und Gesellschaft konstruiert?

Aus welchen Gründen nahmen Vertreter des Staates immer wieder recht unterschiedliche Standpunkte gegenüber Vertreter von traditionellen Religionen ein?

Während der Konzeptphase dieser Arbeit stellte der Autor folgende Hypothesen auf, die auf ihre Richtigkeit in der Analyse überprüft werden.

In Tansania kam es zu unterschiedlichen Ausprägungen innerhalb der Diskurse zwischen Vertretern traditioneller Religionen und des Staates und in Bezug auf ATR. Im Bereich Gesundheit kann von einer Kooperation zwischen traditionellen Heilern und der Regierung gesprochen werden, da eine gesetzliche Legalisierung von traditionellen Heilpraktiken stattgefunden hat. Eine Instrumentalisierung bzw. eine selektive Ablehnung von einigen traditionellen religiösen Elementen, wie beispielsweise Hexerei, von Seiten der Regierung kann im Bereich Politik festgestellt werden. Konflikte entstanden zwischen den beiden Akteuren, als traditionelle religiöse Praktiken als eine Form des Widerstands zum modernen Entwicklungsdiskurs der Regierung gewertet wurden und als „neo-traditionelle“

---

<sup>5</sup> Die Insel Sansibar wird in der Analyse der traditionellen religiösen Praktiken in Politik und Gesellschaft nicht berücksichtigt, da sie sich in sozialen und religiösen Aspekten stark vom Festland unterscheidet. Die Untersuchung beschränkt sich daher auf den Festlandteil von Tansania.

Bewegungen teilweise Funktionen des Staates übernahm, wie im Bereich Rechtssystem zu sehen ist.

Die Diskurs zwischen Vertreter des Staates und Vertreter von traditionellen Religionen fanden meistens nicht auf der selben Ebene statt, da nur in den wenigsten Fällen traditionelle Vertreter in organisierten Formen auftraten. Durch die fehlenden Ansprechpartner bei den traditionellen Vertretern entstanden oft einseitige Diskurse, die nur von den Äußerungen der staatlichen Vertreter geprägt waren.

## **1.2. Quellenlage**

Als Primärquellen werden politische Texte von Nyerere, Gesetzestexte und Artikel aus unterschiedlichen Zeitungen aus Tansania verwendet. Sekundärquellen sind vor allem soziologische, ethnographische, theologische, religionswissenschaftliche und historische Studien über Themenbereiche, die einen Bezug zu ATR haben.

Eine grundlegende Einführung in das Gebiet der African Traditional Religion bieten die Sammelbände von Uka und Olupona. „*Readings in African Traditional Religion*“ (1991) von dem Nigerianer E.M. Uka beinhaltet unterschiedliche Beiträge zur Definition, Struktur, Relevanz und Theologie von afrikanischen Religionen. Der Afroamerikaner Jacob K. Olupona ist der Herausgeber von den beiden Sammelbänden „*African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*“ (2000) und „*African Traditional Religions in Contemporary Society*“ (1991), die beide mit ausgewählten Beispielen einen umfassenden Überblick über die religiöse Vielfalt des Kontinents geben.

Im Bereich Gesundheit gibt es zahlreiche ethnologische und medizinische Studien, die sich mit traditionellen Heilern beschäftigen. Besonders zu erwähnen ist hier das Werk „*In the spirit of Uganga – inspired healing and healership in Tanzania*“ (2003) von der Ethnologin Jessica Erdtsieck. Sie berichtet darin von den Ergebnissen ihrer Feldforschung bei mehreren berühmten Heilern, dass Geistwesen (*spirits*) eine durchaus positive Rolle bei der Heilung von Krankheiten spielen.

Für das Kapitel Politik und traditionelle religiöse Aspekte sind zuerst einmal die gesammelten Schriften von Julius Nyerere wichtig. „*Uhuru na Umoja. Freedom and Unity*“ (1967) und „*Ujamaa. Essays on Socialism*“ (1968) geben einen Überblick über die von Nyerere veröffentlichten Berichte oder Reden zwischen den Jahren 1952 bis 1968. Im Unterkapitel Hexerei wird sehr oft auf die britische Anthropologin Maia Green verwiesen, die zahlreiche Werke im Zusammenhang mit diesem Thema veröffentlichte, wie beispielsweise „*Priests, Witches and Power*“ (2003), in dem eine kleine katholische Gemeinschaft im südlichen Tansania analysiert wird. Einer der bekanntesten Wissenschaftler aus Tansania zu diesem Thema soll hier auch nicht unerwähnt bleiben, Simeon Mesaki, der nicht nur akademische Beiträge zur Hexerei verfasst, sondern auch mit Artikeln in lokalen Tageszeitungen versucht, die Bevölkerung über die Hintergründe des Phänomens aufzuklären.

Im letzten Kapitel der Analyse über das Rechtssystem gibt der deutsche Rechtswissenschaftler Harald Sippel in seinem Artikel „Die Bedeutung afrikanischen Gewohnheitsrechts im Nationalstaat: Entwicklungen in Tanzania und Südafrika“ (1998) einen umfassenden Überblick über Entwicklungen und Probleme des Gewohnheitsrechts im juristischen Alltag.

Gerade im Bereich Religion bildet die Auswahl und Verwendung von Quellen ein Problemfeld, da Interpretationen eines Phänomens aufgrund der unterschiedlichen Erfahrungen der Autor/-innen oft weit voneinander abweichen. Sozial-historische Kontextualisierung und Quellenkritik sollen dieses Problem möglichst gering halten.

### **1.3. Methodische Herangehensweise**

Um die zuvor erwähnte Fragestellung beantworten zu können, werden exemplarisch Beispiele des Diskurses zwischen der Regierung und Vertretern von traditionellen Religionen ausgewählt. Dabei soll der lokale Diskurs aus Tansania mit dem wissenschaftlichen Diskurs verglichen werden.

Die Verwendung des Begriffs „Diskurs“ ist in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen umstritten, da er oft inflationär in Arbeiten benutzt

wird und im Alltag vor allem als Synonym für „Diskussion“ oder „Debatte“ verstanden wird. Daher bezieht sich diese Arbeit auf eine Begriffsbestimmung durch den Sozialwissenschaftler Franz X. Eder (2006:15):

„Unter Diskursen werden (...) Praktiken verstanden, die Aussagen zu einem bestimmten Thema systematisch organisieren und regulieren und damit die Möglichkeitsbedingungen des (von einer sozialen Gruppe in einem Zeitraum) Denk- und Sagbaren bestimmen.“

Die Diskurse über die Bedeutung von ATR in Tansania finden auf zwei unterschiedlichen Ebenen statt, die jeweils einen anderen Schwerpunkt haben: der lokale Diskurs beschränkt sich auf die Innenpolitik und die mediale Berichterstattung in Tansania, während der wissenschaftliche Diskurs im internationalen akademischen Bereich angesiedelt ist.

Der lokale Diskurs fand in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit des Landes nur im politischen Bereich statt, da die Regierung zu bestimmten versuchte, wie mit traditionellen religiösen Elementen umgegangen werden sollte. Erst die Medienliberalisierung zu Beginn der 1990er Jahre brachte eine Verlagerung des Diskurses in die breite Öffentlichkeit. Dieser neu entstandene lokale Diskurs ist nun geprägt von den unterschiedlichsten Interessensgruppen, die versuchen, ihre Meinungen und Ansichten, beispielsweise zum Thema Hexerei oder traditioneller Heilkunde, in den Tageszeitungen oder in Radiosendungen publik zu machen.

Dahingegen begann der wissenschaftliche Diskurs über traditionelle Religionen schon lange vor der Unabhängigkeit von Tansania, doch war dieser all zu oft geprägt von abwertenden Darstellungen und Vorurteilen. Erst nach der Entkolonialisierung fand ein Paradigmenwechsel statt, der u. a. auch Formen der traditionellen Religiosität in den Mittelpunkt der Untersuchung rückte. So erschienen in den letzten Jahrzehnten über dieses Thema unzählige wissenschaftliche Publikationen. Der Großteil wird aber nicht in Tansania publiziert und ist somit für den Großteil der Bevölkerung nicht zugänglich.

Durch die Kombination dieser beiden Diskursebenen in der Analyse soll eine einseitige Betrachtung des Untersuchungsgegenstandes verhindert und eine umfassendere Antwort auf die Forschungsfrage ermöglicht werden.

Die verfügbaren Quellen sollen vor allem untersucht werden im Hinblick auf:

- verwendete Argumentationen von Seiten der Regierung, um ihr Verhalten gegenüber Vertretern von ATR zu begründen bzw. Kontexte, in denen ATR als legitimes Erbe angesehen werden und in denen ATR komplett ausgeklammert oder als Hindernis dargestellt werden
- Begriffe, die verwendet werden, um Elemente von ATR zu charakterisieren
- Machtstrukturen, die durch den Diskurs mitgetragen werden

## 2. Einblicke in Aspekte der Geschichte von Tansania

### 2.1. Koloniale Geschichte des heutigen Tansania

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts waren europäische Mächte, aber auch Amerikaner, am Hof von Sultan Said in Sansibar, einer Insel vor der Küste *Tanganyikas*, vertreten. Dieser hatte dort eine auf Sklaven basierende Plantagenökonomie aufgebaut, welche für die Kolonialmächte und ihre wirtschaftlichen Bestrebungen interessant war. Die Insel war oftmals für Forscher und Missionare Ausgangspunkt auf ihrem Weg in das Innere von Ostafrika.

Es dauerte bis in die 1880er Jahre als das Festland des heutigen Tansanias in den *Scramble* um Afrika gezogen wurde. Die Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft unter der Leitung von Carl Peters sicherte sich das Gebiet durch Verträge mit lokalen *Chiefs*<sup>6</sup> und dem Sultan von Sansibar und gründete daher im Jahr 1886 das Protektorat Deutsch-Ostafrika. Schon im Jahre 1891 übernahm die deutsche Regierung die Verwaltung des Gebiets, da die Kolonialgesellschaft Insolvenz anmeldete. Der versuchte Aufbau von politischen Institutionen, die ökonomische Ausbeutung und auch das gewaltvolle Vordringen der Kolonialoffiziere führten zu erheblichen Widerständen innerhalb der lokalen Bevölkerung, die allesamt durch Feldzüge der Kolonialarmee niedergeschlagen wurden (Schicho 2004:312f).

Die Deutschen wollten das ostafrikanische Protektorat in eine Siedlerkolonie umwandeln, welche aber auch Rohstoffe ins Mutterland liefern sollte. Um dieses zu erreichen, wurde fruchtbares Land von den Deutschen in Besitz genommen und an ihre Siedler verteilt (Schicho 2004:313). Durch die Einführung der Hüttensteuer und Zwangsrekrutierungen zur Arbeit kam es im Jahr 1905 zum größten Aufstand in Deutsch-Ostafrika, dem sogenannten *Maji Maji* Krieg. Innerhalb der nächsten beiden Jahre kam es zu einer Ausweitung der Rebellion auf Gebiete im Süden und Osten des Landes. Die Deutschen reagierten mit einer Kampagne der verbrannten Erde auf den

---

<sup>6</sup> Als Bezeichnung für traditionelle Herrscher wird in der Arbeit der englische Begriff *Chief* verwendet.

Aufstand, was zu Zehntausenden Toten und zu Hungersnöten und Seuchen führte (Yeager 1989:11).

Das Bemerkenswerte an der Bewegung der *Maji Maji* ist, dass es ihrem Anführer Kinjikitile gelang, eine Idee zu entwickeln und zu verbreiten, welche die Ähnlichkeit zwischen den religiösen Systemen der Menschen im Süden des heutigen Tansania nutzte. Die Grundidee dahinter war, dass alle Afrikaner eins sind, dass sie freie Menschen sind und dass alle, die *maji*<sup>7</sup> verwendeten, geschützt wären gegenüber europäischen Kugeln. Zusätzlich wurden sie auch noch unterstützt von den verstorbenen Ahnen. Kinjikitile schaffte durch die Verallgemeinerung dieser religiösen Ideen eine Bewegung, welche aus über 20 verschiedenen ethnischen Gruppen bestand, die gemeinsam für ihre Freiheit kämpften (Gwassa 1972:202ff)

Durch die Niederlage im Ersten Weltkrieg musste Deutschland all seine kolonialen Besitztümer abgeben. Das Festland *Tanganyika* wurde Großbritannien im Jahr 1922 als Völkerbundmandat übergeben, ohne die beiden von Belgien besetzten Gebiete *Burundi* und *Rwanda*. Schon kurz danach erfolgte die Einführung des Systems der *Indirect Rule*, welches auf vorhandene lokale politische Strukturen aufbauen sollte und so die traditionellen *Chiefs* in die koloniale Verwaltung integrierte. Dieses Vorhaben konnte aber nicht immer umgesetzt werden, da traditionelle Führungspersönlichkeiten nicht in jeder Gesellschaft leicht zu identifizieren waren und diese oft die kolonialen Richtlinien nicht verstanden oder schätzten (Yeager 1989:14f).

Wirtschaftlich gesehen setzten die Briten Programme um, welche die einheimische Exportproduktion steigern sollte, vor allem die Erzeugung von Kaffee und Baumwolle. Die Erhöhung der Steuern hatte die Auswirkung, dass auch Bauern ihre Produkte vermarkten mussten, um an Geld zu kommen. Durch die Modernisierung der Wirtschaft und Gesellschaft kam es bereits in den 1930er Jahren zur Herausbildung von lokalen Interessensverbänden, von denen vor allem die *Tanganyika African Association* (TAA) erwähnenswert ist. Sie legte durch den Aufbau von regionalen Vereinen und die Einbeziehung der lokalen Bevölkerung den

---

<sup>7</sup> Kiswahili für Wasser

Grundstein für die spätere *Tanganyika Africa National Union* (TANU), welche als politische Partei die Unabhängigkeit von *Tanganyika* forderte. Die TAA war auch für Julius Kambarage Nyerere das politische Sprungbrett. Er war Gründungsmitglied der TANU im Jahr 1954, weiters versuchte er über die Vereinten Nationen die Unabhängigkeit für Tansania zu erreichen und baute dazu noch im eigenen Land die Unterstützung für die Partei aus. Bei den Wahlen im Jahre 1960 feierte seine politische Bewegung einen fulminanten Wahlsieg, welcher den Prozess der Unabhängigkeit erheblich beschleunigte, die letztlich im darauf folgenden Jahr formell besiegelt wurde (Schicho 2004:317ff).

## **2.2. Afrikanische Religionen, Christentum und Islam in Tansania**

Es ist schwierig über die Entwicklung und den Wandel von ATR im vorkolonialen Tansania zu schreiben, da es über die verschiedenen religiösen Traditionen weder schriftliche Quellen noch ausreichend archäologische Funde gibt. Für die Frühzeit in Afrika versuchte der britische Historiker Merrick Posnansky (1972:40) mittels archäologischen Daten einige generelle Beobachtungen über die religiösen Systeme aufzustellen: Die Bestattung der Toten wurde eine größere Aufmerksamkeit entgegengebracht, daher wurde auch die Ahnenverehrung zu einem wichtigen religiösen Bestandteil sowie auch die Errichtung von Schreinen für religiöse Rituale.

Der Islam kann eine lange Geschichte in Tansania und an der gesamten Küste Ostafrikas vorweisen. Das exakte Datum, wann diese Glaubensrichtung die Küste erreichte, ist nicht bekannt. Von den meisten Wissenschaftlern wird angenommen, dass es bereits ab dem 8. Jhdt n. Chr. Expeditionen von der arabischen Halbinsel zu der ostafrikanischen Küste gegeben hatte. (Mbogoni 2005:7). In den nächsten Jahrhunderten entstand durch das Zusammentreffen der lokalen afrikanischen Bevölkerung mit arabischen und persischen Immigranten eine neue Zivilisation, die unter dem Namen *Swahili* bekannt wurde und von *Mogadishu* bis nach *Sofola* im heutigen Mosambik reichte. Bis zum 15. Jahrhundert entstanden mehrere politisch

von einander unabhängige Stadtstaaten entlang der Küste. Die davon bedeutendsten waren *Kilwa*, *Pate* und *Mombasa* (Roger 1998:19) Die Verbreitung des Islam entlang der Küste erfolgte zwar langsam, doch durch die intensiven Handelsbeziehungen zwischen der arabischen Halbinsel und Ostafrika wurde die Religion zu einem Hauptbestandteil der vorherrschenden Kultur.

„These were centuries when Islam was adopted, adapted, and internalized, as a coastal ‚African‘ religion. By 1500, Islam had become central to Swahili society and identity everywhere“ (Pouwels 2000:251).

Im Jahr 1498 erreichte mit den Portugiesen das Christentum die ostafrikanische Küste, welche aber weniger an der Verbreitung ihres Glaubens interessiert waren, sondern eher an der Plünderung der Stadtstaaten entlang der Küste und an der Übernahme des Seehandels mit Indien. (Mbogoni 2005:7). Durch das verstärkte Engagement der Omani-Araber entlang der ostafrikanischen Küste wurden die Portugiesen gegen Ende des 17. Jahrhunderts ins heutige Mosambik zurückgedrängt. Die Verbindung der Küste zur arabischen Halbinsel konnte wieder hergestellt werden und die *Swahili*-Kultur erlebte eine zweite Blüte. Im Jahr 1840 wurde die Insel Sansibar zur Hauptstadt des Sultanats der Omani-Araber und erreichte dadurch eine Vormachtsstellung unter den Küstenstädten (Roger 1998:19f).

Die Verbreitung des Islam beschränkte sich nur auf die Küstenregionen, das Hinterland blieb bis zum Ende des 18. Jahrhundert davon unberührt. Zu Beginn des 19. Jahrhundert änderte sich dies, da die Übernahme der Küste durch das Omani-Sultanat auch die Handelspräferenzen beeinflusste. Es bestand von nun an große Nachfrage nach Elfenbein, Sklaven, Gummi und Getreide, welche durch Karawanen aus dem Inneren des Landes an die Küste transportiert wurden. Muslimische Händler waren dadurch im ganzen Land unterwegs und gründeten so auch neue Siedlungen, welche die landwirtschaftliche Versorgung der Küstenstädte sicherte, wie beispielsweise *Ujiji* und *Tabora*. Die ländliche Islamisierung war vor allem an Plätzen erfolgreich, an denen intensiver Kontakt zwischen Nicht-Muslimen und Muslimen stattgefunden hat (Sperling 2000:277ff).

Auch noch für das 19. Jahrhundert ist nicht genau belegbar, welche traditionellen Formen von Religiosität in Tansania anzutreffen waren. Es wird vermutet, dass die meisten Leute ähnliche Praktiken ausübten. Dazu gehörten u.a. auch der Glaube an

eine einzige Hochgottheit, das Aufsuchen von Wahrsagern bei einem Unglücksfall, die Verwendung von bestimmten Heilmitteln und die Kommunikation mit Geistwesen durch Besessenheitstrance (Ilfie 1979:26ff).

Im Jahr 1844 kam mit Johann Ludwig Krapf der erste christliche Missionar im Auftrag der *Church Missionary Society* nach Sansibar. In den darauf folgenden Jahrzehnten errichtete er eine anglikanische Kirche auf dem Gelände des ehemaligen Sklavenmarkts, doch war der missionarische Erfolg auf der Insel nur sehr bescheiden. Die erste Missionsstation am Festland wurde im Jahr 1868 von den aus Frankreich stammenden katholischen *Holy Ghost Fathers* in *Bagamoyo* errichtet. Zahlreiche weitere christliche Konfessionen errichteten Missionsdörfer, die aber keine große Anziehungskraft auf die lokale Bevölkerung hatten aufgrund ihrer strikten Organisation (Roger 1998:21).

In der ersten Phase des deutschen Kolonialismus profitierten Muslime von ihren Positionen als Soldaten, Verwaltungsangestellte und Steuereintreiber. Neu aufgebaute Verwaltungszentren führten zu einem Zustrom von muslimischen Händlern, die diese ökonomischen Gelegenheiten zu nutzen wussten. Mit der Übergabe des Völkerbundmandats an Großbritannien änderte sich diese Situation erheblich. Durch die Unterstützung der Briten für die Missionen kam es zu einer Expansion des christlichen Glaubens. Die Gründung von Schulen durch Missionen förderte die Verbreitung von westlicher Bildung, die so als Schlüssel zur modernen Arbeitswelt etabliert wurde. Da Muslime diese Form von Ausbildung wegen deren Verbindung zum Christentum ablehnten, waren sie nicht mehr gefragt für Positionen innerhalb der kolonialen Verwaltung und fanden in geringeren Maße Zugang zum Wirtschaftssektor (Sperling 2000:295ff).

Die Kolonialzeit hatte ziemlich große Auswirkungen auf traditionelle Religionen im heutigen Tansania. Sie wurden einerseits von den Bewohnern dazu verwendet, um die neue Situation der Fremdherrschaft zu verstehen, andererseits waren sie oft auch die treibende Kraft hinter Widerstandsbewegungen gegen die Kolonialmacht, wie etwa bei der *Maji Maji*-Bewegung. Gleichzeitig entstanden dadurch auch einige Neuerungen innerhalb der Religionen. So kam es zu einer Popularisierung von religiösen Aktivitäten, welche zuvor nur in den Händen von Spezialisten waren.

Weiters kam es durch die steigende Anzahl von Hexereianschuldigungen zur Entwicklung von Ritualen, welche das Phänomen abwehren sollten und das göttliche Eingreifen in menschliche Angelegenheiten erfuhr eine stärkere Betonung (Iliffe 1979:206f).

Die christlichen Missionen bildeten keine homogene Einheit, sie unterschieden sich in ihrer Nationalität, Sprache, Konfession und in ihren Methoden zur Verbreitung des christlichen Glaubens. Oftmals waren sie auch in derselben Region tätig und verhinderten ihren eigenen Erfolg durch dieses unkontrollierte Vorgehen. Insgesamt waren 36 verschiedene christliche Missionen während der Kolonialzeit im Land tätig (Roger 1998:21). Die ersten Konvertierten kamen vor allem aus sozial marginalisierten Gruppen, wie beispielsweise befreite Sklaven, Flüchtlinge und Jugendliche, erst nach einiger Zeit fanden sich Gläubige aus allen sozialen Schichten darunter. Die Gründe für eine Konversion waren vielfältig und waren mit den religiösen, sozialen und politischen Bedürfnissen der Menschen verbunden. So bekamen viele durch den Religionswechsel nicht nur eine neue Form der Bildung, sie hatten jetzt auch Chancen, am kolonialen System zumindest teilweise zu partizipieren (Spear 1999:4f).

Eine weitere wichtige Entwicklung innerhalb des Christentums in Afrika spielt sich auch in Tansania ab, die Entstehung der *African Independent Churches*<sup>8</sup>. Sie entstanden durch die Unzufriedenheit der ersten afrikanischen Christen mit den Missionen, die Probleme hatten, sich an die lokalen Gegebenheiten anzupassen und die Verantwortung an einheimische Christen weiterzugeben. Vor allem im Protestantismus wurden unzählige Splitterkirchen neu gegründet, die sich hinsichtlich Größe, Struktur und Doktrin stark unterschieden (Spear 1999:167). Als Beispiele dafür können für Tansania *The African National Church*, *The Last Church of God and His Christ* oder *The Malakite Church* angeführt werden (Ranger 1970:16ff).

Laut Lawrence Mbogoni (2005:5) verachteten Christen und Muslime alles, was afrikanische traditionelle Religiosität symbolisierte und sie sahen darin nicht das Anzeichen einer entwickelten Religion. Diese generalisierende Aussage von Mbogoni

---

<sup>8</sup> Einige dieser unabhängigen Kirchen verwenden in ihren Praktiken auch traditionell-religiöse Elemente.

kann nicht der Wahrheit entsprechen, da beide Weltreligionen seit ihrer Ankunft in Tansania auch bestimmte traditionelle Ideen in ihre Lehre integriert hatten. Die traditionellen Religionen selber verloren während der Kolonialzeit einen Großteil ihrer Anhänger, jedoch war die Geschwindigkeit dieses Prozesses von Region zu Region recht unterschiedlich (Iliffe 1979:547).

### **2.3. Das unabhängige Tansania**

Tansania wird meist als eines der friedlichsten und politisch stabilsten Länder in Afrika bezeichnet, gleichzeitig aber auch als eines der ärmsten.

Nach der Unabhängigkeit von *Tanganyika* im Jahre 1961 und der Revolution zu Beginn des Jahres 1964 auf der Insel Sansibar kam es im selben Jahr zu einer Union zwischen den beiden Gebieten unter der Bezeichnung Vereinigte Republik Tansania oder auf Swahili *Jamhuri ya Muungano wa Tanzania*. (Schicho 2004:325f).

Gerhard Hauck (2001:203) teilt die politische und ökonomische Entwicklung des Landes bis in die 1980er Jahre in vier Phasen ein:

Bis ins Jahr 1967 wurde eine Politik der Modernisierung durch Exportsteigerung und importsostituierende Industrialisierung verfolgt. Danach wurde versucht, soziale und ökonomische Ungleichheiten durch Wohlfahrtsprogramme und der Produktion auf dorfgemeinschaftlicher Grundlage (*ujamaa*) auszugleichen. Die zwangsweise Umsiedelung von Bauern in Dörfer (*vijijini*) begann in den Jahren 1972/73. Im Jahr 1979 erfolgte der wirtschaftliche Zusammenbruch wegen der internationalen Schuldenkrise. Kurz darauf unterzeichnete die Regierung die ersten Abkommen mit dem *International Monetary Fund* (IMF).

Zwei wichtige politische Ereignisse berücksichtige Hauck nicht in dieser Aufzählung. 1977 erfolgte die Gründung der CCM aus dem Zusammenschluss der Festlandspartei TANU und der *Afro-Shirazi Party* (ASP), die vorwiegend in Sansibar und Pemba vertreten war. 1978 kam es zu einem militärischen Konflikt mit Uganda, da dessen Präsident Idi Amin einzelne Landstriche in Tansania besetzen ließ. Nyerere reagierte

prompt mit einem Gegenangriff, was zum Sturz von Amin führte. (Schicho 2004:326ff).

1985 kandidierte Nyerere nicht mehr fürs Präsidentenamt, er musste sich auch eingestehen, dass *Ujamaa* in wirtschaftlicher Hinsicht gescheitert war. Mit dem neuen Präsidenten Hassan Mwinyi begann die langsame ökonomische und politische Liberalisierung des Landes, was im Jahr 1992 zur Einführung des Mehrparteiensystems führte. Bei den folgenden Wahlen im Abstand von fünf Jahren gewann bisher immer der Kandidat der CCM, da die Oppositionsparteien keine wirklichen Alternativen anboten (Schicho 2004:331f). 2005 wurde der derzeit amtierende Präsident Jakaya Kikwete mit rund 80 % ins Amt gewählt.

### **3. African Traditional Religions (ATR)**

Um diesen Begriff, der als allgemeine Kennzeichnung für unterschiedliche religiöse Traditionen in Afrika verwendet wird, besser verstehen zu können, wird in den nächsten beiden Unterkapiteln zuerst auf gemeinsame Merkmale innerhalb der religiösen Traditionen verwiesen und danach erfolgt ein kurzer historischer Abriss über die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit.

Die Bezeichnung von Religionen als „traditionell“ bedeutet, dass Aspekte des Glaubens entweder schon vor längerer Zeit entstanden sind oder dass sie sich gerade im Umbruch befinden. Traditionelle religiöse Aspekte sind daher dynamisch und in der Lage, sich aktuellen Umständen anzupassen. Gerade in dieser Arbeit wird aufgezeigt, wie sich einige Elemente der ATR verändert haben, um in den heutigen Gesellschaften wieder stärker wahrgenommen zu werden. Die Bezeichnung traditionell soll aber die afrikanischen Religionen von anderen abgrenzen, die von außerhalb Afrikas kamen (Dopamu 1991: 22).

Die Beschreibung als traditionell bringt natürlich auch eine gewisse Problematik mit sich. Wer bestimmt darüber, inwieweit eine religiöse Idee oder ein religiöser Aspekt als traditionell bewertet werden kann und welche Interessen spielen dabei eine Rolle? Trägt diese Bezeichnung zur Verbreiterung des Wissens bei oder werden dadurch konkrete Tatsachen verschleiert?

In dieser Arbeit wird der Begriff traditionell sehr häufig verwendet. Es sollen damit Phänomene gekennzeichnet werden, die als ursprünglich in den Ländern Afrikas betrachtet werden können. Eine Bewertung soll durch diese Benennung nicht erfolgen, sondern lediglich eine Kennzeichnung unterschiedlicher Aspekte als zusammenhängend.

Ein weiteres Merkmal in der Beschäftigung mit ATR ist, dass es sich bei der Weitergabe größtenteils um orale Traditionen handelt und es daher keine schriftlich kodifizierten Texte von Praktizierenden gibt (Dopamu 1991:22). Dieser Umstand muss auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden, da es für den gewählten

Untersuchungszeitraum fast keine eigenen Texte von Vertretern von ATR gibt. Von den zu analysierenden religiösen Elementen steht daher nur eine Außenansicht für die Arbeit zur Verfügung.

### **3.1. Gemeinsame Vorstellungen**

Die Grundzüge von traditionellen religiösen Systemen in Afrika zu beschreiben ist kein einfaches Unterfangen, da es viele unterschiedliche Richtungen und Praktiken gibt. Besonders ambitionierte Wissenschaftler, wie beispielsweise John Mbiti oder P.A. Dopamu, versuchten trotzdem immer wieder, eine Liste von Elementen zu erstellen, welche die Grundlagen der traditionellen afrikanischen Religiosität beinhalten sollte. Für den Zweck dieser Arbeit wird nur kurz auf einige Aspekte eingegangen, die als universell innerhalb der ATR gelten könnten.

Der Glaube an ein höchstes Wesen ist weit verbreitet unter den Bewohnern Afrikas. Fast jede ethnische Gruppe verwendet einen eigenen Namen dafür, welcher oft eine gewisse Vorstellung über diese höchste Gottheit ausdrückt (Dopamu 1991:25). Die zentrale Bedeutung des höchsten Wesens könnte aber erst eine jüngere Entwicklung innerhalb der ATR sein, ausgelöst durch das rasche Vordringen der großen Weltreligionen (Hackett 1991:136). Oft wird das höchste Wesen auch als entfernt von den Menschen beschrieben, sodass persönliche Anrufungen und Verehrungen als unmöglich angesehen werden (Zahan 2000:5)

Eine wichtige Rolle innerhalb der ATR nehmen unterschiedliche Gottheiten oder *Spirits* ein, die von dem höchsten Wesen hervorgegangen sind. Ihnen wird oft eine bestimmte Funktion oder Aufgabe zugeschrieben:

„They are the directors of major events such as war and hunting. They are assimilated to atmospheric phenomena such as wind and rain, thunder and lightning, or rainbows; or even elements on which human life depends such as the earth, rivers, the sea, the sun, and so on“ (Zahan 2000:6).

Eine weitere wichtige Aufgabe der Gottheiten ist ihre Vermittlerrolle zwischen den Menschen und dem höchsten Wesen. Für ihre Verehrung werden oft Schreine oder Altäre errichtet. (Dopamu 1991:27f).

Die Verehrung der Ahnen ist eine weitere Gemeinsamkeit innerhalb der ATR. Die Verstorbenen werden als Geister angesehen, die noch in Verbindung zu ihren Familien auf Erden stehen. Von Zeit zu Zeit wird den Ahnen innerhalb der Familie gedacht, um zwischen den beiden die Verbindung und Kommunikation aufrecht zu erhalten. Sie werden auch als Vermittler zwischen den Menschen und den Gottheiten gesehen (Dopamu 1991:29). Es erreichen aber nicht alle Verstorbenen den Status eines Ahnen, sondern nur solche Menschen, die ein hohes Alter erreicht haben und während ihres Lebens eine Fülle von Erfahrungen gesammelt haben (Zahan 2000:11).

Charakteristisch für die traditionellen Religionen Afrikas ist, dass sie nicht unterscheiden zwischen sakralen und weltlichen Dingen, sondern die Religion durchdringt und bestimmt alle Lebensbereiche<sup>9</sup>. Sie erheben keinen Anspruch auf Universalität, sondern sind auf die jeweilige Gemeinschaft beschränkt, in deren Mitte sie sich entwickelt haben (Mbiti 1974:2ff). Hackett (1991:135f) sieht gerade diese Eigenschaft im Wandel begriffen. So ist sie der Meinung, dass auch traditionelle Religionen in den letzten Jahren nach einer größeren Anzahl von Anhängern streben. Auf verschiedene andere Merkmale von traditionellen Religionen, wie beispielsweise Besessenheitstrance oder Divination, kann hier nicht genauer eingegangen werden, sollten sie aber wichtig für die Verständlichkeit der Analyse sein, werden sie an Ort und Stelle der Verwendung erklärt.

### **3.2. Zur Erforschung von ATR**

Die akademische Auseinandersetzung mit den traditionellen Religionen Afrikas war von Beginn an mehr geprägt durch das soziale und kulturelle Umfeld der Autoren, als durch die Werte und Praktiken der zu beschreibenden Religionen. Die ersten Berichte über afrikanischen Kulturen und Religionen stammten von arabischen Gelehrten, wie beispielsweise Ibn Battutas Bericht über seine Reise entlang der ostafrikanischen Küste im Jahr 1331. Mit dem Beginn der europäischen Hochseeschifffahrt entstand

---

<sup>9</sup> Wenn in der Arbeit von traditionellen Ideen oder Aspekten gesprochen wird, handelt es sich dabei oftmals um religiöse Phänomene.

eine Reihe von neuen Quellen, die aber entweder die traditionellen Religionen nicht erwähnten, da ihnen der Status als Religion abgesprochen wurde, oder sie in einem negativen Licht darstellten (Kalu 1991:93f).

In der Mitte des 19. Jahrhunderts benutzte eine Gruppe von afrikanischen Intellektuellen traditionelle Religionen, um die damals vorhandenen Vorurteile über Afrika und seine Bewohner zu widerlegen. Einige westafrikanische Vertreter dieser nationalistischen Schriftsteller sind nach dem Religionswissenschaftler Hans-Gerald Hödl (2007:22) Edward Wylmot Blyden, Joseph Ephraim Casely Hayford und John Mensah Sarbah. Der negative Zugang zu den traditionellen Religionen änderte sich zum Teil im Umfeld des Kolonialismus, als beispielsweise britische Kolonialbeamte versuchten, traditionelle Herrschaftsstrukturen in den verschiedenen Gesellschaften für das System der *Indirect Rule* zu finden. Sie fanden oft heraus, dass die religiösen Systeme die zentrale Kraft hinter den Gesellschaften sei. Auch wurden neue Methoden wie ethnographische Forschung und Interviews zur Wissensgewinnung eingeführt (Kalu 1991:99f). Mit dem einsetzenden Kampf um die Unabhängigkeit der afrikanischen Länder benutzten nationalistische Politiker traditionelle religiöse Ideen, um ihre Forderung nach Selbstbestimmung zu bekräftigen. Beispiele dafür sind die späteren Präsidenten von Ghana und Kenia, Kwame Nkrumah und Jomo Kenyatta (Onunwa 1991:115). Auch Julius Nyerere, der erste Präsident von Tansania, fällt in diese Kategorie. Nach der Phase der Dekolonisierung befassten sich vor allem christliche Theologen mit den afrikanischen Religionen, die entweder versuchten, ATR als Vorstufe zum Christentum zu etablieren oder sich mit der „Afrikanisierung“ des Christentums beschäftigten. Zu nennen wären hier John Mbiti und E.B. Idowu (Onunwa 1991:118).

## 4. Analyse von ATR in Diskursen seit der Unabhängigkeit

### 4.1. Diskurse im Gesundheitsbereich

Gesundheit wird von der *World Health Organization* (WHO) als ein umfassendes Konzept definiert und nicht nur als eine bloße Abwesenheit von Krankheiten.

„Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity“ (World Health Organization 2006).

In einem Land wie Tansania, wo die staatliche Gesundheitsvorsorge bei weitem nicht die Mehrzahl der Bewohner erreichen kann, spielen traditionelle Heiler eine wichtige Rolle für die medizinische Versorgung der Menschen. In Kiswahili werden sie als *mganga* bezeichnet (Mehrzahl *waganga*), die Medizin bzw. der Akt des Heilens an sich wird als *uganga* bezeichnet. Das Konzept von *uganga* umfasst eine holistische Betrachtungsweise der Lebewesen, es steht daher im Einklang mit der zuvor erwähnten Definition der WHO über Gesundheit (Erdsieck 2003: 3f).

Die traditionelle Medizin ist ein wichtiger Bestandteil der lokalen Kulturen und ist daher eng verbunden mit den traditionellen religiösen Überzeugungen der Menschen. Krankheiten werden im Kontext des eigenen Glaubenssystems interpretiert und behandelt (Gessler et al. 1995a:120). Die Hauptbestandteile der Medizin sind therapeutische Techniken, welche Weissagungen, Träume, Rituale, Musik, Tänze und Trancezustände verwenden, kombiniert mit einem umfangreichen Wissen über die verschiedensten Pflanzen als Heilmittel (Erdsieck 2003:4). Die Verknüpfung der traditionellen Medizin mit traditionellen Religionen wird auch von einer lokalen Tageszeitung in Tansania erwähnt. So veröffentlichte der evangelische Missionsdienst EineWelt (MEW) einen Zeitungsbericht von *The Guaridan* (13.3.2000), in dem geschrieben steht, dass traditionelle Medizin in die soziokulturellen und religiösen

Ansichten der Menschen aus Tansania integriert sei (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat<sup>10</sup> 04/2000:8).

#### 4.1.1. Traditionelle Heiler

Im wissenschaftlichen Diskurs trifft man auf unterschiedliche Ansätze zur Kategorisierung von traditionellen Heilern. Es werden zumeist drei oder vier unterschiedliche Gruppen angeführt.

Der norwegische Anthropologe Harald Kristian Heggenhougen (1986:312) unterscheidet in seiner Arbeit über das offizielle und inoffizielle Gesundheitssystem in Tansania drei Gruppen von Heilern: Kräuterkundige, Ritualisten und Spiritualisten. Er fügt aber keine genauere Beschreibung dieser drei Gruppen an, sondern meint nur, dass es keine einheitlichen Normen in Ausbildung und Praxis der Heiler gäbe.

In einer Studie von Maia Green (2000:413) über das Gesundheitsverhalten im südlichen Tansania werden auch drei Gruppen von *waganga* identifiziert: *Spirit Mediums*, islamische Heiler und Kräuterkundige. *Spirit Mediums* erhalten ihre Macht zu heilen besonders oft von territorialen Geistwesen oder Ahnen. Heiler, welche islamische Medizin verwenden, sind auch als *shehe* im Land bekannt. Sie benutzen Koransuren, um die Kranken zu heilen.

Die meisten anderen verfügbaren Quellen teilen traditionelle Heiler in Tansania in vier Gruppen ein. In einer Studie aus dem Jahr 1982 klassifizierten E.N. Mshiu und S.C. Chhabra sie in folgende Gruppen (nach Kayombo 1999:13f; Gessler et al. 1995b:146):

- Kräuterkundige: Patienten/-innen werden hauptsächlich mit pflanzlichen, tierischen und mineralischen Heilmitteln behandelt.

---

<sup>10</sup> Dieser Nachrichtendienst wird von MissionEineWelt herausgegeben, eine Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. Es werden dabei Meldungen aus unterschiedlichen Zeitungen aus Tansania zusammengefasst, übersetzt und monatlich herausgebracht. Durch die selektive Auswahl der Artikel und die dazugehörige Übersetzung ins Deutsche stellt diese Quelle auch nur ein selektives Abbild der Medienlandschaft in Tansania dar.

- „*Herbalist-Ritualists*“: Zusätzlich zu den pflanzlichen, tierischen und mineralischen Heilmitteln werden noch Rituale zur Diagnose und zur Behandlung von Krankheiten eingesetzt.
- „*Ritualist-Herbalist*“: Die Heilrituale sind angepasst an die spezifischen Eigenschaften der Geistwesen, welche die Krankheiten verursachen.
- „*Spiritualists-THs*“: Diese Gruppe von Heilern verwendet neben den oben erwähnten Praktiken auch Weissagungen und verknüpft diese mit alltäglichen Problemen der Kranken.

Der Anthropologe Edmund John Kayombo (1999:14f) führt eine weitere Gruppe von Heilern an, die in der oben genannten Liste fehlt: die zuvor erwähnten Islamischen Heiler und die *faith healer* (Gesundbeter), welche die Bibel und Gebete zur Heilung verwenden.

#### *Traditionelle Heiler im kolonialen Kontext*

Für viele Jahrhunderte waren Traditionelle Heiler im Gebiet des heutigen Tansania die einzige Einrichtung für die Bevölkerung, die sich mit gesundheitlicher Vorsorge und Krankheiten beschäftigte (Kayombo 1999:17). Dies änderte sich erst zu Beginn der Kolonialzeit, als die Deutschen in ihnen eine Gefahr für ihre Autorität sahen und sie deswegen verfolgten. Vor allem im Süden des Landes wurden sie oftmals bei ihrer Arbeit behindert, da befürchtet wurde, sie könnten Aufstände unter der Bevölkerung auslösen, wie es beispielsweise der bereits erwähnte Kinjikitile tat. (Erdsieck 2003:38f). Erst im Jahre 1907 wurde die traditionelle Medizin ins offizielle Gesundheitssystem von Deutsch-Ostafrika aufgenommen und die *waganga* bekamen ein Zertifikat, wo ihr Heimatort und die zu behandelten Krankheiten vermerkt waren (Mbwambo 2007:116)

Die christlichen Missionen versuchten den Status von Heilern zu untergraben. Sie beschrieben ihre Praktiken als reinen Aberglauben, da *waganga* nur unwissenschaftliche Methoden zur Heilung verwenden würden. Als Folge daraus baute die Kolonialverwaltung mit Unterstützung der christlichen Kirchen Gesundheitszentren auf, die aber vorwiegend in Städten und in der Nähe von

Missionen zu finden waren und daher für die ländliche Bevölkerung nicht einfach erreichbar waren (Kayombo 1999:17).

Mit der Übergabe des Landes an die Briten änderte sich vorerst nichts an dieser Einstellung, die ablehnende Position wurde sogar durch das „Hexerei-Gesetz“ (*Witchcraft Ordinance*) aus dem Jahre 1928 verschärft. Diese Anordnung untersagte die Verwendung von traditioneller Medizin, da die Briten befürchteten, sie könnte für oder gegen Hexerei eingesetzt werden. Erst durch das aufkommende britische Interesse an indigener Medizin ab dem Jahre 1930 änderte sich die Situation langsam im Land. Traditionelle Heiler konnten nun wieder neben den westlichen bzw. öffentlichen Gesundheitseinrichtungen ihre Arbeit ungestört durchführen (Erdsieck 2003:40).

Studien aus den 1980er Jahren in Tansania zeigen deutlich, dass immer noch mehr als 75 % der Bevölkerung traditionelle Heiler für ihre gesundheitlichen und sozialen Probleme konsultieren (Kayombo 1999:16). Die Gründe dafür, weshalb ein Großteil der Menschen gegenüber den westlichen Gesundheitseinrichtungen eher negativ eingestellt ist, sind vielfältig:

Die Krankenhäuser sind meist zu weit weg von den Dörfern und oft hoffnungslos überfüllt. Die medizinische Beratung fällt oftmals sehr kurz aus und die Menschen werden alleine gelassen in einer ihnen fremden Umgebung. Die Krankheiten und die dazu verschriebenen Medikamente werden in den meisten Fällen nur unzureichend erklärt (Erdsieck 2003:43f; Gessler et al. 1995b:146) So wirkt die gesamte Struktur der Gesundheitsvorsorge an sich für viele Menschen mehr abschreckend als einladend (Green 2000:423).

Es ist daher nicht verwunderlich, dass vor allem die ländliche Bevölkerung auf die holistische Betrachtungsweise von traditionellen Heilern vertraut. Diese sind meist Mitglieder der Gemeinschaft des Kranken und verfügen deshalb über ein beträchtliches Wissen über die vorherrschenden sozialen und kulturellen Lebensumstände (Heggenhougen 1986:312).

#### 4.1.2. Interaktionen zwischen Regierung und traditionellen Heilern

Aus den Zeiten der britischen Herrschaft über *Tanganyika* stammen einige der Gesetze, welche die rechtliche Situation der Heiler regelten, so beispielsweise die „*Medical Practitioners and Dentists Ordinance*“ aus dem Jahre 1947, die im Kapitel 92.20 die Arbeit der *waganga* rechtlich erlaubte, jedoch unter gewissen Bedingungen (nach Swantz 1990:12; Erdtsieck 2003:40):

„Nothing contained in this ordinance shall be construed to prohibit or prevent the practise of systems of therapeutics according to native methods by persons recognized by the community to which they belong to be duly trained in such practice“.

Nach dem amerikanischen Anthropologen Lloyd Swantz (1990:42) lässt sich diese Richtlinie aus dem kolonialen britischen Umfeld auch heute noch unverändert in den offiziellen Gesetzen von Tansania finden<sup>11</sup>. Da es keine Anpassung des Gesetzes gegeben hat, werden darin die soziokulturellen Entwicklungen der letzten 60 Jahre nicht berücksichtigt, wie beispielsweise die steigende Urbanisierungsrate. Auch bleibt undefiniert, was unter einer ordnungsgemäßen Ausbildung in „einheimischen“ Methoden zu verstehen ist. Dadurch entsteht ein großer Spielraum für Interpretation, was im Sinne des Staates oder der Heiler sein könnte. Andererseits wird durch dieses Gesetz die Freiheit der Heiler eingeschränkt, da sie nur in der Gemeinschaft arbeiten können, von der sie anerkannt werden.

Nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahre 1961 war das Gesundheitssystem in einem sehr schlechten Zustand. Die Regierung war daher mehr damit beschäftigt, einen funktionierenden Nationalstaat aufzubauen, als den traditionellen Heilern den notwendigen rechtlichen Status zu verleihen. Es dauerte bis ins Jahr 1968, dass das Ministerium für Gesundheit traditionelle Medizin als Teil des Gesundheitssystems offiziell anerkannte (Mbwambo 2007:117). Doch wurden keine geeigneten Richtlinien erstellt, wie sich Heiler registrieren sollten, um dadurch eine staatliche

---

<sup>11</sup> *Tanzania Laws, Chapter 409, Section 37 & Chapter 416, Section 53*

Zulassung erhalten zu können (Kayombo 1999:17). Die staatliche Anerkennung fiel in eine Zeit, in der die Umsetzung der politischen Ideologie des Afrikanischen Sozialismus begann.

Einige Jahre danach wurde ein eigenes Institut für traditionelle Medizin (*Institute of Traditonal Medicine*) gegründet, welches heute ein Teil des *Muhimbilie* Universitätskollegs in *Dar-es-Salaam* ist. Der Aufgabenbereich dieser Forschungseinheit liegt darin, bekannte traditionelle Heilmittel zu untersuchen und deren Potenzial für Medikamente zu testen und dazu noch nützliche Heilverfahren zu entwickeln, die in die öffentliche Medizin übernommen werden könnten (Magola 2008).

Doch verlief die Eingliederung der *waganga* in das nationale Gesundheitssystem nicht immer problemlos. Es wurden zwar Programme zur Integration von traditioneller Medizin gestartet, doch dienten diese meist zur Überwachung ihrer Aktivitäten. Eine weitere eher außergewöhnliche Entscheidung der Regierung war, die Praktizierenden von traditioneller Medizin unter die Zuständigkeit des Ministeriums für Bildung, Kunst und Kultur zu stellen. Das führte dazu, dass sich Heiler bei Kulturbüros registrieren mussten, um eine Arbeitserlaubnis zu bekommen (Erdsieck 2003:45f). Diese Entscheidung lässt daraus schließen, dass heimische Praktiken der Therapeuten, so werden sie in dem zuvor zitierten Gesetzestext genannt, von der Regierung eher als ein kulturelles Gut eingestuft werden, als sie in den medizinischen Bereich einzugliedern, wo sie eigentlich hingehören.

Die Tageszeitung *Daily News* (09.11.2002) berichtet, dass die Registrierung selbst verpflichtend ist und auf drei Jahre beschränkt. Bei fehlender Registrierung kann mit einem Bußgeld von bis zu 200.000 Tansania Schilling gerechnet werden (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 04/2003:8).

Ab den 1970er Jahren versuchten Heiler vor allem aus urbanen Gebieten eine eigene Organisation zu gründen. Der erste Versuch unter dem Namen *National Union of Traditional Healers* (=Umoja wa Waganga Tanzania – UWATA) brachte wenig Erfolg. Ein Grund für die nur kurze Lebensdauer dieser Institution war schlechtes Führungsverhalten der leitenden Personen (Erdsieck 2003:46). Der deutsche Mediziner Walter Bruchhausen (2007:138) berichtet, dass die Organisation im Jahr

1973 von der Regierung verboten wurde, da sie bei einigen Mitgliedern rituelle Objekte zur Ausübung von Hexerei gefunden hätte.

Im Jahr 1990 wurde durch das *Ministry of Health* eine neue allgemeine Richtlinie zur nationalen Gesundheitsvorsorge entwickelt, welche u.a. erstmals Punkte zum Status von traditioneller Medizin enthielt. Dieses Papier wurde im Oktober 2003 überarbeitet und enthält nun folgende Aussagen über den Untersuchungsgegenstand:

Die Richtlinie beinhaltet neun Ziele zur Verbesserung der nationalen Gesundheitsvorsorge. Einer dieser Punkte erwähnt ausdrücklich traditionelle Medizin.

„Promote traditional medicine and alternative healing system and regulate the practice.” (Ministry of Health 2003:5).

Eine gleichzeitige Förderung und Regulierung der traditionellen Medizin klingt sehr nach einer strikten Kontrolle von oben. Die Regierung setzt schon mit der ersten Aussage einen Schritt in eine ganz bestimmte Richtung: Ihr obliegt es zu bestimmen, was erlaubt ist und was nicht geduldet wird.

Im Kapitel über die Struktur des Gesundheitssystems in Tansania wird neben der Schulmedizin auch auf traditionelle Medizin und alternative Heilungssysteme eingegangen.

“The role of traditional and alternative health care to Tanzanian people is significant. It is estimated that about 60 per cent of the population use traditional and alternative care system for their day-to-day health care. Traditional and alternative healing services and conventional health services are complementary to each other.” (Ministry of Health 2003:23).

Wo genau der Unterschied zwischen traditioneller und alternativer Gesundheitsvorsorge liegt bleibt unerwähnt. Diese ungenaue Bestimmung in einem Gesetzestext lässt große Spielräume für mögliche Interpretationen offen. Da keine klare Begriffserklärung von traditioneller oder alternativer Medizin im gesamten Text erfolgt, liegt die Macht darüber bei den ausführenden staatlichen Organen, die Heiler sind somit von deren Willkür abhängig.

In einem weiteren Punkt erwähnt das *Ministry of Health* erneut, dass es die Rolle und den Beitrag der traditionellen Medizin innerhalb der gesamten Gesundheitsvorsorge

anerkennt. Deshalb will das Ministerium folgende Punkte gewährleisten, um das nationale Gesundheitssystem effizienter zu machen und die Kontrolle über Heiler auszuweiten:

“The Traditional and alternative health practitioners will be accountable to their own prescriptions, remedies and therapies;  
The Village Community Government will appraise, assess and recommend in a particular locality traditional practitioners for registration by an approved authority;  
Legislation to provide for regulation of practitioners, therapies and remedies and other related treatments.” (Ministry of Health 2003:23f).

Die hier zitierten Auszüge aus der nationalen Richtlinie zur Gesundheitsvorsorge zeigen sehr deutlich, dass die Regierung zwar die Rolle der traditionellen Medizin und der Heiler schlussendlich anerkannt hat, dass jedoch auch die staatliche Kontrolle über diesen Bereich als notwendig betrachtet wird. So können sich zukünftige *waganga* nicht selber für die Registrierung eintragen, sondern sie werden von Dorfpolitikern eingeschätzt und für die Erfassung empfohlen, die bei einer solchen Entscheidung möglicherweise auch ihre eigenen ökonomischen und politischen Interessen einbringen werden. Ein weiterer Kritikpunkt daran ist, ob diese Entscheidungsträger überhaupt über das nötige Wissen und Fingerspitzengefühl verfügen, um herauszufinden, ob es sich um einen Heilkundigen oder um einen Scharlatan handelt.

Auch führt dieser Gesetzestext eine neue Berufsbezeichnung in den Diskurs ein, die sonst in wissenschaftlichen Abhandlungen nicht verwendet wird: „*traditional practioner*“. Der Begriff *Practitioner* selbst setzt eine gewisse Professionalität bei der ausgeübten Tätigkeit voraus und kann daher durchaus als eine Anerkennung der Fähigkeiten der Heiler von Seiten der Regierung verstanden werden.

Ausgehend von den oben erwähnten Punkten der nationalen Gesundheitsvorsorge kann angenommen werden, dass traditionelle Medizin und ihre Praktizierenden als legitimer Teil des Gesundheitsbereichs akzeptiert sind. Eine begriffliche Gleichstellung mit der öffentlichen Medizin findet zwar nicht statt, doch wird immerhin erwähnt, dass die beiden Systeme ergänzend zueinander arbeiten.

Dennoch finden sich in den lokalen Medien immer wieder Aussagen von verschiedensten Personen, welche die staatliche und rechtliche Akzeptanz der traditionellen Heiler in Frage stellen.

Zusätzlich zu der eben genannten Richtlinie gründete die Regierung eine eigene kleine Abteilung für traditionelle Medizin innerhalb des Gesundheitsministeriums. Zu deren Aufgaben zählen u.a. die Bewertung und Formulierung von Richtlinien, die Koordination der Registrierung von Heilern sowie Forschung innerhalb der traditionellen Medizin (Ministry of Health 2007).

Im Jahr 1994 wurden die Heiler wieder von sich aus aktiv und gründeten eine neue Organisation unter dem Namen CHAWATIATA (*Chama cha Waganga na Wakunga wa Tiba Asili Tanzania, The National Organization of Traditional Healers and Midwives in Tanzania*). Diese steht im engen Kontakt mit dem Gesundheitsministerium, um Verbesserungen bei den Richtlinien für Heiler zu erwirken. Jedes Mitglied bezahlt eine jährliche Gebühr und erhält dafür eine Mitgliedskarte (Erdsieck 2003:49f). Der Zeitpunkt für diese Gründung war auch nicht ganz zufällig gewählt, sondern lässt sich als eine Reaktion auf die im Jahr 1992 stattgefundenen politische und mediale Liberalisierung beschreiben. Die Etablierung dieser Organisation war auch förderlich für den Diskurs, da nun die Regierung eine Ansprechperson in Bezug auf die Heiler hatte.

In ihrer Feldstudie beobachtete Jessica Erdsieck die Arbeit von CHAWATIATA. Hier folgen nun exemplarisch einige Beispiele aus deren Richtlinien, die bereits zeigen, dass der Fokus der Arbeit der Organisation auf dem Wohlergehen der Menschen liegt:

“To coordinate all traditional healers using traditional means to improve the well being of the people.  
To protect, promote, maintain and increase the general knowledge of services provided in traditional health care.  
To reunite traditional healers and to bring them in contact with modern doctors through meetings and discourses and to enhance the exchange of views and knowledge to clear any misunderstandings between them.  
To control all activities concerning traditional medicine and healing and expose all its activities to the government.” (nach Erdsieck 2003:50).

Diese Richtlinie ist einzigartig insofern, als es sich dabei um die einzige Quelle handelt, die von einem Vertreter der traditionellen Religionen selbst verfasst wurde. Der letztgenannte Punkt ist sehr interessant, da sich CHAWATIATA freiwillig dazu verpflichtet, der Regierung gegenüber all ihre Aktivitäten offen zu legen. Dies scheint ein klares Zeichen der Organisation zu sein, die aktive Zusammenarbeit mit der Regierung zu suchen und dadurch auch eine positive Öffentlichkeitsarbeit anzustreben. Dies wird auch durch einige Medienberichte ersichtlich: MEW veröffentlichte einen Bericht von der Tageszeitung *The Guaridan* (23.03.1999), dass CHAWATIATA ein eigenes Krankenhaus in einem Stadtteil von *Dar-es-Salaam* eröffnen wird (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 07/1999:8). In einem anderen Zeitungsbericht (*Daily News*, 25.02.2000) fordert der Verband die Regierung auf, Schwindler zu bestrafen, die sich als Heilkundige ausgeben. Diese Personen würden nur dem Image der *waganga* schaden (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 04/2000:8).

Erdtsieck (2003:50f) führt aber auch einige Probleme von CHAWATIATA an: die meisten Mitglieder sind Männer und stammen aus dem urbanen Bereich, nur wenige Frauen und Praktizierende aus ländlichen Bereichen sind Mitglieder bei der Organisation; in den ländlichen Gebieten wissen außerdem nur wenige Menschen über die Organisation Bescheid; CHAWATIATA schließt durchwegs unterschiedliche traditionelle Praktiken mit ein, die jeweils andere Interessen und Bedürfnisse haben.

Traditionelle Heiler behandeln recht unterschiedliche Krankheiten, von normalen Kopfschmerzen bis hin zur Malaria, Tuberkulose oder AIDS. Im Zusammenhang mit AIDS kommt es immer wieder zu Medienberichten, dass *waganga* eine Heilmethode dafür hätten.

### 4.1.3. Diskurse über die Behandlung von AIDS durch Heiler

AIDS (*Acquired Immune Deficiency Syndrome*) ist eine weltweit verbreitete Krankheit, welche durch das HI-Virus (*Human Immunodeficiency Virus*) nach unterschiedlich langen Inkubationsphasen ausgelöst werden kann.

Im Jahr 2001 schätzte die Regierung von Tansania, dass über 2 Millionen Menschen mit HIV oder an AIDS erkrankt waren, über 70 % von diesen sind zwischen 24 und 49 Jahre alt (Prime Minister's Office 2001:8). Eine etwas neuere Studie von UNAIDS aus dem Jahre 2005 sieht die Anzahl der HIV-Infizierten in der Altersgruppe zwischen 15 und 49 bei ungefähr 6,5 %, was einen leichten Rückgang von den vor einem Jahrzehnt gemessenen 8 % bedeutet. (UNAIDS 2007:16)

Gerade in ländlichen Regionen ist die Neuinfektionsrate in den letzten Jahren stark angestiegen. Sie könnte sich bis ins Jahr 2010 noch verdoppeln. Zahlreiche nationale und internationale Organisationen sowie religiöse Gemeinschaften sind in Tansania in der Präventionsarbeit tätig: Diese umfasst vor allem Aufklärungsarbeit und die Bereitstellung von Verhütungsmitteln (Haag 2008:1).

#### *AIDS und waganga*

Da ein Großteil der Bevölkerung traditionelle Heiler bei gesundheitlichen Problemen kontaktiert, geschieht dies auch sehr oft bei HIV/AIDS.

„Ein Psychotherapeut aus Dodoma berichtete, fünf von sechs HIV-Infizierten wendeten sich mehr an traditionelle Heilkundige als an Krankenhäuser.“ (*The Guardian*, 13.09.1995, Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 11/1995:8).

Dieser Umstand löst in den lokalen Medien immer wieder unterschiedlichste Gerüchte aus, wie beispielsweise: *waganga* könnten AIDS heilen oder konträr dazu, sie würden durch ihre traditionellen Praktiken AIDS verursachen.

Diese Diskurse darüber sollen nun anhand ausgewählter Fallbeispiele analysiert werden.

Kayombo (1999:6) hat im Jahr 1999 eine Studie veröffentlicht, in der er die Behandlung von HIV/AIDS-Erkrankten durch Heiler in einer Region rund um *Iringa*

im südlichen Tansania untersuchte. Die Hauptziele dieser Arbeit sind: die medizinische Vorsorge durch Heiler zu ermitteln, einzelne Lebensgeschichten von *waganga* mittels Interviews zu erfahren und Proben von medizinischen Pflanzen zu sammeln, die in der Behandlung von Kranken verwendet werden.

Die von Kayombo interviewten fünf Heiler konnten alle typischen klinischen Symptome von AIDS beschreiben, wie sie von der WHO definiert werden (AIDS Action 1993:4-5). Weiters stellte sich in den Befragungen heraus, dass keiner von ihnen behauptete, er könne AIDS problemlos heilen (Kayombo 1999:74). Diese Ergebnisse der Studie widersprechen Meldungen in den lokalen Tageszeitungen (*Daily News* und *The Guardian*), wo von Heilpraktikern selbst behauptet wird, sie könnten AIDS heilen und auch andere Krankheiten wie Tuberkulose, Brustkrebs oder Knochenbrüche erfolgreich behandeln. Auch die Vorsitzende von CHAWATIATA<sup>12</sup> meint in einem Zeitungsartikel (*Daily News*, 10.01.2003), ihre Organisation hätte chronische Leiden und HIV/AIDS erfolgreich untersucht (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 04/2003:8). Ein weiterer Heiler aus *Kigoma*, der nun in *Dar-es-Salaam* lebt, berichtete im *Observer* vom 26.11.1997, dass er zwar auch AIDS-Erkrankte behandeln würde, doch heilen könnte er sie nicht, lediglich ihr Leben durch den Einsatz von bestimmten Kräutern etwas verlängern (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 03/1998:8).

Die Regierung von Tansania sieht solche Meldungen nicht gerne, da sie bemüht ist, gegenüber der Öffentlichkeit und den internationalen Gebern, das Bild von einem Land mit einem modernen Gesundheitssektor zu wahren. In diesem Sinne sind auch folgende Auszüge aus dem Kapitel „*Community Based Care and Support Services*“ der nationalen AIDS-Richtlinie aus dem Jahre 2001 zu verstehen, mit welcher die Regierung versucht, Gerüchte über mögliche Heilungserfolge bei AIDS zu widerlegen:

„(c) All public claims of cures for HIV/AIDS by traditional and faith healers or other care providers shall be discouraged until such claims are authenticated and approved by government agencies.

(d) All importation and manufacture of modern and traditional remedies for HIV/AIDS shall be promoted and approved by relevant government agencies.

<sup>12</sup> Der Name der Vorsitzenden wird im Bericht der MEW nicht erwähnt.

(e) The Government shall expedite rapid drug trials and registration of efficacious modern and traditional remedies.“ (Prime Minister’s Office 2001:43f).

Zum Unterschied zu den oben erwähnten Richtlinien des Gesundheitsministeriums, in denen der Begriff *practitioners* verwendet wurde, wird hier der allgemein gebrauchte Begriff *traditional healer* benutzt. Es gibt wohl innerhalb der Ministerien keine einheitliche Vorgabe, welche Bezeichnung verwendet werden sollte.

Diese nationale AIDS-Richtlinie wurde im Jahr 2001 unter der Regierung von Präsident Benjamin William Mkapa als Antwort auf die steigende Infektionsrate im Land entwickelt. Er selbst hatte in seiner Neujahresansprache im Jahr 2000 dazu aufgerufen, die HIV-Pandemie mit allen möglichen Mitteln zu bekämpfen. Diese Maßnahmen wurden somit zu einer der Prioritäten der Regierung erklärt (nach Lwehabura/Ndyetabura 2006:126).

Die Regierung reagiert mit der Formulierung dieser Richtlinie auf öffentliche Aussagen von Heilern in den Medien, die nicht in das Konzept eines modernen Staates passten. Letztendlich werden dadurch alle von *waganga* erzielten Heilungserfolge in Frage gestellt und die Regierung behält sich das alleinige Recht vor, über traditionelle Heilmethoden zu bestimmen. Diese Entscheidungsmacht sollte der Regierung eine gewisse Kontrolle über die *waganga* geben, die öfters als Problemverursacher in den lokalen Medien dargestellt wird. Eine verbesserte Zusammenarbeit zwischen traditionellen Heilern und den verschiedenen Regierungsbehörden sollte angestrebt werden, um einerseits geeignete Mittel gegen HIV/AIDS zu entdecken und andererseits das Image von beiden in der breiten Öffentlichkeit wieder zu heben.

Trotz dieser Richtlinie hat aber die Regierung die Verbreitung von ungeprüften traditionellen Heilmitteln gegen AIDS nicht wirklich unter Kontrolle. So schrieb der Journalist Timothy Kahoho (2008) in einer Ausgabe der lokalen englischsprachigen Zeitung *The Guardian* (02.01.2008), dass einige Heiler ihre Gegenmittel zu AIDS in Zeitungen und in Radios öffentlich bewerben würden. Der Präsident der Regierungsorganisation *Centre for Governance and Development in Tanzania* forderte daher einen Bann von solchen Werbeeinschaltungen, da das Angebot von

ungeprüften Gegenmitteln nur die Promiskuität fördern würde. Der Redakteur des Artikels schloss daraus, dass Heilpraktiker dadurch die AIDS-Pandemie noch weiter verstärken würden:

„Traditional healers are allegedly contributing to the spread of HIV/Aids by weakening government efforts to control the epidemic in the country.”  
(Kahoho 2008).

Wiederum wird die traditionelle Medizin davon ausgeschlossen, zusammen mit staatlichen Maßnahmen gegen das Virus vorzugehen. Den Heilern wird nicht zugetraut, einen entscheidenden Beitrag zum Kampf gegen diese Krankheit zu liefern, sondern sie werden sogar vom dem Journalisten als Krankheitsverursacher abgestempelt. Eine andere Frage ist hier, ob der Staat Tansania überhaupt in der Lage ist, die Verbreitung der Krankheit einzudämmen und den bereits Infizierten eine Behandlung mit Medikamenten bieten zu können?

Doch nicht nur die Regierung ist skeptisch gegenüber Heilern, auch Ärzte und Forscher äußern des Öfteren ihre Bedenken gegenüber traditionellen Praktiken und Methoden, wie beispielsweise im *The Guardian* von 13.09.1995. Ein zentrales Anliegen von ihnen ist es daher, die Heilkundigen zu unterrichten, damit die vermeintliche Gefahr einer HIV-Infektion bei Behandlungen verringert würde (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 11/1995:8). Auch warnen zum Teil traditionelle Heilkundige selbst die Öffentlichkeit vor Pseudo-Heilern, die angeben, sie hätten ein Heilmittel für AIDS gefunden (*The Guardian*, 22.04.1995, Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 6/1995:8).

Im Gegensatz zu diesen Beispielen aus dem lokalen Diskurs, zieht Kayombo ein durchwegs positiveres Resümee über die von ihm untersuchten *waganga*. Zwar kann er nicht die Meinung von einigen Wissenschaftlern und Politiker entkräften, die behaupten, Heiler wären Scharlatane, doch sind seine Ergebnisse viel versprechend, vor allem bezogen auf ländliche Gebiete.

„The present study’s findings suggest that THs make a significant contribution to treatment of the AIDS and ARC [AIDS Related Complex, C.P.] patients in places where the approved drugs by WHO are not available. All THs in the study showed dedication to their roles as THs in their respective families/clans and their respective communities at large. Also, it seems they are effective in providing health care to people by examining the number of clients who visit them.“ (Kayombo 1999:201).

Kayombo spricht hier einen wichtigen Punkt an, den die Politiker und Journalisten all zu oft vergessen. Die Heiler spielen gerade dort eine wesentliche Rolle bei der Behandlung von AIDS-Patienten, wo keine medikamentöse Therapie verfügbar oder möglich ist. Gerade dieser Umstand macht eine Zusammenarbeit zwischen der Regierung und Heilern nötig.

### *Traditionelle Heiler im urbanen Bereich*

In den letzten beiden Jahrzehnten wird von einigen Änderungen innerhalb der *waganga* berichtet, ausgelöst durch soziale und ökonomische Prozesse. So spricht der Psychologen Mdimu Charua Ngoma (2003:350) von einem Anstieg von Heilkundigen im urbanen Bereich, besonders in *Dar-es-Salaam*. Diese sind oft schlecht oder gar nicht ausgebildet und entpuppen sich oftmals als Scharlatane. Durch die Urbanisierung ändert sich auch die Art des Einkommens der Heiler. Während sie in ländlichen Gebieten oft Bezahlung in Form von Sachleistungen bekommen, sind ihre urbanen Kollegen nun Teil der vorherrschenden Geldökonomie.

Dass nicht alle traditionellen Heiler miteinander zu vergleichen sind und dass der wissenschaftliche Diskurs sehr oft zu allgemein über ein Phänomen berichtet, wird schnell ersichtlich, wenn die Berichterstattung lokaler Zeitungen in die Analyse mit eingeschlossen wird. So berichtete der *Observer* vom 26.11.1997 von einem Kräuterheilkundigen aus *Dar-es-Salaam*, dass dieser von seinen behandelten Kunden nie etwas verlange. Dies habe er von seiner Großmutter gelernt, die ihm ihr Wissen über Heilpflanzen anvertraut hatte. Er überlässt es seinen Patienten/-innen selbst zu entscheiden, ob er etwas als Gegenleistung für seine medizinische Behandlung erhalten sollte oder nicht (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 3/1998:8). In einem anderen Bericht (*Daily News*, 03.06.2001) über Heiler in *Dar-es-Salaam* wird erwähnt, dass sie so beliebt bei den Menschen seien, weil diese nur bezahlen müssten, wenn die Behandlung erfolgreich gewesen war. Wenn die Leute durch die Behandlung gesund würden, kämen sie zurück und bezahlten den *mganga* dafür (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 07/2001:9).

Die *waganga* stellen eine der letzten traditionellen Bewegung dar, die für einen Großteil der Bevölkerung in Tansania eine wichtige Bedeutung hat. Die Regierung erkannte die Relevanz der Heiler im Gesundheitsbereich und versuchte sie durch rechtliche Maßnahmen zu kontrollieren.

Trotz der durchwegs positiv erwähnten Beispiele von Heilern in diesem Kapitel, werden sie oft in Tageszeitungen und im wissenschaftlichen Diskurs in einem schlechten Licht dargestellt. Berichte über Scharlatane, die sich als *waganga* ausgeben, um Geld zu kassieren, erzeugen großes Misstrauen bei den Menschen. Weiters werden sie oft für Morde an älteren Frauen, die als Hexen bezeichnet werden, verantwortlich gemacht.

## **4.2. Diskurse im Bereich der Politik**

In den meisten europäischen Ländern herrscht eine formelle strikte Trennung zwischen Politik und Religion. Dies wird oft als Erbe der Aufklärung bezeichnet. In den meisten afrikanischen Ländern werden zurzeit politische Systeme angewandt, die dem der ehemaligen Kolonialmächte sehr ähnlich sind. Trotz dieses Umstandes verschwanden religiöse Inhalte nicht aus den afrikanischen politischen Systemen. So schreiben etwa der englische Afrikanist Patrick Chabal und der französische Politologe Jean-Pascal Daloz (1999:65), dass das politische Verhalten der afrikanischen Elite stets beeinflusst ist von religiösen Glaubensvorstellungen.

Auf den folgenden Seiten wird zunächst die politische Ideologie *ujamaa* von Nyerere unter die Lupe genommen werden. Danach stehen Diskurse zur Hexerei im Mittelpunkt der Betrachtung.

### 4.2.1. „Traditionelle“ Aspekte im Afrikanischen Sozialismus

Nach der Unabhängigkeit im Jahre 1961 versuchten der erste Präsident Julius Nyerere und seine Partei TANU die Nation aufzubauen. Bis zum Jahr 1967 wurde versucht, Entwicklung durch Modernisierung des Landes zu erreichen, beispielsweise durch Förderung der landwirtschaftlichen Exportproduktion. Der Umstieg auf ein anderes Entwicklungsmodell erfolgte erst im Jahr 1967 mit der berühmten „*Arusha Declaration*“: Afrikanischer Sozialismus und wirtschaftliche Selbstständigkeit (*ujamaa na kujitegemea*). Tonangebend in dieser neuen Richtlinie war vor allem Nyerere, der in seinen Texten und Reden u.a. folgende Maßnahmen forderte: Gleichheit aller Bewohner, Kontrolle des Staates über die Produktionsmittel, politische Aktionen zur Beseitigung von Armut, Unwissenheit und Krankheit (nach Schicho 2004:327).

Die Schriften von Nyerere bilden die eigentliche Grundlage des Afrikanischen Sozialismus in Tansania. Sozialismus war für ihn ein bestimmter Lebensstil, der auf die notwendige und gerechte Arbeit der Bevölkerung aufbaute. Demokratie und die Kontrolle der Produktionsmittel durch die Arbeiter selbst waren zwei Grundbedingungen für eine sozialistische Gesellschaft (Nyerere 1968c:15ff). In seinen Werken lassen sich einige Hinweise darauf finden, dass bestimmte traditionelle Ideen Einfluss auf die Formulierung der politischen Ideologie hatten. So verwendet Nyerere einerseits die Konzepte der traditionellen afrikanischen Familie und der „traditionellen Demokratie“ als Bausteine zum Aufbau der Nation. Seine politischen und sozialen Überlegungen waren wesentlich geprägt von traditionellen Werten (nach Stöger-Eising 2000:118). Andererseits wurden aber einige traditionelle Praktiken verboten, die nicht für die moderne Entwicklung des Staates förderlich waren. Dies wird im Folgenden durch eine Auswahl an Zitaten aus seinen Texten exemplarisch dargestellt.

Wie auch in anderen afrikanischen Ländern nach der Unabhängigkeit versuchte die neu entstandene politische Elite eine eigenständige Basis zu finden, auf der die Gesellschaft aufzubauen sei. Diese Suche nach der eigenen, dafür verwendbaren Kultur war sehr schwierig, da die Kolonialzeit tief greifende Veränderungen

hinterlassen hatte und die Bevölkerung von Grund auf heterogen in Bezug auf Religion und ethnischer Zugehörigkeit war (Westerlund 1980:32).

Trotz dieser Schwierigkeiten versuchte Nyerere eine einheitliche nationale Kultur zu formen. Er verwendete dazu als Grundlage die traditionellen Werte seiner eigenen Gemeinschaft mit dem Namen *Zanaki*, in der er aufgewachsen war. Er beschrieb diese selbst als eine demokratische und egalitäre Gesellschaft und diese Erfahrungen bildeten das Fundament für seine weiteren politischen Ideen (nach Stöger-Eising 2000:127ff).

Die von Nyerere benutzten traditionellen Werte und Bräuche hatten zumeist eine religiöse Konnotation, die er in seinen Schriften unerwähnt lässt, da *ujamaa* den Menschen eine neue nationale Identität geben sollte, ohne auf eine bestimmte Religion zu verweisen.

„I want it [Ministry of National Culture and Youth, C.P.] to seek out the best of the traditions and customs of all our tribes and make them a part of our national culture.“ (Nyerere 1967:187)

Nyerere verkündete dies im November 1962 bei seiner Antrittsrede als Präsident. Nur die besten Bräuche und Traditionen wären gut genug für die neu entstehende nationale Kultur. Wenig verwunderlich, dass diese von einem Ministerium (*Ministry of National Culture and Youth*) ausgewählt wurden, welches eigenhändig von Nyerere geschaffen wurde. Er verwendete hier augenscheinlich einen sehr eingeschränkten Kulturbegriff, denn gehört nicht im weitesten Sinne alles das zur Kultur, was vom Menschen selbst hervorgebracht wird? Nach dieser Definition von Kultur gehören alle Traditionen und Bräuche zur nationalen Kultur und nicht nur die Besten.

Die Idee von Nyerere dahinter war, die sozialen Systeme als auch die Künste der traditionellen Gemeinschaften zu vereinheitlichen und diese auf der nationalen Ebene anzuwenden. Dieser Schritt sollte es den Bewohnern ermöglichen, sich auf dieselbe Weise mit der neuen Nation zu identifizieren, wie sie es mit ihrer ethnischen Gruppe getan hatten (nach Lange 1999:40).

Da ein eigenes Ministerium geschaffen wurde, welches sich mit den Traditionen und Bräuchen der Bevölkerung beschäftigte, war es nicht überraschend, dass einige Praktiken abgelehnt wurden. Nyerere schrieb selbst in seinem Artikel über

Sozialismus und ländliche Entwicklung, dass es Unzulänglichkeiten im traditionellen System gab, wie beispielsweise die niedrige Stellung der Frau innerhalb der Gesellschaft oder die inhärente Armut. Deshalb schlug er vor, die Schwächen des traditionellen Systems zu korrigieren und es dann mit Ideen zu erweitern, die von technologisch entwickelten Gesellschaften von anderen Kontinenten gelernt werden könnten (Nyerere 1968b:109f).

Was die nationale Elite von diesen „technologically developed societies of other continents“ (Nyerere 1968b:110) lernte, war, dass einige traditionelle Praktiken, wie beispielsweise Körpertätowierungen, der Bekleidungsstil von Viehzüchtern oder die Initiation von männlichen Masai zu Kriegerern, nicht konform mit dem westlich definierten Fortschritt waren; daher wurden sie per Gesetz verboten. Die Zeitung *The Nationalist* (20.11.1967) unterstützte diese Maßnahmen mit folgenden Worten: „The primitive image of East Africa will no longer exist.“ (nach Lange 1999:41).

Diese politischen Handlungen wurden vor allem zur Steigerung des Selbstwertgefühls der neuen Elite durchgeführt. Sie wollte damit das internationale Bild von Tansania ändern, von einem „primitiven“ zu einem „modernen“ Staat. Die religiösen Überzeugungen von einzelnen Menschen spielten dabei keine Rolle. Diese abwertende Haltung gegenüber diesen traditionellen Praktiken ist ein gutes Beispiel für einen Diskurs, in der die Regierung ihren Einfluss geltend macht, um unbeliebte Praktiken verbieten lassen zu können.

Ein Hauptbestandteil des Afrikanischen Sozialismus war die erweiterte Familie, welche als soziale Einheit den Grundstock für eine erfolgreiche Entwicklung des Nationalstaates legen sollte. Nyerere sah in ihr eine passende Institution, in der die Grundwerte von *ujamaa* (Gleichberechtigung, Freiheit und Einheit) umgesetzt werden könnten. Dazu ein Zitat aus Nyerere's Essay über *ujamaa* aus dem Jahr 1962:

„Modern African socialism can draw from its traditional heritage the recognition of ‘society’ as an extension of the basic family unit. But it can no longer confine the idea of the social family within the limits of the tribe, nor, indeed, of the nation. (...) We came to recognize that the same socialist attitude of mind which, in the tribal days, gave to every individual the security that comes of belonging to a widely extended family, must be reserved within the still wider society of the nation.“ (Nyerere 1968a:12).

Interessant ist im zweiten Teil dieses Zitats, dass Nyerere den Menschen in vorkolonialer Zeit; vermutlich mit *tribal days* gemeint; eine sozialistische Einstellung zuschrieb und dadurch ein Erbe entstehen ließ, welches es nun in den Zeiten des Aufbaus der Nation wieder zu erwecken galt. Hier bemerkt David Westerlund vollkommen zu Recht, dass diese vorkoloniale sozialistische Einstellung der Menschen eine religiöse Konnotation hatte, die aber in der neuen Version der TANU verloren ging (Westerlund 1980:42). Schenken wir diesen Worten von Nyerere die volle Bedeutung, so würde dies bedeuten, dass die ersten Sozialisten in Afrika im heutigen Tansania zu Hause waren, obwohl sie wahrscheinlich nie jemals etwas von dieser politischen Ideologie gehört hatten.

Die Ethnologin Victoria Stöger-Eising (2000:131) ist der Meinung, dass gerade solche Aussagen von Nyerere ein verklärtes Bild von traditionellen Gesellschaften erzeugten, er diese aber bewusst verwendete, um seine Ideen in einfacher und verständlicher Form an sein Zielpublikum zu übermitteln.

Die „traditionelle Familie“ wird in Beschreibungen über ATR gern als der Mittelpunkt des religiösen und sozialen Lebens bezeichnet. Nicht das Individuum ist die Basis für die ontologische Existenz, sondern die Gemeinschaft, die Familie. Menschlichkeit wird daher meistens durch bestehende soziale Kontakte zu dem Umfeld ausgedrückt, in dem eine Person lebt. Zufrieden und gesegnet zu leben bedeutet daher für den Einzelnen, sich in einer Gemeinschaft zu befinden und aktiv an dieser teilzunehmen (Oosthuizen 1991:41)

Der zweite Baustein für den Sozialismus ist die „traditionelle afrikanische Demokratie“. In den vorkolonialen Gesellschaften waren, nach den Worten von Nyerere, alle Menschen gleichberechtigt<sup>13</sup> und Entscheidungen wurden durch Diskussionen getroffen. Ein Satz aus einem Buch über Älteste im kolonialen Nyasaland<sup>14</sup> bringt dies für den Staatsmann genau auf den Punkt: „They talk till they agree.“ (Nyerere 1967:104). In der Praxis sollten in den Dörfern Vertreter/-innen gewählt werden, welche die Wünsche der Bewohner in dorfinernen Versammlungen vertreten und sich auch gegenüber der Regierung für diese Interessen stark machen.

---

<sup>13</sup> Dies widerspricht ganz eindeutig den von ihm selbst erwähnten „Unzulänglichkeiten“ von traditionellen Gesellschaften, vor allem in Bezug auf Frauen.

<sup>14</sup> Malawi

Durch die Wiedereinführung dieser traditionellen Demokratieform würde die soziale Sicherheit und die Menschenwürde gefördert werden (Nyerere 1968b:128). Nyerere hatte diese Demokratieform selbst bei den *Zanaki* während seiner Jugend erlebt. Die Ältestenräte, zu denen sein Vater auch gehörte, diskutierten sehr lange über anstehende Probleme, bis eine Lösung gefunden wurde, die von allen Parteien akzeptiert werden konnte (nach Stöger-Eising 2000:127f). Auch war sich Nyerere sicher, dass den Bewohnern von Tansania nicht Demokratie oder Sozialismus beigebracht werden müsste, denn diese beiden wären bereits tief in den traditionellen Gesellschaften verankert (Nyerere 1968a:12).

Nach der norwegischen Anthropologin Siri Lange (1999:42) war *ujamaa* eine durchwegs modernistische Politik mit nostalgischen Elementen aus der vorkolonialen Zeit.

Die darin verwendeten Prinzipien, wie beispielsweise gegenseitiger Respekt, gemeinsame Produktion und Arbeit für alle, werden von den meisten traditionellen Gesellschaften der Welt geteilt (Westerlund 1980:31). Nyerere versuchte eine weitere traditionelle Praktik zu verwenden, um den Übergang von der Kolonialzeit zum unabhängigen Staat für die Bevölkerung so einfach wie möglich zu machen. Er verpackte den Afrikanischen Sozialismus in eine Art Initiation für eine glorreiche Zukunft.

Initiationsriten wurden und werden in vielen Gesellschaften durchgeführt, um einen Übergang von einem Lebensabschnitt zu einem weiteren zu markieren. Sie haben oftmals einen erzieherischen Wert und bedeuten häufig den Beginn des Erwerbs von spezifischem Wissen. Sehr weit verbreitet sind Riten, die Jugendliche aus der Pubertät ins Erwachsenendasein führen (Mbiti 1974:132f).

Der Afrikanische Sozialismus von Nyerere stellt eine solche Initiation dar. Er versuchte, bestimmte Werte wie Gleichheit, Freiheit und Einheit, den Initianten, also den Bewohnern von Tansania, zu vermitteln und sie gleichzeitig in eine neue Gesellschaft einzuführen: eine Gemeinschaft aller Bürger/-innen Tansanias, basierend auf der traditionellen Großfamilie. Durch diesen Praxis sollten die alten Traditionen an die „modernen“ westlichen Errungenschaften in den Bereichen Technik, Wirtschaft und Kommunikation angepasst werden, um eine effiziente und eigenständige Entwicklung der Nation nach der Unabhängigkeit zu ermöglichen.

Nyerere war sich auch bewusst, dass eine zu rasche Modernisierung die traditionellen sozialen Werte untergraben würde. Deshalb sollte die wirtschaftliche Entwicklung des Landes nicht die kommunalen und egalitären Werte zerstören, die als ein Erbe der Vergangenheit bezeichnet werden können. (nach Pratt 2002:32).

Da *ujamaa* als nationale Ideologie von Tansania konstruiert war, sollte sie nicht einer bestimmten religiösen Richtung zugeordnet werden. Sie musste mit allen religiösen Vorstellungen vereinbar sein. Die Unterstützung von Vertretern von Christentum und Islam war sehr nützlich für die TANU, da dadurch die Legitimation der Ideologie ausgebaut werden konnte. Zusätzlich standen die Politiker Konvertierungen von traditionellen Religionen zu einer der beiden Weltreligionen sehr positiv gegenüber, da eine solche zu „modernerer“ Ansichten über das Leben führen würde (Westerlund 1980:44f).

Zwar scheiterte *ujamaa* im Allgemeinen aufgrund von unterschiedlichen Faktoren, zumindest wird dies von vielen Wissenschaftlern vertreten. Für den Historiker Walter Schicho (2004:329) war die mangelhafte sozialistische Einstellung der Eliten ausschlaggebend für das Scheitern, Kurt Hirschler (2002:12) betonte besonders die bürokratische Verkrustung und Korruption innerhalb der Staatsklasse als Hindernis für eine egalitäre Gesellschaft. Doch wer die Geschichte Tansanias mit anderen Staaten Afrikas vergleicht - wie beispielsweise mit dem Nachbarland Kenia - wird erkennen, welchen großen Einfluss die sozialistische Politik auf die Bevölkerung und ihre Identität hatte. Sie sehen sich als Bewohner des Staates Tansania, erst danach kommt die ethnische Zugehörigkeit. Weiteres verbindet die gemeinsame Nationalsprache Kiswahili die Menschen miteinander. Wohl auch deshalb gilt Tansania bis heute als eines der stabilsten Länder in Afrika.

#### **4.2.2. Nation-building und „traditionelle“ Tänze und Gesänge**

Eine weiteres traditionelles Element, dessen sich Nyerere in Zeiten des Unabhängigkeitskampfes und danach während des Aufbaus der Nation bediente, waren Tänze kombiniert mit unterschiedlichen Gesängen, die in vielen Gemeinschaften eine bedeutende Form der Kommunikation darstellten. Nach dem

bereits erwähnten Grundsatz von Nyerere („... seek out the best of the traditions and customs of all our tribes ...“, 1967:187) wurden ganz bestimmte Tänze und Gesänge vom zuständigen Ministerium ausgewählt und der Inhalt mit der neuen Nationalsprache Swahili an die aktuelle Situation angepasst, beispielsweise Lobgesänge auf die zu erreichende Unabhängigkeit oder auf *ujamaa* und deren politischen Führer. Diese Tänze sollten der Bevölkerung die sozialistischen Richtlinien näher bringen (Lange 1999:43f).

Traditionell wurden solche Musik- und Tanzveranstaltungen als *ngoma* bezeichnet. Unter *ngoma* wird im Kiswahili zumeist Trommel oder Tanz verstanden. Im Küstenbereich, sowie in anderen Gebieten in Ostafrika, wird mit dem Wort eine therapeutisches Ritual bezeichnet, bei dem Trommeln, Tanzen, Besessenheitstrance und Heilung im Mittelpunkt stehen (Janzen 1992:171). Die Regierung war zwar bemüht die Tänze und Gesänge in die nationale Kultur zu integrieren, doch die ursprüngliche therapeutische Funktion wurde als anstößig, als Zeichen der Rückständigkeit bewertet und daher ausgeschlossen (Erdsieck 2003:48).

Ein weiterer bedeutender Grund dafür, warum gerade diese Tänze und Gesänge in die neu entstandene nationale Kultur integriert wurden, war die Tatsache, dass sie sehr gut in den weltweit verbreiteten Bereich der Folklore passten. Die neue politische Elite rund um Nyerere war zwar bemüht eine nationale Kultur zu schaffen, die auf die eigenen Wurzeln zurückführte, doch sollte diese abgestimmt und vergleichbar mit volkskundlichen Traditionen aus Europa sein (Lange 1999:52).

In den 1970er Jahren begann die Regierung mit einem großen Umsiedelungsprojekt unter dem Namen *vijijini*<sup>15</sup> für die ländliche Bevölkerung. Die neuen Dörfer sollten den Bewohnern moderne Infrastruktur und genossenschaftliche Produktion und Vermarktung ihrer landwirtschaftlichen Erzeugnisse bieten. Doch es kam bei der Durchführung dieses Projektes zu Problemen. Eines davon war die gegenseitige Angst der neuen Nachbarn vor Hexerei. Dieses Phänomen, *witchcraft*, beinhaltet, auf den ersten Blick wohl nicht ganz ersichtlich, dennoch eine starke politische

---

<sup>15</sup> = in die Dörfer

Komponente. Von den meisten Politikern zumeist ausgeschlossen, wird Hexerei als eine reale und aktuelle Bedrohung von einem Grossteil der Bevölkerung von Tansania angesehen. Hexerei ist neben der Bedeutung traditioneller Heiler der wohl sichtbarste Beweis dafür, dass Aspekte von traditionellen Religionen eine große Bedeutung im heutigen Tansania haben.

Nyerere sprach schon bei seiner Antrittsrede als Präsident im Jahre 1962 von seinen Plänen zur Umsiedelung der ländlichen Bevölkerung und in diesem Zusammenhang erwähnte er auch Hexerei als ein zerstörerisches Relikt aus vorkolonialer Zeit.

„If we want to develop, we have no choice but to bring both our way of living and our way of farming up to date. (...) But we cannot even do this if our people are going to continue living scattered over a wide area, far apart from each other, and still haunted by the old superstitious fear of witchcraft, just as in the days of our grandfathers.“ (Nyerere 1967:183).

Nyerere war sich von Beginn seiner Präsidentschaft an bewusst, dass Hexerei in bestimmten Gemeinschaften nach wie vor bedeutsam war. Durch die Etablierung der Nation sollte vor allem die Bevölkerung erheblich davon profitieren, *ujamaa* und *vijijini* wären die Maßnahmen dazu gewesen, um eine bessere Gesellschaft zu erschaffen. Wie das nächste Kapitel eindeutig zeigt, wird Hexerei von den Menschen in Tansania als alltäglich beschrieben. Die Unterstellung durch die politischen Elite, es handle sich bei Hexerei um Aberglauben, bildet ein Hindernis für eine effektive Auseinandersetzung mit diesem Phänomen. Diese Aussage von Nyerere ist ein gutes Beispiel dafür, wie Politiker immer wieder versuchen, unbeliebte traditionelle religiöse Aspekte in die Zeiten ihrer Großväter einzuordnen, um sich nicht deren heutige soziale Relevanz eingestehen zu müssen.

### **4.2.3. Hexerei – Realität in Tansania**

Zu Beginn erfolgen eine Definition und verschiedene wissenschaftliche Erklärungsansätze für Hexerei. Danach findet ein kleiner Rückblick in die Kolonialzeit statt, wo die Briten durch ihre Hexerei-Verordnung aus dem Jahre 1928

den rechtlichen Grundstein für Verfolgung von traditionellen Praktiken legten, die mit Hexerei in Verbindung standen. Wie bereits erwähnt wurde, löste das *ujamaa* Siedlungsprojekt Anschuldigungen von Hexerei aus. Die Gründe dafür sowie die Reaktionen von Seiten der politischen Elite werden in einem eigenen Abschnitt analysiert. Danach wird näher auf die politische Dimension von Hetzjagden auf Hexen, *witch-hunts*, eingegangen. Zum Abschluss dieses Kapitels wird auf kürzlich vorgefallene Entwicklungen in Tansania eingegangen. Es wird beispielsweise von Politikern berichtet, die bei anstehenden Wahlen oft traditionelle Praktiken als Hilfsmittel einsetzen.

Hexenglauben und Hexenverfolgungen sind eine nicht wegzudenkende Realität in vielen Ländern Afrikas. Sie sind seit vorkolonialer Zeit fest integriert in öffentliche und private Bereiche in manchen Gemeinschaften. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tritt das Phänomen verstärkt auf, als Bestandteil einer allgemeinen Krisensituation, ausgelöst durch Prozesse der Globalisierung und Modernisierung. Das Phänomen Hexerei entzieht sich allerdings monokausaler Erklärungsansätze durch seine Komplexität (Schmidt 2007:10). Von Hexenglauben wird gesprochen, wenn eine bestimmte Person als Auslöser eines Unglücks verantwortlich gemacht wird. Hexen würden ihre okkulten Kräfte nutzen, um Menschen, meistens aus ihrem nächsten sozialen Umfeld, aus Rache oder Neid Schaden zuzufügen (Miguel 2005:1154).

Dies waren einige der wenigen Ansätze, die im Allgemeinen zu Hexerei genannt werden können. Die damit einhergehenden Vorstellungen über Hexerei variieren stark von Region zu Region, wie beispielsweise das Geschlecht von Hexen. Daher ist es für eine nähere Spezifizierung des Phänomens notwendig, Erklärungsansätze von Fällen aus Tansania zu verwenden.

In Swahili wird für den Begriff Hexerei zumeist das Wort *uchawi* verwendet, für Personen in der Einzahl *mchawi* und in der Mehrzahl *wachawi*. Darunter wird jegliche Art von magischen Praktiken verstanden, die eingesetzt werden, um anderen Menschen Schaden zuzufügen. Auf eine strikte Unterscheidung zwischen Hexerei

und Zauberei, vorgeschlagen von Edward E. Evans-Pritchard, wird im folgenden verzichtet (nach Abrahams 1994:9), weil Bruchhausen feststellt, dass diese klassische Unterscheidung im Speziellen für das südliche Tansania nicht relevant ist. Statt dem gefürchteten Wort *uchawi* für Hexerei wird öfters auch der unbestimmte Ausdruck *watu wabaya* (schlechte oder böse Menschen) verwendet (Bruchhausen 2007:136). In der Literatur, wie beispielsweise im Roman *Dunia Uwanja wa Fujo* von Euphrase Kezilahabi (1976) oder in den lokalen Zeitungen wird aber durchaus der Begriff *uchawi* oder *mchawi* verwendet.

Der Hexenglaube und die oftmals damit einhergehenden Hexenverfolgungen können unterschiedliche regionale Formen annehmen, wie später noch genauer gezeigt werden wird. Einige Charakteristika von Hexen lassen sich aber bei mehreren ethnischen Gruppen in Tansania finden. So haben beispielsweise die *Fipa* aus dem Südwesten eine ähnliche Vorstellung über *wachawi* wie die *Luguru* aus dem östlichen Teil des Landes. Hexen werden in beiden Volksgruppen als entgegengesetzt dem üblichen menschlichen Verhalten beschrieben, als nackt und nachtaktiv, wenn alle anderen in ihren Häusern seien und schliefen (Brain 1982:376).

In den lokalen Zeitungen von Tansania werden ab und zu Artikel über Hexerei veröffentlicht, die Gründe für die Ermordung von angeblichen Hexen nennen. So berichtet der Journalist Gaudensia Mngumi (2007) von bestimmten Gründen für Hexereianschuldigungen: Geld zu verdienen, eine Erbschaft oder der Wunsch nach einer neuen Heirat.

Eine Studie der TAMWA (*Tanzania Media Women's Association*), die im *Daily News* vom 21.03.1999 veröffentlicht wurde, nennt drei weitere Gründe für die Morde an älteren Frauen in der Region *Shinyanga*: Streit um Landbesitz, keine ausreichender Schutz der Polizei für Hexerei-Beschuldigte vor der Lynchjustiz der Bevölkerung und herabwürdigende Einstellung der Bevölkerung gegenüber älteren Menschen (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 05/99:8).

*Die Auswirkungen der Witchcraft Ordinance*

Der Umgang der deutschen Kolonialmacht mit Fällen von Hexerei wird von dem Anthropologen Simeon Mesaki (1994:50) als rücksichtslos und brutal beschrieben. Es wurden nicht nur verurteilte Hexen getötet, auch Menschen, die Hexen identifizierten, mussten sich vor den Deutschen in Acht nehmen. So berichtet der Historiker John Iliffe (1979:206) von einigen Fällen aus dem Jahre 1899, als ein Dorfoberhaupt gehängt wurde, da er eine Hexe umgebracht hatte oder von der Ermordung von mehreren Wahrsagern in *Tabora*.

Nach der Übergabe der Verwaltung des Landes an die Briten wurde im Jahr 1928 das Phänomen Hexerei in der Gesetzgebung verankert. Die so genannten *Witchcraft Ordinances* sollten ein systematisches Vorgehen dagegen ermöglichen. Folgende Handlungen waren ab diesem Zeitpunkt mit Strafe belegt (nach Bruchhausen 2007:143):

„claiming to practice witchcraft, proven practice of black arts as well as witchcraft accusations and even persecution of people as witches“.

Durch die Erlassung kolonialer Gesetze verloren die traditionellen Führungspersonlichkeiten einer Gesellschaft, wie beispielsweise *Chiefs* oder Ältestenrate, an rechtlicher und sozialer Kontrolle über ihre Bevölkerung und somit auch an Einfluss in religiösen Angelegenheiten (Mesaki 1994:50). Die Abschaffung der traditionellen *Chieftaincies* durch die unabhängige Regierung unter Nyerere im Jahre 1963 vollendete ihre Entmachtung.

Die Einführung dieser Hexereiverordnung von 1928 führte aber zu keinen tief greifenden Veränderungen im Glauben der Bewohner an Hexerei, im Gegenteil, dieser nahm sogar noch zu. So wurde die Überlegenheit der Europäer in vielen Bereichen (Technik, Waffen, Transportwesen) auf die Verwendung von magischen Kräften zurückgeführt (Bruchhausen 2007:143).

Darüber hinaus war der inhärente Widerspruch in dem britischen Gesetz nicht zu übersehen, da beides verboten war: die Ausübung von Hexerei und die Beschuldigung anderer als Hexen. Einerseits bedeutete die Bestrafung von Hexen eine Anerkennung

der Existenz dieses Phänomens, während andererseits durch den Strafbestand der fälschlichen Bezeichnung anderer als Hexen eher auf die Nicht-Existenz dieses Phänomens geschlossen werden könnte (Bruchhausen 2007:143). Trotz dieser Widersprüchlichkeit blieb dieses koloniale Gesetz lange Zeit bestehen und wurde erst im Jahr 1958 teilweise abgeändert, als Veränderungen in der lokalen Verwaltungsstruktur berücksichtigt wurden. (Green 1994:23). Verschiedene Stimmen der Öffentlichkeit forderten immer wieder die Aktualisierung dieses Gesetzes oder sogar die komplette Abschaffung.

So setzte sich beispielsweise TAMWA dafür ein, dass diese Verordnung, welche ein koloniales Relikt für sie darstellte, außer Kraft gesetzt werde. Verstöße gegen diese Verordnung wurden, laut ihrer Beschreibung in *Daily News* (22.01.1999), entweder mit einer Gefängnisstrafe von bis zu sieben Jahren oder mit einem hohen Bußgeld belegt. Der Verband begründete sein Eintreten gegen dieses Gesetz damit, dass dadurch Hexen-Jagden legitimiert würden und es von den Briten früher immer wieder missbraucht wurde, um nationalistische Einheimische zu unterdrücken (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 05/99:9). Auch Mesaki (1994:60) ist der Meinung, dass diese koloniale Verordnung an die aktuellen Umstände angepasst werden sollte, um den Glaubensvorstellungen der Menschen gerecht zu werden. Doch müsste gleichzeitig die grundlegende soziale Situation der Bevölkerung verbessert werden, wenn es einen Wandel in den Werten und Vorstellungen in diesem Bereich geben sollte.

Im Jahr 2002 kam es schlussendlich zu einer Neuformulierung der Gesetzestexte zum Thema Hexerei. Diese werden nun als *Witchcraft Act* bezeichnet. Den Grundstein für die Aktualisierung des Gesetzes legte die Nyalali-Kommission bereits im Jahre 1992, als sie sich in ihrem Bericht für den Übergang zum politischen Mehrparteiensystem einsetzte und dazu noch einige Änderungen in den Gesetzen vorschlug, die aus der Kolonialzeit ohne Modifikationen übernommen worden waren (Mesaki 2008c). Eine weitere von der Regierung eingesetzte Kommission im Jahre 1995, die Vorschläge für Reformen innerhalb einiger Gesetze erarbeitete, kam zu dem Schluss, dass die weitere Existenz eines Hexereigesetzes gerechtfertigt sei, da der Glauben an dieses Phänomen in der Bevölkerung weiterhin bestünde. Durch den Fortbestand des Gesetzes sollten die Menschen friedlich zusammenleben können, ohne Furcht vor den destruktiven

Effekten der Hexerei haben zu müssen (Mesaki 2008b). Leider zitiert Mesaki nicht aus dem Gesetzestext, so kann auch nicht nachvollzogen werden, inwieweit diese Gesetzesänderung das friedliche Zusammenleben fördern würde.

### *Ujamaadörfer und Hexerei*

Zu Beginn der 1970er Jahre begann die Regierung mit dem Bau von neuen Dörfern für die ländliche Bevölkerung - eine Aktion die unter dem Swahili-Begriff *vijijini* bekannt wurde. Das Ziel dieser Modernisierung war es, verbesserte Lebensbedingungen für die ländliche Bevölkerung zu schaffen. Durch die Errichtung von Gemeinschaftsdörfern konnten für notwendig erachtete Dienstleistungen von der Regierung besser angeboten werden. Weiters konnte durch eine gemeinsame Planung der landwirtschaftlichen Produktion mehr Ertrag erwirtschaftet werden. Es sollten sozialistische Gemeinschaften entstehen, die auf ein bestimmtes Gebiet begrenzt waren (Lawi 2007:69).

Die theoretische Fundierung für das durchgeführte Umsiedlungsprogramm veröffentlichte Nyerere im Jahre 1967 unter dem Titel *Socialism and Rural Development*. Seine Vision war das Zusammenleben der Menschen in sozialistischen Gemeinschaften, das gemeinsame Arbeiten für das Wohl aller innerhalb der Gruppe, als auch für das Wohl der gesamten Nation (Jennings 2008:47).

Im Jahr 1977 lebten ungefähr 13 Millionen Menschen in den neu registrierten Dörfern zusammen. Zu Beginn des Projekts gründeten ländliche Bewohner noch freiwillig neue Dörfer. Dies ging aber der Regierung zu langsam voran, deshalb änderte die Staatsführung ihre Vorgehensweise und setzte nun Gewalt und Zwangsmassnahmen ein, um die ländliche Bevölkerung in die neuen Dörfer zu bringen. Außerdem war nicht mehr der Afrikanische Sozialismus die treibende Kraft hinter den Umsiedlungen, sondern es waren nun ökonomische Aspekte, wie beispielsweise Produktionssteigerung und Rationalisierungen der Produktion, ausschlaggebend (Jennings 2008:48ff).

Anstelle der von der Regierung erhofften Modernisierung und Entwicklung lösten die neuen Dörfer in zahlreichen Regionen Tansanias Ängste aus, die zu steigenden Hexereianschuldigungen führten. Schuld daran waren die eng beieinander liegenden neuen Siedlungen und die allgemeine Ungewissheit bezüglich des Landbesitzes. Dies führte beispielsweise dazu, dass die lokalen Vertreter der Regierungspartei CCM eines Dorfes in der Region *Lindi* im Südosten des Landes eine Frau aus Mosambik einluden, die „Medizin“ mitbrachte, welche jene Menschen umbringen würde, die aktiv Hexerei ausgeübt hätten (Bruchhausen 2007:149f).

Auch bei den *Nyamwezi* und *Sukuma*, zwei Gemeinschaften aus dem Norden des Landes, die vorwiegend von der Landwirtschaft und der Viehzucht lebten, führte *vijijini* zu einem Anstieg von Hexereianschuldigungen. Anhand des Beispiels der *Sukuma* kann eindeutig gezeigt werden, welchen dramatischen Einfluss von der Regierung verordnete Programme auf die gesellschaftlichen und sozialen Strukturen einer Gemeinschaft haben können (Mesaki 1994:47).

Durch das Umsiedelungsprogramm wurden die *Sukuma* von weit verstreut liegenden Gehöfte in die neuen Gemeinschaftsdörfer gebracht, die eine durchschnittliche Einwohnerzahl von 2500 hatten. Die traditionelle Mobilität der Jugendlichen auf der Suche nach neuem Land war dadurch eingeschränkt und es entstanden zusätzliche Konflikte, welche früher durch Migration verhindert hätten werden können. In den Dörfern entstand weiteres Konfliktpotenzials durch Bodenknappheit, unzureichende Fruchtbarkeit der Erde, soziale Ungleichheiten oder durch den Tod eines Kindes. Solche Probleme brachten die *Sukuma* zumeist mit Hexerei in Verbindung, da die lokalen traditionellen Institutionen, die sich vor der Kolonialzeit mit solchen Problemen beschäftigt hatten, keine Autorität und Einfluss mehr besaßen (Mesaki 1994:55).

Auch bei den *Iraqw*, eine Gemeinschaft ebenfalls aus dem Norden von Tansania, verlief das Projekt *vijijini* konträr zu den traditionellen Glaubensvorstellungen der Gemeinschaft. So glaubten diese, die Errichtung von neuen Siedlungen bringe Unglück, wenn das lokale territoriale Geistwesen (*Spirit*) nicht zustimmen würde. Weiters wurde gute Nachbarschaft als eines der wichtigsten sozialen Güter verstanden und daher sehr geschätzt. Verstorbene Familienmitglieder bekamen zumeist ihre

letzte Ruhestätte auf dem Grundstück der Familie, wo ihrer mittels verschiedener Opfergaben gedacht wurde (Lawi 2007:89ff). All diese wurde aber nicht bei der Umsetzung von *vijijini* berücksichtigt. Dies führte zu Spannungen innerhalb der Familien und Dörfer, wie ein älterer Mann dem Rechtswissenschaftler Yusuf Qwaray Lawi in einem Interview mitteilte:

„During those six years [1974–80] things were so bad that nobody thought ordinary life would resume one day. In a family, a person often fell sick. When this happened, the family suspected a neighbour for witchcraft. When the suspected neighbour got wind of it he developed hatred against the apprehensive neighbours“ (nach Lawi 2007:90).

Im Westen des Landes, in der Region *Kigoma*, flüchteten Menschen sogar ins benachbarte Burundi, um nicht gezwungen zu werden, in der Nähe von angeblichen Hexen zu leben (Brain 1982:378).

Wie aus den regional unterschiedlichen Beispielen deutlich ersichtlich wird, konnte die Vision von einer ländlichen Entwicklung mittels *ujamaa* und *vijijini* nicht erfolgreich realisiert werden. Da traditionelle Glaubensvorstellungen der Bevölkerung eindeutig nicht berücksichtigt wurden, konnte sich ein Großteil der Menschen nicht mit diesem Vorhaben identifizieren und sie mussten schlussendlich sogar gezwungen werden, in die neuen Dörfer zu siedeln. Diese neuen künstlichen Dorfgemeinschaften entsprachen nicht dem Konzept der „traditionellen“ afrikanischen Familie, sondern sie zeichneten sich vielmehr durch Neid und Hass zwischen den Menschen aus. Den lokalen Regierungsvertreter in den betroffenen Dörfern war bewusst, dass sie das Problem der Hexerei nur in den Griff bekommen könnten, wenn sie aktiv dagegen vorgehen würden und beispielsweise kollektive Reinigungsrituale durchführen ließen. Der zentralen Regierung wäre es lieber gewesen, sie hätte dieses Phänomen einfach ignorieren können.

### *Hexenverfolgung als politisches Instrument*

Die Reaktionen der Bevölkerung auf Hexerei und deren Gegenmaßnahmen unterscheiden sich grundsätzlich in den einzelnen Regionen Tansanias. Im Norden und Westen des Landes werden Personen, welche als Hexen beschuldigt wurden,

zumeist von der Gemeinschaft ausgeschlossen, in einigen Fällen sogar aus Rache getötet. Bei den *Sukuma* im Nordwesten des Landes betraf das vor allem ältere Frauen. Im Südwesten des Landes, besonders in den Regionen *Morogoro* und *Ruvuma*, entwickelte sich eine eigene Institution, welche durch rituelle Prozeduren beschuldigte Hexen mittels Einsatz einer bestimmten Medizin sowie durch das Abrasieren aller Kopf- und Körperhaare „reinigte“ (Green 2005:249). Die zweite Variante wird in diesem Teilbereich des Kapitels Politik analysiert, um die versteckte politische Einflussnahme sichtbar zu machen.

Zuerst werden einige allgemeine Merkmale von öffentlichen Bewegungen genannt, die gegen Hexerei und deren Praktizierende auftreten. Sie sind Bestandteil vieler afrikanischer Gesellschaften in Ost- und Südafrika, aber etwa auch in Nigeria zu finden. Sie sind oft die Antwort oder Reaktion auf Ängste und Probleme, wie beispielsweise während ökonomischer Krisen oder wenn Konflikte durch sozialen Wandel ausgelöst werden. Zumeist benötigt eine solche Bewegung einen selbst ernannten Anführer, der über die notwendige Kraft verfügt, Hexen mittels Divination<sup>16</sup> zu erkennen und „Reinigungsrituale“ an ihnen zu vollziehen (Bourdillon 2000:189)

Auch in den lokalen Medien in Tansania sind solche Anti-Hexerei-Bewegungen immer wieder ein Thema. So berichtete der Journalist Ng`habi Faustine Saut (Observer, 09.03.2008) über die bereits berühmt gewordene *Bibi Kalembwana*, die eine solche Gruppe in den 1990er Jahren im Distrikt *Ulanga* in der Region *Morogoro* anführte. Ihre Praktiken gründeten sich auf „traditionelle“ Reinigungsmethoden kombiniert mit modernen bürokratischen Tätigkeiten, wie beispielsweise das Ausstellen eines Zertifikats nach einem erfolgreichen Ritual. Die Reinigung der angeblichen Hexen erfolgte durch das Rasieren der gesamten Körper- und Kopfbehaarung und durch die Verabreichung einer bestimmten Medizin, welche die Kräfte der Hexen beseitigen sollte.

Maia Green (1997:319) hat sich in mehreren Publikationen mit diesem Thema beschäftigt und ging vor allem der Frage nach, welche Rolle Anti-Hexerei

---

<sup>16</sup> Praktiken und Methoden der Wahrsagung

Maßnahmen in aktuellen politischen Prozessen im südlichen Tansania spielen und in welcher Verbindung dir zu lokalen politischen Institutionen stehen.

Anti-Hexerei-Bewegungen sind aber nicht erst in den letzten Jahrzehnten entstanden, schon die britische Kolonialverwaltung musste sich mit diesem Thema auseinandersetzen, wie das Gesetz von 1928 (*Witchcraft Ordinances*) belegt. Doch die Briten taten sich schwer mit der Umsetzung ihres eigenen Gesetzes und duldeten daher die Arbeit von einigen Anti-Hexerei-Spezialisten. Der pragmatische Hintergedanke war dabei, wie Green darlegt, dass solch populäre Bewegungen die soziale Zerrüttelung in den Dörfern stoppen könnten. Nach der Unabhängigkeit des Landes kam es erst wieder durch das Projekt *vijijini* zu einem Anstieg von öffentlichen Reinigungsritualen. Die Distriktsverwaltung erlaubte die Durchführung eines solchen Rituals, wenn die Dorfverwaltung dies verlangte oder wenn es den Anschein hatte, es wäre der einzige Weg, um das Zerbrechen eines neuen Dorfes zu verhindern. Als die regionale Verwaltung der Meinung war, die *ujamaa*-Siedlungen wären gefestigt und frei von Hexerei, verboten sie die öffentliche Durchführung des Reinigungsrituals erneut. Die regionale Regierung riet den Spezialisten davon ab, die Dörfer zu besuchen und entzog ihnen die Reisegenehmigung in den Distrikten mit der Begründung, dass sie die ländliche landwirtschaftliche Produktion stören würden (Green 2003:134)

Dieser kurze historische Abriss über Anti-Hexerei-Bewegungen im südlichen Tansania zeigt deutlich die ambivalente Stellung der Regierungen gegenüber traditionellen religiösen Aspekten, wie beispielsweise bei Hexerei und deren Gegenbewegungen. Auf der einen Seite lehnen die Regierung und auch die regionalen Administrationen seit der Unabhängigkeit diese Praktiken eindeutig ab, da sie „unmodern“ und nicht förderlich für die Entwicklung wären (Green 1997:323); andererseits dulden und begrüßen sie solche Bewegungen, wenn sie dem Interesse der herrschenden Partei dienen, wie beispielsweise während des Umsiedlungsprogramms, als ein massiver Anstieg von Hexereianschuldigungen in vielen Regionen des Landes den Fortschritt und Erfolg des Projekts *vijijini* zu behindern drohte. Green stellt fest, dass die Distriktverwaltungen letztendlich auch Anti-Hexerei-Bewegungen bewilligten, um sie dadurch besser kontrollieren zu können (2003:133).

Das politische Potenzial von öffentlichen Anti-Hexerei-Bewegungen liegt in der Manipulierbarkeit von Anschuldigungen gegenüber Personen, die der Hexerei verdächtigt werden. Wer die Teilnahme an einem solchen Ritual verweigert, wird zwangsläufig selbst der Hexerei beschuldigt. Die freiwillige Teilnahme oder die strikte Ablehnung einer solchen öffentlichen Bewegung wird oft als Beweis der Loyalität gegenüber einer bestimmten Gruppe angesehen (Green 1997:323).

Welche Personen oder soziale Gruppen bei öffentlichen Anti-Hexerei-Ritualen im Mittelpunkt stehen, hängt von den politischen und ökonomischen Kontexten ab, in denen sie agieren. Vor allem lokale politische Entscheidungsträger können immer wieder Opfer von Hexereianschuldigungen werden.

Green (2003:137) berichtet von einem solchen Vorfall aus dem Jahre 1991. Dorfbewohner beschuldigten ihren Vorsitzenden der Hexerei und wollten ihn zu einem Reinigungsritual mit Gewalt zwingen. Der eigentliche Konflikt bezog sich aber auf die neue Ehefrau des Vorsitzenden und auf Parteirichtlinien, die von den Dorfbewohnern abgelehnt wurden. Dem Vorsitzenden war der politische Charakter dieser Anschuldigungen bewusst und er verweigerte die Teilnahme an dem Reinigungsritual. Seine Gegner sahen in seiner ablehnenden Haltung den Beweis dafür, dass er der Hexerei schuldig sei. Er verlor dadurch jegliche Unterstützung im Dorf und wurde nach einem öffentlichen Treffen durch eine andere Person ersetzt.

Für Green (1997:343; 2003:121) sind die oben beschriebenen Anti-Hexerei Bewegungen im südlichen Tansania weder eindeutig „modern“ noch „traditionell“. Sie sind in diesem Sinne daher synkretistisch, da traditionelle Medizin und Reinigungsprozeduren kombiniert mit Elementen von christlichen und bürokratischen Praktiken verwendet werden. Für die Verfechter dieser Gruppen beinhalten sie das Beste von den unterschiedlichen Elementen und sind daher in der Lage, Hexerei bekämpfen zu können. Auch sehen sie selbst ihre Arbeit im Interesse der Regierung, da dadurch die Entwicklung des Landes gefördert würde.

*Politiker und Hexerei*

Obwohl Hexerei von den meisten Politikern in Tansania verurteilt wird, finden sich immer wieder Berichte in den lokalen Medien über deren angebliche magische Praktiken. In einem Land wie Tansania, wo der Glaube an Hexerei eine soziale Realität für einen großen Teil der Bevölkerung ist, können da die politischen Volksvertreter diesen Glauben nicht auch für ihre eigenen Zwecke nutzen?

Chabal und Daloz (1999:74) sind der Ansicht, dass durch den politischen Konkurrenzkampf die Rolle von Hexerei in den Gesellschaften gestärkt werden könnte. So wären national agierende Politiker immer angreifbar durch Anschuldigungen der Hexerei, wenn ihre Politik nicht im Interesse von bestimmten Gruppen der Bevölkerung sei.

In Tansania kann diese Entwicklung gut beobachtet werden. Im Jahr 1992 erfolgte der Umstieg zu einem Mehrparteiensystem und im Jahre 1995 fanden die ersten Wahlen im Land mit mehr als nur einer Partei statt. Studien der Universität von *Dar-es-Salaam* zeigen deutlich, dass magische Praktiken eine entscheidende Rolle in der Politik spielten, vor allem in der neuen konkurrenzbetonten Umgebung des Mehrparteiensystem nach Dekaden der Alleinherrschaft der CCM (Bruchhausen 2007:152). So sollen sich bei den Parlamentswahlen im Oktober 2000 mehr als 1900 der 7912 Kandidaten an traditionelle Heiler gewandt haben, ganz gleichgültig welcher Glaubensrichtung sie angehörten, um dadurch ihre politische Karriere zu fördern. Diese Untersuchung stammt von Amos Mhina, einem Dozenten für politische Wissenschaften. Eine weitere sehr verbreitete Annahme ist, dass plötzliche Todesfälle von Politikern auf den Einsatz von magischen Kräften seitens ihrer politischen Widersacher zurückgeführt werden können (Mbogora 2002:14).

Bruchhausen ist der Meinung, dass Hexerei nur im Zusammenhang mit Lynchmorden öffentlich erwähnt wird, doch dies ist nicht korrekt. In mehreren tanzanischen Zeitungen wird auf den Zusammenhang zwischen Hexerei und Politik hingewiesen, beispielsweise veröffentlichte das evangelische Nachrichtenblatt MEW einen Bericht

der *TOMRIC Agency*<sup>17</sup> vom 30.6.2000, in dem geschrieben wurde, dass Zauberei nun auch ein urbanes Phänomen sei und sich auch Regierungsleute in Zeiten des Wahlkampfes Ritualen unterziehen würden, um dadurch zu Macht und Reichtum zu gelangen (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 09/2000:8). Im *The East African* vom 24.3.1997 berichtet ein traditioneller Heiler, dass seine Kunden vor allem Politiker und Geschäftsleute seien und dank einem großen Ereignis, wie etwa einer Wahl, laufe sein Geschäft hervorragend (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 07/1997:9).

Magische Praktiken werden von der Regierung in Tansania nicht offiziell anerkannt. Doch ab und zu tätigen Politiker Aussagen, welche eine andere Meinung erkennen lassen, wie beispielsweise in einer Diskussion veröffentlicht im *The Guardian* (11./14.04.1997) und zitiert von MEW. Ausschlaggebend dafür war Altpäsident Nyerere, der in einem Interview über den plötzlichen Tod von Horace Kolimba, den Generalsekretär der CCM, behauptete, Politiker, die an Zauberei glaubten, hätten keinen Platz in der Führungsriege der Nation. Che Mponda, ein Vorsitzender der *Tanzania Peoples Party* (TPP), wunderte sich über diese Aussage von Nyerere, die sich so gar nicht mit den traditionellen Überzeugungen der Afrikaner vertrage. Er selbst wisse genau, dass die Zauberei schon immer untrennbar mit der Gesellschaft verbunden gewesen sei und das Leugnen von solchen Praktiken zeige nur, dass sie für wirksam gehalten werden. Für Mtikila von der CHADEMA (*Chama cha Demokrasia na Maendeleo, Party for Democracy and Progress*) war die Aussage von Nyerere ebenfalls nicht verständlich, denn jeder wisse doch, dass so ein rätselhafter Tod zumeist auf Hexerei zurückgeführt werden könne (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika Referat 07/1997:9).

Als letztes Beispiel zur Verbindung von Hexerei und Politik soll auf ein Ereignis verwiesen werden, welches vom Journalisten Henry Muhanika (2008) in der Tageszeitung *Observer* (22.6.2008) beschrieben wurde. Im Parlamentsgebäude in *Dodoma* hat sich während der Debatten zum Budget des nächsten Jahres folgender Zwischenfall ereignet: In der Nacht brach ein angeblich abergläubischer Abgeordneter in das Gebäude ein und verteilte ein pulvriges Gemisch auf einigen

---

<sup>17</sup> Nachrichtendienst aus *Dar-es-Salaam*

Sitzen seiner Mitstreiter. Da solche magischen Praktiken eines Politikers in einem Land wie Tansania nicht einfach als harmlos abgetan werden konnten, lösten sie heftige Diskussionen aus und eine Untersuchung des Vorfalls wurde verlangt. Auch gab es Berichte, dass ein Parlamentarier bereits ernsthaft erkrankt sei.

### *Hexerei und die Tötungen von älteren Frauen*

Wie bereits erwähnt wurde, gibt es unterschiedliche Reaktionen von Seiten der Gesellschaft auf Hexereianschuldigungen. Eine besonders brutale Form ist das Töten von vermeintlich der Hexerei Schuldigen. Im Zeitraum von 1970 bis 1984 wurden 3.693 Menschen (1.407 Männer und 2.286 Frauen) im ganzen Land bei Vorfällen umgebracht, welche Hexerei betrafen. Allein 63,5% dieser Toten starben in den Regionen *Mwanza*, *Shinyanga* und *Tabora*, die vorwiegend von den *Sukuma* bewohnt werden (Mesaki 2008a).

Warum gerade bei den *Sukuma* so viele ältere Frauen als Hexen beschuldigt wurden und immer noch werden und oft auch umgebracht werden, kann nur unzureichend erklärt werden. So behaupten lokale Politiker oder Vertreter christlicher Konfessionen, dass die traditionellen Glaubensvorstellungen, und da vor allem die traditionellen Heiler, das Problem seien.

In einem Interview mit einem lokalen Beamten aus *Shinyanga* sagte dieser, dass er christliche Missionen willkommen heiße, um den Menschen Bildung zugänglich zu machen und sie von der Hexerei wegzuführen (Mesaki 1994:47). Ein anderer regionaler Regierungskommissar aus *Shinyanga* ist ebenfalls dieser Meinung. Durch den Islam und das Christentum solle das religiöse Vakuum gefüllt werden (*Daily News*, 11.09.1999, Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 12/1999:9). Der Soziologe Mihangwa, der die Tötungen von alten Menschen in der *Shinyanga*-Region untersuchte, meinte, dass der Mangel an Religion eine Rolle dabei spiele. „Fast 49,5% der Einwohner sind Heiden und geben sich mit traditioneller Medizin und der Verfolgung von Hexen ab.“ (Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 12/1999:9). Noch immer werden traditionelle Religionen als nicht gleichberechtigt zu den Weltreligionen Christentum und Islam angesehen und Politiker versuchen, sie für soziale und ökonomische Probleme allein verantwortlich zu machen. Andererseits

kann auch nicht geschlossen werden, dass Anhänger von Christentum und Islam in Tansania nicht an Hexerei glauben würden. Es gibt keine Statistik, die belegt, dass nur Anhänger von traditionellen Religionen mit Hexerei in Verbindung stehen würden.

Ein von TAMWA beauftragter Experte sieht in den Weissagungen der traditionellen Heiler die Hauptursache für die Tötung alter Frauen. Sie seien es nämlich, die das Unglück oder den Tod einer Person einer anderen zuschreiben (*The Guaridan*, 15.05.1998, Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 7/1998:7). Lokale Politiker und Wissenschaftler fordern daher immer wieder konkrete Maßnahmen gegen die Heiler, etwa mehr Druck auf sie auszuüben oder die Praxis der Weissagung überhaupt zu verbieten (Ramadhan2007).

Während der 1970er Jahre kam es zu einem regelrechten Anstieg von Mordfällen im Sukumaland, bei denen ältere Frauen in die Rolle gewalttätiger Hexen gedrängt wurden. Für die Regierung war dies ein außerordentliches Problem, gerade in einer Zeit, in der sich ihre sozialistische Ideologie von Gleichberechtigung und Freiheit auf die Bevölkerung übertragen sollte. Der Staat befand sich dadurch in einer Phase der Unsicherheit und Ungewissheit. Mesaki beschreibt diese Situation des Staates sehr trefflich:

„Because of the air of mystery and secrecy which surrounds witchcraft and its diagnosis, it is difficult to devise effective ways to combat its manifestations and effects within the framework of the modern state.“ (Mesaki 1994:57).

Im Jahre 1976 versuchten Regierung und Polizei mittels einer groß angelegten Razzia in den Regionen *Mwanza* und *Shinyanga*, die Übergriffe gegen vermeintliche Hexen unter Kontrolle zu bringen. Dieser Einsatz war bekannt unter dem Namen *operesheni mauaji* (=Einsatz gegen das Töten) und sollte potenzielle Verdächtige, wie beispielsweise Heiler oder Kriminelle, festnehmen. Die Aktion wurde aber bald darauf wieder eingestellt, da zwölf der Verdächtigen während des Polizeigewahrsams verstarben. Die dafür verantwortlichen Polizisten erhielten eine Haftstrafe und die regionalen Kommissionäre traten ebenfalls zurück (Mesaki:1994:57f; Mesaki 2008a).

Nach diesem blamablen Ergebnis versuchte die Regierung die Tötungen nicht mehr durch einen Großeinsatz der Polizei zu beenden. Der Staat hat jedenfalls keine ausreichenden Mittel, um die Bevölkerung vor dem Phänomen der Hexerei und

seinen Anschuldigungen zu schützen. Zwischenzeitlich war die Entmachtung der traditionellen Institutionen abgeschlossen, welche von der Bevölkerung üblicherweise bei solchen Vorfällen konsultiert wurden. Die Leute waren deshalb auf sich selbst gestellt und entwickelten unterschiedliche Mechanismen als Antwort auf das Phänomen.

Die Regierung bemühte sich weiter, die Morde an älteren Frauen zu verhindern, wie dieser Auszug aus einer Rede von Präsident Mwinyi aus dem Jahr 1987 zeigt:

„You are killing innocent women, some of them your own mothers, grandmothers or old people who have all along taken good care of you: how come they suddenly become witches? Do (you) pay them back by killing them?“ (in Miguel 2005:1155).

Mwinyi spricht hier offen an, dass diese älteren Frauen in die Rolle einer Hexe gedrängt werden; Frauen, die sich jahrelang für das Wohl der Familie und Gemeinschaft eingesetzt hatten.

Trotz dieser Bemühungen gehen die Tötungen bis heute weiter. Eine Studie von TAMWA kam zu dem Ergebnis, dass zwischen 1993 und 1998 318 ältere Menschen in der Region *Mwanza* getötet wurden. Diese Zahl beinhaltet aber nur Fälle, die der Polizei bekannt waren, die Dunkelziffer könnte also um einiges höher liegen (Mesaki 2008a). Nur selten wird in den Medien darüber berichtet, dass Morde an älteren Frauen aufgeklärt werden konnten.

### *Hexerei und mögliche Gegenmaßnahmen*

Hexerei ist eine soziale und kulturelle Realität in vielen Regionen Tansanias. Ein Großteil der Bevölkerung hat sich daran gewöhnt. Sie erkennen das Machtpotenzial, aber auch die Gefahren, die hinter diesen magischen Praktiken stehen. Auch für viele Wissenschaftler ist es ein interessantes Phänomen, welches nicht einfach zu deuten ist. Manche von ihnen geben in ihren Studien politische und soziale Vorschläge, wie Hexerei zurückgedrängt werden könnte.

Für den bereits verstorbenen Anthropologen James L. Brain (1982:383f) lag das angenommene Ende des Glaubens an Hexerei in einer größeren Säkularisierung des öffentlichen Lebens kombiniert mit einer totalen sozialen Mobilität der Bevölkerung. Da dies seiner Meinung nach nicht so schnell zu erreichen sei, sollte zumindest kurzfristig ein Zustand der Sicherheit und Zufriedenheit hergestellt werden. Auf der lokalen Ebene der Dörfer schlug er verstärkte politische Partizipation der Bevölkerung vor, um bestehende Ängste und Sorgen offen diskutieren zu können. Einen kuriosen Rat erhielten aber die Kinder. Sie sollten sich so früh wie möglich mit einer Vielfalt von konstruktiven Spielzeugen beschäftigen, welches ihnen spielerisch das Prinzip von Ursache und Wirkung näher bringt. Laut Brain werde damit die Neigung reduziert, jedes Missgeschick jemand anderem in die Schuhe zu schieben, anstelle die Verantwortung bei sich selbst zu suchen.

Der amerikanische Entwicklungsökonom Edward Miguel (2005:1170) zieht aus seiner Studie den Schluss, dass extreme Regenfälle zu einem Rückgang des Einkommens der ländlichen Bevölkerung geführt, das wiederum einen Anstieg an Morden wegen angeblicher Hexerei bewirkt habe. Sein Ansatz zur Verhinderung dieser Morde befasst sich mit einer Stabilisierung des Einkommens gegenüber externen Schocks, wie beispielsweise durch eine Versicherung gegen Wetterschäden für Haushalte oder die Unterstützung von älteren Frauen durch regelmäßige Pensionszahlungen, welche die ökonomische Belastung für die Haushalte reduzieren würde. Bei der Frage, was nun gegen diese Tötungen getan werden könnte, schließt er verstärkte Polizeiaktionen und ein striktes Durchgreifen der Gerichte gegen Mörder aus, da diese Maßnahmen von der regionalen Bevölkerung nicht unterstützt würden.

Auch einige internationale Organisationen versuchen vor Ort etwas gegen die Gewalt gegenüber der Hexerei verdächtigten Personen zu unternehmen. Die Nichtregierungsorganisation *HelpAge International* unterstützte beispielsweise eine Gruppe von Schauspielern, die in den Dörfern des Sukumalands unterwegs waren, um mittels Theaterstücke der Bevölkerung die Absurdität von Hexerei näher zu bringen (nach Dickinson 2002).

In Tansania wurden Menschen mit Albinismus im Jahr 2008 verstärkt Opfer von Verbrechen, die in Zusammenhang mit Hexerei standen. Nach einer Studie der BBC-Journalistin Karen Allen (2008) wurden alleine in dem Zeitraum von März bis Juli dieses Jahr 25 Menschen mit Albinismus getötet, weil der Glaube besteht, ein aus einzelnen Körperteilen hergestelltes Getränk würde bei Anwendung Reichtum verschaffen. Präsident Kikwete forderte daraufhin die Polizei auf, die verantwortlichen Täter auszuforschen und Menschen mit Albinismus besser zu schützen. Dass dieser Druck auf die Polizei aber auch falsch verstanden werden kann, zeigt ein Artikel des Journalisten Anceth Nyahore (Guardian, 22.11.2008). Dieser berichtet davon, dass Polizisten in der Region *Shinyanga* verdächtigt werden, Geld von unschuldigen Heilern zu erpressen, damit diese nicht in Zusammenhang mit den Tötungen von Menschen mit Albinismus eingesperrt werden.

Im Bereich Politik konnten zwei Kernthemen dieser Arbeit sichtbar gemacht werden: die Vereinnahmung von traditionell-religiösen Aspekten durch Politiker/-innen und der fehlende organisierte Umgang mit einigen traditionell-religiösen Aspekten, der bis zur Tötung von Unschuldigen führen kann.

### **4.3. Diskurse im Rechtssystem**

Unter dem Begriff Rechtssystem werden die gesamten gültigen rechtlichen Normen in einem bestimmten Gebiet, wie beispielsweise in einem Staat, verstanden. Die Legislative ist darin zuständig für die Gesetzgebung, während die Judikative die Rechtsprechung über hat. Die Rechtsnormen werden in den meisten europäischen Staaten in folgende vier Bereiche untergliedert: Verfassungsrecht, Öffentliches Recht, Strafrecht und Zivilrecht.

Tansania ist, so wie auch die meisten anderen afrikanischen Staaten aufgrund, seiner kolonialen Vergangenheit, ein Mehrrechtsstaat, in dem sowohl traditionelles, als auch staatliches Recht gilt. Im Folgenden wird aufgezeigt, wie dieses so genannte Gewohnheitsrecht von der Regierung eingeführt wurde und welche Probleme bei

dessen Interpretation auftreten können. Der zweite Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit einer Bewegung, die, basierend auf ihrem eigenen „traditionellen“ Rechtsverständnis, staatliche Funktionen übernahm und sich daher kurzfristig in einer Konfliktsituation mit dem staatlichen Rechtssystem befand.

Einige andere Bereiche, in denen das Rechtssystem mit Aspekten von traditionellen Religionen in Berührung kommt, wurden bereits in den vorherigen Kapiteln beschrieben, wie beispielsweise die *Witchcraft Ordinance* oder die Richtlinie zur nationalen Gesundheitsvorsorge. Aufgrund dieser Berührungspunkte und der Tatsache, dass das traditionelle Recht eng mit den religiösen Vorstellungen einer Gemeinschaft verbunden ist, wird das Rechtssystem als eigenes Kapitel in dieser Arbeit behandelt.

#### **4.3.1. Traditionelles Recht und Gewohnheitsrecht**

Unter traditionellem Recht wird zumeist eine Zusammensetzung von unterschiedlichen Normen verstanden, die von nichtstaatlichen Gruppen oder Organisationen aufgestellt werden, um beispielsweise die Begründung und Kontrolle von Familienbeziehungen innerhalb einer ethnischen Gemeinschaft zu regeln. Diese Normen und Bräuche sind Bestandteile des alltäglichen Lebens und unterliegen daher auch dem sozialen Wandel. Sie sind eng mit dem religiösen Wertesystem einer Gemeinschaft verbunden (Sippel 1998:41). In einigen Staaten, die über ein schwaches Rechtssystem verfügen, stellt das traditionelle Recht die eigentliche Form privater Konfliktlösungen dar und steht damit außerhalb des staatlichen Einflussbereiches. Deshalb versuchten einige Länder ihr traditionelles Recht in die offizielle Rechtsprechung zu integrieren, um wieder die Kontrolle über große Teile der Gesellschaft zu erhalten. Das kodifizierte traditionelle Recht wird dann als Gewohnheitsrecht bezeichnet (Chirayath et al. 2005:2f).

Die Erfassung und wissenschaftliche Erforschung des Gewohnheitsrechtes in Tansania begann mit der Einführung des Systems der *Indirect Rule* und wurde vom Soziologen Hans Cory fortgesetzt, der sich im Auftrag der britischen Kolonialverwaltung mit den Regelungen verschiedener patrilinearere Bantu sprachiger

Gesellschaften beschäftigte. Er fand damals heraus, dass es vor allem Gemeinsamkeiten in den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens gab, im Erb- und Familienrecht (Sippel 1998:44).

Nach der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1961 stand die Regierung vor der Frage, wie sie die 120 verschiedenen ethnischen Gruppen zu einer gemeinsamen Nation zusammenführen könnte, um dadurch Konflikte zu vermeiden. Sie entschied sich dafür, ein eigenständiges Gewohnheitsrecht innerhalb des Rechtssystems zu etablieren, basierend auf dem Rechtsprojekt von Cory. Dies geschah im Jahr 1963 unter dem Namen *Local Customary Law Declaration* und wurde in der Nationalsprache Kiswahili veröffentlicht (Chirayath et al. 2005:14). Harald Sippel (1998:45) sieht darin ganz richtig ein weiteres identitätsstiftendes Merkmal, welches von der Regierung im Rahmen des *nation building* benutzt wurde.

Gewohnheitsrecht wurde im tansanianischen Recht nach der Unabhängigkeit folgendermaßen definiert (nach Rwezaura 1987:7):

„any rule or body of rules whereby rights and duties are acquired or imposed, established by usage in any Tanganyika African community and accepted by such community in general as having the force of law, including any declaration or modification of customary law made or deemed to have been made under s. 9 A of the JALO (=Judicature and Application of Laws Ordinance, C.P.), 1961 and references to ‚native law‘ or to ‚native law and custom‘ shall be similarly construed. (Interpretation of Laws and General Clauses Act: Section 3,1)“.

Der tansanische Rechtswissenschaftler B.A. Rwezaura verwendete in seinen Unterlagen für einen Universitätsvortrag diese nicht ganz aktuelle Version der Interpretation des Gewohnheitsrechts, deutlich erkennbar durch die Verwendung von den Wörtern *Tanganyika African community*.

Der zuvor zitierte Gesetzestext zum Gewohnheitsrecht wurde in den Jahren 1972 und 1996 vom Staat bearbeitet und geändert; Gewohnheitsrecht wird weiterhin als eine Rechtsquelle beurteilt und mit den selben Begriffen wie zuvor definiert, nur wird jetzt von „*usage in any African community in Tanzania*“ gesprochen (United Republic of Tanzania 2005:16)

Diese Definition des Gewohnheitsrechts geht klar davon aus, dass es auf den sozialen Normen des Zusammenlebens basiert und von den Mitgliedern einer Gemeinschaft

eigenständig geschaffen wurde und sich so auch im Laufe der Zeit verändern kann. Ein niedergeschriebenes und vereinheitlichtes Gewohnheitsrecht für das ganze Land hätte diese Flexibilität nicht mehr.

So war auch eine Vereinheitlichung des traditionellen Rechts nicht möglich, da in einzelnen Detailfragen zu große Unterschiede auftraten. Allerdings wurde für einzelne Distrikte eine einheitliche Grundlage für die Bereiche Erb- und Familienrecht erlassen, auf welche sich Parteien bei einem Prozess berufen können (Sippel 1998:45). Folgende Bereiche wurden darin genau geregelt: Heirat, Brautpreis/Brautgabe, Scheidung, Ehebruch, Recht von minderjährigen Kindern, Vormundschaft, testamentarisch und nicht testamentarisch geregeltes Erbe (Nicholson 1973:753f).

Die Anwendbarkeit dieser Rechte wird ganz genau geregelt. Wenn beispielsweise das Gewohnheitsrecht sich im Gegensatz zu einem niedergeschriebenen Gesetz befindet, ist das letztere anzuwenden (Rwezaura 1987:8). 1988 wurde mit den „*Bill of Rights*“ eine Ergänzung in die Verfassung aufgenommen, welche die fundamentalen Menschenrechte enthält und dadurch als neuer Prüfungsmaßstab für die Anwendung des Gewohnheitsrechtes verwendet wird (Sippel 1998:48).

Die Einführung und Anwendung des Gewohnheitsrechts verlief aber nicht problemlos. So kritisiert Sippel (1998:46f) beispielsweise bereits die Methoden zur Erhebung der Normen durch Cory. Dieser verwendete vorwiegend ältere Männer als Informationsquelle, die ein konservatives und patriarchalisch geprägtes Rechtsverständnis hatten. Ein weiterer Kritikpunkt ist für Sippel die Verschriftlichung des Gewohnheitsrechtes, da dieses einerseits die orale Tradierung und Kontextualisierung nicht mehr berücksichtigen kann und andererseits, da es dadurch gegenüber sozio-ökonomischen Veränderungen nicht mehr anpassungsfähig ist.

Für Leila Chirayath, Caroline Saga und Michael Woolcock (2005:4) liegt der größte Kritikpunkt am Gewohnheitsrecht in seiner oftmaligen Unvereinbarkeit mit gegenwärtigen ökonomischen und sozialen Bürgerrechten. Die Autoren heben damit vorwiegend traditionelle Rechte hervor, welche soziale Gruppen marginalisieren und ungerechte Machtstrukturen innerhalb einer Gemeinschaft aufrechterhalten würden.

Rwezaura (1987:16) sieht in der Anwendung des Gewohnheitsrechtes einige juristische Probleme, da die Legislative keine effektiven Maßnahmen zur Verfügung stellte, um soziale und ökonomische Veränderungen innerhalb der Gemeinschaften in einem aktualisierten Gewohnheitsrecht zu reflektieren.

Welche Auswirkungen die Einführung des Gewohnheitsrechts auf Gesellschaften in Tansania hatte, kann anhand der *Sukuma* kurz dargestellt werden.

Die *Sukuma* verfügten über ein selbstständig entwickeltes traditionelles Rechtssystem, welches auch nach der Einführung des Kolonialrechts und zu Zeiten der Unabhängigkeit für diese Gemeinschaft relevant war. Dieses bestand aus drei unterschiedlichen Gerichten, *court of the chief*, *court of the headman*, *court of the elders*, und einer Dorfversammlung, die sich mit sozialen Problemen beschäftigte (Nicholson 1973:749).

Die Einführung des Gewohnheitsrechtes im Jahre 1963/64 wurde laut der Studie von M.E.R. Nicholson von der Mehrheit der *Sukuma* begrüßt und gut geheißen. Die von dem Autor interviewten jungen Menschen sahen vor allem Vorteile in den vereinheitlichten Richtlinien zu Ehe und Erbe, die eine Aktualisierung der Normen und Bräuche darstellten. Auch die Abschaffung des *court of the chief* wurde mehrheitlich positiv bewertet, da die *Chiefs* oft nicht als geeignete Schiedsrichter angesehen wurden oder sie ihre Machtposition für Klientelismus benutzt hatten (Nicholson 1973:757f).

Die Studie von Nicholson bezieht sich jedoch nur auf Daten aus den Jahren 1963 – 1965 und ist daher nur eingeschränkt verwendbar. Zu entnehmen ist ihr aber, dass die *Sukuma* zu diesem Zeitpunkt mehrheitlich den Veränderungen in ihrem Rechtssystem positiv gegenüber standen. Wie aber bereits erwähnt wurde, kam es in den folgenden Jahrzehnten zu erheblichen Konflikten bei den *Sukuma* aufgrund von sozio-ökonomischen Veränderungen. Das staatliche Rechtssystem und deren ausführende Organe waren nicht mehr in der Lage mit dieser Situation fertig zu werden. Deshalb entwickelte sich gerade dort eine selbständige Bürgerbewegung, die Recht und Ordnung selbst in die Hand nahm. Die Entstehung dieser Bewegung und die unterschiedlichen Reaktionen der Regierung darauf stehen im nächsten Abschnitt im Mittelpunkt.

### 4.3.2. *Sungusungu* als Antwort auf das „Versagen“ des Staates?

In den 1970er Jahren führten unterschiedlichste Ereignisse in Tansania zu schwierigen ökonomischen und sozialen Bedingungen. Diese waren u. a. die Vervierfachung der Erdölpreise im Jahr 1973, eine Dürre im Jahr 1974, welche der Landwirtschaft verheerende Schäden zufügte, der Kollaps der Ostafrikanischen Union im Jahre 1977 und der Krieg mit Uganda in den Jahren 1978 und 1979 (International Association of Chiefs of Police 2000:42).

Für manche Bevölkerungsschichten wurde die Krise auch noch durch Richtlinien der Regierung verschärft, beispielsweise für die Viehzüchter im Norden des Landes. Die Regierung versuchte sie zu überzeugen, dass sie Teile ihrer Herden verkaufen sollten, um einerseits mit dem verdienten Geld Steuern zu bezahlen und andererseits, um auf den freigewordenen Flächen Feldfrüchte für den Export zu kultivieren, wie beispielsweise Baumwolle oder Tabak (Mwaikusa 1995:168f). Eine Auswirkung dieser Krise war eine landesweit steigende Kriminalitätsrate und die Ausbreitung des Schwarzmarktes, da die meisten Güter über normale Handelswege nicht mehr verfügbar waren. In den Region rund um den Viktoriasee war der Viehdiebstahl zu einer Alltäglichkeit geworden (International Association of Chiefs of Police 2000:42f). Doch genau dort, rund um *Mwanza* und *Tabora*, entstand auf lokaler Ebene eine Gegenbewegung zu dieser Krisensituation, getragen von den Interessen der Bevölkerung.

Diese Bewegung wurde unter dem Namen *Sungusungu* bekannt, manchmal wird sie auch als *Busalama* bezeichnet. Die erste Gruppe wurde laut dem britischen Anthropologen Ray Abrahams (1987:182f) im Jahre 1982 im Distrikt *Kahama* gegründet, welcher vorwiegend von *Nyamwezi* und *Sukuma* bewohnt wird. Ihre Hauptaufgabe war es, die Bevölkerung vor jeglicher Art von kriminellen Aktivitäten zu beschützen, vor allem vor Viehdieben, Banditen und in einigen Gebieten auch vor Hexen (Bukurura 1994:62).

Der Name *Sungusungu* bezeichnet in Swahili eine bestimmte Art von Ameisen, die groß, schwarz und bissig sind. Eine andere Interpretation des Namens leitet sich aus dem Nyamwezi Wort *busungu* ab, welches Gift bedeutet und im Zusammenhang mit der von der Gruppe verwendeten Giftpfeilen steht (Abrahams 1987:182).

*Sungusungu* wird in einigen Quellen als „traditionelle“ Verteidigungsgruppe bezeichnet. Jwani T. Mwaikusa (1995:166f) begründet diese Benennung damit, dass ihre Formation, Ausbildung, Ausstattung und öffentliches Auftreten traditionellen Mustern des gemeinschaftlichen Lebens folgte. Weiters waren Selbsthilfegruppen eine übliche soziale Institution im Leben von traditionellen afrikanischen Gemeinschaften. Sie führten diverse Aufgaben zum Wohle der Bevölkerung durch, von Nothilfe bei Katastrophen bis zu regulärer Gruppenarbeit.

Miguel (2003:1155) sieht in den *Sungusungu* sogar eine Belebung einer vorkolonialen dörflichen politischen Institution - dem Ältestenrat - eine Behauptung, auf die der Autor in seinem Text nicht näher eingeht und die dadurch zweifelhaft erscheint.

Einige andere Aspekte deuten mehr auf die traditionellen Wurzeln der Bewegung hin. Um ein Mitglied einer solchen Gruppe zu werden, wurde in dessen Ursprungsgebiet, dem Sukumaland, eine eigene Initiation für Anwärter durchgeführt, die neben einer rituellen Performance auch aus einem Loyalitätsschwur gegenüber Gruppe bestand (Mwaikusa 1995:171f). Abrahams (1987:188) berichtet, dass sich *Sungusungu* auch auf Wahrsager verlassen hätten, um Hinweise auf die Schuld von Verdächtigen zu erhalten. Ein weiteres Identifikationsmerkmal der *Sungusungu* besteht in der Verwendung von traditionellen Waffen, wie beispielsweise Pfeil und Bogen (Abrahams/Bukurura 1993:94). Einige Autoren führen die Wahl der Waffen auf einen Traum des Anführers der ersten Gruppe zurück, der besagte, dass nur traditionelle Waffen die Menschen von den Viehdieben befreien würden, selbst wenn diese Pistolen und Gewehre verwenden würden. Abrahams sieht die Auswahl dieser Waffen als Rückgriff auf die Kultur der *Sukuma* und *Nyamwezi*, bei denen diese als Symbole der männlichen Ahnen und der männlichen Identität gewertet werden (Abrahams 1987:192f).

*Sungusungu* ist keine homogene Bewegung, sondern jede Gruppe arbeitet in ihrem Tätigkeitsbereich, zumeist in einem Dorf, selbständig. Dadurch besitzt jedes Dorf

einen Anführer und eine eigene Organisationsstruktur (Abrahams 1987:182). Es wird ein organisatorischer Raum angeboten, in dem Diskussionen über lokale Ängste und Sorgen stattfinden und daraufhin entsprechende Aktionen getätigt werden können, jedoch werden Polizei oder etwaige Regierungsorganisationen nicht darüber informiert (Bukurura 1994:67). Dieser Umstand drückt recht deutlich das Misstrauen aus, welches die Mitglieder von *Sungusungu* gegenüber dem Staat und dessen Gesetzen hatten. Die Mitglieder fanden eigene Wege, um die Sicherheit innerhalb der Gemeinschaften zu gewährleisten, ohne von staatlichen Institutionen abhängig zu sein. Dadurch erscheint es auch nicht verwunderlich, dass es einerseits zu einer raschen Ausbreitung der Gruppen in den ländlichen Gebieten rund um *Mwanza* und *Tabora* kam und andererseits, dass viele Aktionen der *Sungusungu* nicht konform mit den staatlichen Gesetzen waren und die Bewegung sich daher in Konflikt mit der Polizei und den Gerichten befand (Mwaikusa 1995:171). Die Regierung ihrerseits sah in diesen Entwicklungen eine einmalige Chance, die sie für ihre eigenen Zwecke zu nutzen wusste.

### *Sungusungu und die Rolle der Regierung*

Die Hauptaufgabe von *Sungusungu* besteht darin, für Recht und Ordnung in den jeweiligen Gemeinschaften zu sorgen. Sie organisieren sich selbst als Armee und gehen so auf die Suche nach potenziellen Straftätern. Diese werden von ihnen eingesperrt und erhalten eine Bestrafung, jedoch ohne staatliche Kontrolle. Damit führen sie eine Funktion der Regierung aus, die normalerweise durch Gesetze geregelt ist (Mwaikusa 1995:166). Allein dieser Fakt verstößt gegen die Verfassung von Tansania, die ganz klar jegliche militärische Aktivitäten außerhalb der Kontrolle der Regierung untersagt:

„147(1): No person or organisation other than the government shall raise or maintain in Tanzania any military force of any kind.“ (nach International Association of Chiefs of Police 2000:45).

Trotz dieses klar ersichtlichen Verfassungsbruches bekam die Bewegung von Beginn an Unterstützung von den führenden Politikern, wie beispielsweise von Nyerere. Dieser selbst beschrieb sie als revolutionäre Kraft innerhalb der Dörfer, welche der Unterstützung bedürftig und nicht durch die Bürokratie behindert werden sollten.

Deshalb forderte er auch die Freilassung von einigen festgenommenen Mitgliedern der *Sungusungu* (nach Abrahams/Bukurura 1995:93). Der Parteisekretär der CCM, Rashidi Kawawa, ging in einer Ansprache im Jahr 1984 sogar noch weiter und behauptete, die Bewegung stände unter der Führung der Partei. So wären alle *Sungusungu* auch Mitglieder der CCM, die nur den Ruf der Partei nach Herstellung von Sicherheit befolgen würden. Darüber hinaus wären sie auch noch Vorkämpfer in Sachen *ujamaa* (nach Abrahams 1987:190).

Diese frühen Politikeraussagen zu *Sungusungu* sind insofern interessant, da beide versuchen, die Bewegung für die eigenen Parteizwecke zu vereinnahmen. Die aus der Not heraus wiederbelebten traditionellen Organisationsformen werden von ihnen umgedeutet zu Akteuren, die sich den sozialistischen Parteiidealen verschrieben hätten und diese bereitwillig ausführten. Letztendlich zeigt die Unterstützung der Bewegung durch Nyerere, dass die Justiz zu diesem Zeitpunkt nicht unabhängig, sondern den Parteiinteressen untergeordnet war. Bis zuletzt wurde auch an der Ideologie von *ujamaa* festgehalten.

Doch nicht alle Politiker sprachen in solchen Lobesreden von den *Sungusungu*. Die Entstehung dieser Gruppen löste bei anderen Ängste und Sorgen aus. Einige offizielle Regierungs- und Parteipolitiker fürchteten, dass es sich dabei um eine Wiederbelebung der traditionellen Herrschaftsstruktur (*chiefship*) handelte, da von den lokalen Führern der traditionelle Titel *ntemi* verwendet wurde. Weiteres Unbehagen wurde dadurch ausgelöst, dass sich einige Gruppen *Chama cha buslama* nannten. *Chama* bedeutet in Swahili eigentlich jede beliebige Form einer Gemeinschaft, doch wird es auch als offizielle Bezeichnung von politischen Parteien geführt. Diese Befürchtungen von Seiten der politischen Elite lassen darauf schließen, dass *Sungusungu* für eine wichtige politische Entwicklung gehalten wurde, deren Aktivitäten mit Aufmerksamkeit verfolgt werden sollten (Abrahams 1987:185f; Abrahams/Bukurura 1993:96).

So versuchte die Regierung diese Basisorganisation nicht nur einfach zu kontrollieren, sondern sie auch gezielt für Tätigkeiten heranzuziehen, die eigentlich nicht in ihren Aufgabenbereich lagen. Beispielsweise drängte im Jahr 1983 der damalige Premierminister Edward Sokoine die Verwaltung von *Mwanza* in einer öffentlichen Ansprache, sie sollten an die 1000 Mitglieder der *Sungusungu* aus den

Dörfern in die Stadt bringen, um Gangster und Banditen dingfest zu machen. Im Distrikt *Tabora* wurden sie dafür eingesetzt, um säumige Steuerzahler zu verhaften (Abrahams 1987:191). Miguel (2003:1156) berichtet sogar, dass sie in einigen Dörfern auch private Versicherungen und Kleinkredite organisierten und das Einsammeln von Geld für lokale Entwicklungsprojekte in ihren Händen läge.

Von der Parteiführung bekamen die *Sungusungu* nachweislich Unterstützung, doch wurden sie von der Polizei und den Gerichten als eine Bedrohung für das etablierte Rechtssystem kritisiert. So wurden viele Gruppenmitglieder für ihre Taten strafrechtlich verfolgt und einige dafür sogar zum Tod verurteilt.

(Abrahams/Bukurura 1993:95). Diese Urteile wurden allerdings nicht vollzogen. Zwischen diesen beiden staatlichen Organen gab es einen erheblichen Unterschied in der Meinung über *Sungusungu*. Die Bürokratie und deren Institutionen lehnten die Bewegung kategorisch ab, da für sie die Wichtigkeit der Gesetzmäßigkeit im Vordergrund stand. Im Gegensatz dazu sah die Regierung einen partizipatorischen Ansatz in der Bewegung, den sie gerne selber verwendet hätte. *Sungusungu* erzeugte ein Gemeinschaftsgefühl und ein Engagement von unten, von dem, wie Abrahams und Bukurura feststellten, die CCM nur träumen konnte (Abrahams/Bukurura 1993:97).

Als aber der Widerspruch zwischen dem geltenden Recht und den illegalen Aktivitäten der *Sungusungu* immer größer wurde, beschloss die Regierung im Jahr 1989, die Bewegung offiziell ins Gesetzbuch aufzunehmen, die *People`s Militia Laws* wurden ergänzt (Mwaikusa 1995:174). Darin werden u.a. staatliche militärische Gruppen definiert (nach International Association of Chiefs of Police 2000:51):

“People`s Militia means an organised group of the people of the United Republic operating with the authority of and under the aegis of the Government ...**for law enforcement exercise in the protection of the people or the property ....by whatever name known, whether as Wasalama, Sungusungu or any other.**” (Auszug aus People`s Militia Laws (Miscellaneous Amendments) Act 1989 (Act No. 9/1989) Section 2, Hervorhebung im Original).

Doch der tansanische Rechtswissenschaftler Mwaikusa (1995:174) kritisiert an dieser gesetzlichen Ergänzung, dass sich nicht viel dadurch geändert habe. Sie räumt den

Gruppen die Berechtigung ein, Verdächtige festzunehmen, wie es etwa auch die Aufgabe der Polizei ist. Das ungelöste Problem dabei ist, dass *Sungusungu* nicht nur Personen festnimmt, all zu oft wird von ihnen auch die Funktion des Gerichtes und des Strafvollzugs übernommen. Damit verstoßen sie aber erneut gegen die gesetzlichen Bestimmungen des Landes.

Zusätzlich hätten zu der Gesetzesänderung weitere Richtlinien von dem Ministerium für innere Angelegenheiten entwickelt werden sollen, um einen effektiven Einsatz der Gruppen gewährleisten zu können, wie beispielsweise die Schaffung von Dienstgraden, vergleichbar mit denen bei der Polizei (International Association of Chiefs of Police 2000:41f). Es findet sich allerdings kein Hinweis darauf, dass dies in der Folge auch getan wurde.

Nach dieser formellen Eingliederung in das Rechtssystem hatte die Regierung nun uneingeschränkte Kontrolle über die *Sungusungu* und förderte die Etablierung von ähnlichen Gruppen in allen Landesteilen.

Der im Jahr 1990 amtierende Innenminister Augustine Lyatonga Mrema setzte sich beispielsweise für die Etablierung von Gruppen in urbanen Gebieten ein, trotz ihres ursprünglichen ländlichen Charakters. Zusätzlich ordnete er an, die Arbeit sollte geregelt und verpflichtend für jeden männlichen Erwachsenen sein (Mwaikusa 1995:170).

Der dritte tansanianische Präsident Benjamin Mkapa seit der Unabhängigkeit, der zum Oberkommandierenden der *Sungusungu* ernannt wurde, war beispielsweise der Meinung, dass alle Bürger eine solche Sicherheitsgruppe aufstellen und sich selbst verteidigen sollen. Doch müsse allen daran teilnehmenden Personen das geltende Recht im Land erklärt werden (Daily News, 22.07.1997, Zeitungsbericht nach MEW-Afrika-Referat 09/1997:9).

Michael L. Fleischer (2000:215ff) beschreibt, wie eine solche vom Staat geförderte Gruppe im nördlichen Distrikt *Tarime* geschaffen wurde, um die wiederkehrenden Vieh- und Raubdiebstähle einzudämmen. Ein lokaler Politiker wird darin zitiert, der die Bewohner daran erinnert, dass das Gesetz jeden dazu ermächtigt, Übeltäter einzusperrern, denn jeder sei ein Polizist. Fleischer kommt zu dem Schluss, dass die *Sungusungu* viel besser dazu geeignet sind Verbrechen aufzuklären, als die als korrupt und unnütz eingestufte Polizei.

Die meisten Quellen sind sich einig, dass die Arbeit der *Sungusungu* einen Rückgang der Kriminalitätsrate bewirkt hätte (Abrahams 1987:187; International Association of Chiefs of Police 2000:IV). Die landesweite Ausbreitung und die Einflussnahme der Regierung hatten großen Einfluss auf das Selbstverständnis der Gruppen. So berichtet Mwaikusa (1995:175), dass einige Gruppen ihre Tätigkeiten inzwischen geschäftsmäßig abwickeln, beispielsweise würden sie Gebühren für das Einschreiten verlangen. Auch traten öfters Fälle von Korruption bei den Führungskräften einzelner Gruppen auf (Fleischer 2000:224).

Im Bereich Rechtssystem konnte gezeigt werden, wie „traditionelles“ Rechtsverständnis in das staatliche Rechtssystem integriert wurde und wie die Bevölkerung mittels traditioneller Problemlösungsstrategien auf Misstände jeglicher Art reagierte.

## 5. Zusammenfassung

Wie in den vorliegenden Kapiteln gezeigt werden konnte, sind traditionelle religiöse Aspekte ein wesentlicher Bestandteil des täglichen Lebens der Bewohner von Tansania. Egal welchen Glaubensrichtungen oder sozialen Schichten sie angehören, sie begegnen den religiösen Elementen auf der Straße, bei der Arbeit, im Gespräch mit Kollegen oder beim Durchblättern der aktuellen Tageszeitung. Gerade weil traditionelle religiöse Ideen sehr unter den Menschen verbreitet sind, müssen sich die Politiker des Landes mit diesem Phänomen beschäftigen, obwohl es ihnen nicht immer leicht fällt.

Im Bereich Gesundheit sind die Hauptakteure traditionelle Heiler. Sie stellen eine der letzten traditionellen Gruppe dar, die den Sprung in das 21. Jahrhundert geschafft hat, ohne die eigene Beweggründe zu verlieren. *Waganga* nehmen in der Gesundheitsvorsorge in Tansania eine besonders wichtige Rolle ein, da sie für einen großen Teil der Bevölkerung einen erschwinglichen und leicht erreichbaren Dienst anbieten. Die Regierung und einzelne Politiker/-innen hatten und haben ihnen gegenüber eine ambivalente Einstellung. Einerseits erfolgte durch die gesetzliche Anerkennung ihre Eingliederung in das nationale Gesundheitssystem, andererseits wurden sie oft im lokalen Diskurs als Problemverursacher beschuldigt. Die Regierung versuchte sowohl durch ihre Eingliederung und auch durch andere gesetzliche Bestimmungen, wie beispielsweise die Registrierung der Heiler beim Ministerium für Kultur, die Kontrolle über diese Gruppe zu erlangen, um sie nach ihren eigenen Vorstellungen zu formen. Diese Machtstruktur kann ganz eindeutig in den vorhandenen Diskursen aufgedeckt werden.

Im Bereich Kapitel Politik werden zwei Kernthemen dieser Arbeit behandelt: die Vereinnahmung von traditionell-religiösen Aspekten durch die Politik und der fehlende organisierte Umgang mit einigen traditionellen religiösen Aspekten, wie Hexerei in diesem konkreten Fall.

Nyerere versuchte durch die selektive Auswahl von ihm bekannten traditionellen Aspekten eine neue Nationalideologie für die Bevölkerung zu erschaffen. Ob es sich

bei diesen ausgewählten Aspekten um ausdrücklich religiöse Elemente handelt, kann nicht eindeutig festgestellt werden. Die erweiterte Familie und die „traditionelle Demokratie“ waren jedoch zwei wichtige Punkte innerhalb der traditionellen Lebensweise, in der es praktisch keine Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Dingen gab.

Die idealisierende Haltung der Regierung für die ausgewählten Werte bei *ujamaa* stand im Kontrast zu einer strikten Ablehnung ungewollter traditionelle Aspekte, welche offiziell keinen Platz im „modernen“ Nationalstaat bekamen. Die Autoren Abrahams und Bukurura (1993:93) vertreten die Meinung, dass die Vision von Nyerere eine erhebliche Missdeutung von vielen Eigenschaften der traditionellen afrikanischen Gesellschaft beinhaltete.

Allerdings ist zu bedenken: Nyereres Auswahl an traditionellen Elementen für *ujamaa* verlief zwar selektiv, doch wählte er bewusst Elemente aus seinem eigenen Erfahrungsbereich aus, die in der Vergangenheit den traditionellen Gemeinschaften Zusammenhalt verliehen hatten, um diese für die gesamte Nation nutzbar zu machen. Die Fehler geschahen eher in der Umsetzung der Ideologie, in den täglichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entscheidungen der Regierung und ihrer Vertreter/-innen auf lokaler Ebene.

Die ablehnende Haltung der Regierung gegenüber bestimmten traditionellen Aspekten führte zu dem bereits erwähnten fehlenden organisierte Umgang der Bevölkerung mit einigen traditionellen Praktiken, welcher im Bereich der Hexerei wohl die schlimmsten Folgen hatte. Der Staat bekam dieses Phänomen bisher nicht in den Griff, zeitweilig konnten Anti-Hexerei-Spezialisten für Ruhe in den betroffenen Gebieten sorgen, doch besonders die Morde an älteren Frauen bei den *Sukuma* in den letzten Jahrzehnten zeigen deutlich, dass die Regierung und die Exekutive über keine effektiven Gegenmaßnahmen verfügen. Die Politiker selbst brachten sich in diese heikle Situation: die offizielle Abschaffung traditioneller Herrschaftsstrukturen (*chiefship*) im Jahre 1963, die Einführung von Gesetzen, welche die Aktivitäten der traditionellen Heiler kontrollierten und Versuche, die öffentliche Beteiligung bei Anti-Hexerei-Ritualen zu beschneiden – all diese politischen Entscheidungen fanden statt, da die Regierung erkannt zu haben glaubte, dass diese traditionellen Gruppierungen eine potentielle Herausforderung für den eingeschränkten politischen

Sektor bedeuteten (Green 2003:135). Nun fehlen diese sozialen Mechanismen der Bevölkerung zur Bewältigung von Alltagsproblemen.

Wie die untersuchten Diskurse gezeigt haben, setzten Politiker Vertreter von traditionellen Religionen immer wieder für ihren eigenen Ziele ein. Auf der einen Seite sind sie ein idealer Sündenbock für Probleme, die auf tief liegende soziale und wirtschaftliche Gründe zurückzuführen wären, verkürzt wird die Schuld aber häufig einer bestimmten Personengruppe zugeschrieben, etwa den traditionellen Heiler im Falle von HIV/AIDS oder als Verantwortliche für die Tötung von älteren Frauen als Hexen im Norden des Landes. Auf der anderen Seite nutzt anscheinend ein beachtlicher Teil der Volksvertreter magische Praktiken, um für sich einen persönlichen Vorteil herauszuholen. Ist in dem Fortbestehen von solchen Praktiken ein Widerspruch zu den Grundsätzen der demokratischen Regierungsführung zu sehen? Für Lawi auf jeden Fall, da für ihn die Logik des politischen Systems nicht mit den Praktiken der traditionellen Glaubenssysteme vereinbar ist (Mbogora 2002:14). Oder verweist der Einsatz von magischen Hilfsmitteln in der Politik nicht darauf, dass dieser von einem großen Teil der Gesellschaft geteilt und dadurch legitimiert wird?

Im letzten Teil der Arbeit geht es um den Einfluss des „traditionellen“ Rechtsverständnisses auf das staatliche Rechtssystem. Die Aufnahme von Teilen des kodifizierten Gewohnheitsrechts ins staatliche Recht wird als eine Maßnahme bewertet, die die Akzeptanz des Staates durch die Bevölkerung im Rechtssystem sichern sollte. Durch eine schrittweise Angleichung des Gewohnheitsrechts an die Menschenrechte sollten auch Inhalte verschwinden, die einzelne Personengruppen diskriminierten.

Ungleich spannender verlief die Entwicklung der dörflichen Bürgerwehr *Sungusungu*. Hervorgerufen durch unterschiedliche soziale und ökonomische Probleme, begann dieses Phänomen in einigen kleinen Dörfern bei den *Sukuma*, basierend auf traditionelle Problemlösungsstrategien. Relativ rasch erfolgte die Ausbreitung der Bewegung auf weitere Teile des Landes, getragen vor allem durch die unterstützende Haltung der Regierung (Abrahams 1987:195).

Bei den *Sungusungu* handelt es sich wohl nicht um einen „klassischen“ Vertreter von ATR in Tansania, wie dies für die traditionellen Heiler argumentiert wurde. Vielmehr soll durch die Behandlung des Themas in diesem Rahmen betont werden, dass es sich

um einen kreativen Ansatz der Bevölkerung zur Problembewältigung handelt, wobei auf ein traditionelles Modell zurückgegriffen wurde. Dieses Modell konnte aber nur modifiziert in die Alltagswelt der Menschen integriert werden. Durch die Einflussnahme der Regierung auf die Bewegung verlor sie einiges von ihrem ursprünglichen Ansatz. Die Auseinandersetzung damit soll aufzeigen, dass die Menschen in Tansania über ein großes Repertoire an traditionellen und religiösen Handlungsmöglichkeiten verfügen, die den Umständen entsprechend eingesetzt werden können.

*Sungusungu* sind weiters ein Beispiel dafür aufzuzeigen, dass die Bevölkerung Tansanias die Wirksamkeit des Staates in Frage stellt. *Sungusungu* und auch andere traditionelle Gruppierungen, wie beispielsweise *waganga* oder Anti-Hexerei-Spezialisten, bieten eine Alternative zu den Dienstleistungen an, die vom Staat bereitgestellt werden bzw. nicht bereitgestellt werden können. Sie übernehmen damit zum Teil staatliche Funktionen. Der Regierung trug dem in ambivalenter Weise Rechnung: Abwechselnd durch Unterstützung und durch Ablehnung solcher Praktiken übte sie einen gewissen Grad an Kontrolle aus, um nicht vollständig das Staatsmonopol und die Kontrolle über gewisse Bereiche zu verlieren. Im Falle der *Sungusungu* war die Regierung zufrieden damit, dass die Bewegung in den 1980er Jahre die organisierte Kriminalität bekämpfte, ohne dafür die staatlichen Ressourcen verwenden zu müssen.

Bei den *waganga* war das nicht der Fall. Trotz gesetzlicher Legalisierung und Anerkennung ihrer Verdienste für das Gesundheitswesen werden sie im Diskurs oft für gravierende Probleme verantwortlich gemacht, vor allem in Bezug auf HIV/AIDS, aber auch in der aktuellen Debatte über die Tötung von Menschen mit Albinismus.

Der Staat nutzte seine Möglichkeiten, um jeweils von den nützlichen Eigenschaften der Vertreter von traditionellen Religionen zu profitieren. Mit Hilfe von gesetzlichen Regelungen wurden ihre Tätigkeiten von der Regierung überprüfbar und kontrollierbar gemacht. Die Machtstruktur spielte eine ganz wichtige Rolle dabei. Die untersuchten Diskurse zeigten, dass sie eindeutig auf der Seite der Regierung lag. Abhängig von der Situation und dem Interesse der Politiker wurden die traditionellen Aspekte entweder als förderlich oder als verwerflich bewertet. Begründet wird die

Abwertung einzelner Aspekte zumeist mit deren Unvereinbarkeit gegenüber einer „modernen“ Entwicklung. Als weitere Begründung für diese ablehnende Haltung könnte der Einfluss der beiden Religionen Christentum und Islam genannt werden, obwohl dieser zumeist in den Diskursen nicht direkt angesprochen wird. Die ungleiche Machtstruktur wird auch durch den Umstand verstärkt, dass Politiker meistens keine traditionellen Ansprechpartner vorfinden und deshalb nur generelle Aussagen treffen können.

Die Vertreter der ATR mussten einiges an Widrigkeiten erfahren: von übler Nachrede bis hin zu Gefängnisstrafen. Daher versuchten sie auch mit der Regierung zu kooperieren, wann immer es ihnen möglich war, wie beispielsweise die Organisation CHAWATIATA, die sich für eine aktive Zusammenarbeit einsetzte oder einige Anti-Hexerei-Spezialisten, die für sich in Anspruch nahmen, sie arbeiteten im Sinne der Regierung.

Der lokale Diskurs in Tansania über traditionelle religiöse Aspekte ist wichtig für die Bevölkerung. Einerseits dient er zwar als Sprachrohr für die Meinung der politischen Elite, doch immer öfter kommen darin auch Spezialisten zu Wort, wie der Universitätsprofessor Simon Mesaki, welche zumeist eine ausgewogenere Darstellung der Sachverhalte bieten. Der wissenschaftliche Diskurs, also akademische Studien über ATR und deren Vertreter in Tansania, ist für einen Großteil der Bevölkerung nicht zugänglich. Durch Übersetzungen der Arbeiten in die Landessprache Swahili und durch Veröffentlichungen in lokalen Tageszeitungen oder Radiosendungen könnte eine breitere Masse erreicht werden und so zur Beseitigung von einigen Problemfeldern beitragen.

Abschließend möchte der Autor noch einige Gedanken aufgreifen, die sich aus den Diskursen zwischen traditionellen Vertretern und der Regierung herauskristallisiert haben und die zu einer besseren Zusammenarbeit zwischen den beiden führen könnten.

Ein Handlungsbedarf konnte wohl im Bereich der gesetzlichen Bestimmungen festgestellt werden. Viele Gesetze waren und sind teilweise noch immer koloniale

Relikte, welche die aktuellen sozialen und ökonomischen Realitäten nicht widerspiegeln können. So wurde beispielsweise erst im Jahr 2002 das Gesetz zur Hexerei erneuert. Ein weiterer Kritikpunkt an der Gesetzeslage sind die verwendeten unspezifischen Formulierungen, die der Regierung einen großen Spielraum an Interpretationsmöglichkeiten gewähren. Beispielsweise wird nicht genau definiert, welche Bereiche die traditionelle Medizin beinhaltet oder welche Regelungen bei der Registrierung von Heilern gelten.

Immer wieder gaben Politiker/-innen und Vertreter/-innen von lokalen Medien generalisierenden Verurteilungen gegenüber traditionellen Heilern ab. Nur sehr selten wurde sachlich über die Vorfälle berichtet und mögliche Lösungsvorschläge angeboten. Mittels effektiveren gesetzlichen Bestimmungen und einem internen Kontrollorgan bei den Heilern selbst, beispielsweise ausgeführt durch die Organisation CHAWATIATA, könnten Scharlatane und Verbrecher schneller identifiziert werden und einzelne Menschen vor Schaden bewahrt werden. Ein weiterer wichtiger Punkt, der teilweise schon umgesetzt wird, ist die Zusammenarbeit von traditionellen Heilern mit lokalen Wissenschaftlern, um die verwendeten Heilkräuter besser einsetzen zu können und im besten Falle Gegenmittel für verschiedene Krankheiten zu finden.

Das Phänomen Hexerei kann nicht von einem Tag auf den anderen eliminiert werden. Doch sollte die politische Elite und auch die Zivilgesellschaft dieses Thema ernst nehmen und die verschiedenen Umstände thematisieren, die zu Anschuldigungen von Hexerei führen, wie beispielsweise ökonomische Ungleichheiten oder soziale Stigmatisierungen. Mit seinen Artikeln in einer lokalen Tageszeitung zeigt Mesaki einen möglichen Weg vor, wie die Bevölkerung über dieses Phänomen aufgeklärt werden könnte. Weiters sollten zivilgesellschaftliche Organisationen einen Raum anbieten, wo lokale Gemeinschaften über ihre Ängste und Vorstellungen reden können, um Konflikte abzubauen, die möglicherweise sonst zu Anschuldigungen von Hexerei geführt hätten. Die Regierung muss das Phänomen akzeptieren und nicht ablehnen oder leugnen, denn ansonsten können keine nachhaltigen Verbesserungen erzielt werden. Nur durch die Zusammenarbeit der Regierung mit der Bevölkerung können Morde, wie jene in den letzten Monaten an Menschen mit Albinismus verübt, verhindert werden.



## 6. Anhang

### 6.1. Abstracts

In Tansania berufen sich seit dessen Unabhängigkeit immer wieder einzelne Personen oder Gruppen auf bestimmte traditionelle religiöse Aspekte. Die Regierung und die führenden Politiker konnten dieses Phänomen nicht ignorieren, da es Auswirkungen auf zahlreiche Bereiche der Gesellschaft hatte. Aus unterschiedlichen Gründen, die in der Arbeit diskutiert werden, nahmen Vertreter des Staates Tansania verschiedene Standpunkte gegenüber Vertreter von traditionellen Religionen ein. Durch die Auswahl der gesellschaftlichen Bereiche, Gesundheit, Politik und Recht werden die stattgefundenen Diskurse auszugsweise dargestellt und anhand von Gesetzestexten, Reden von Politikern und Artikel aus Tageszeitungen einerseits und wissenschaftlichen Quellen andererseits analysiert.

Das Verhältnis zwischen den traditionellen Vertretern und der Regierung war zumeist durch die Machtposition der letzteren bestimmt. So hatten die Politiker immer die Möglichkeit zu bestimmen, welche traditionell-religiösen Aspekte im Sinne der Entwicklung positiv seien und welche nur ein Hindernis dafür darstellen würden. Problematisch wurde es für die Regierung nur, als traditionelle Vertreter staatliche Funktionen übernahmen. Durch den Einsatz von gesetzlichen Regelungen zur Kontrolle konnten aber selbst diese Entwicklungen zum Vorteil der Regierung in Tansania genutzt werden.

Since Tanzania became independent from Great Britain, several groups or people are using certain traditional religious aspects for their own purpose. The government and the leading politicians could not ignore this phenomenon, because it had significant implications for the citizens' daily lives, e.g. in the domains of health, politics and legal framework. The reasons for different attitudes of Tanzanian political elite towards people using traditional religions will be explained in this work. The

discourses between these two sides will be investigated in extracts through a combination of local (legal texts, political speeches, newspapers) and scientific sources.

The relation between religious traditionalists and the government was determined by the exercised power of the latter. The politicians had always the possibility to choose if a certain traditional religious aspect would be in favour of development, or if it would be only an obstacle on their path. Once only a problem occurred for the government as a traditional group took over some state responsibilities like security matters. However, the politicians did not only solve this challenge with a legal amendment, they also used these changes for their own purpose.

## 6.2. Landkarte von Tansania



[http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/tanzania\\_pol\\_2003.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/tanzania_pol_2003.jpg)

## 7. Literaturverzeichnis

Abrahams, Ray (1994). *Witchcraft in Contemporary Tanzania*. African Studies Centre: Cambridge.

Abrahams, Ray (1987). *Sungusungu: Village Vigilant Groups in Tanzania*. In: *African Affairs* 86 (343), 179 – 196.

Abrahams, Ray/Bukurura, Sufian (1993). Party, bureaucracy, grassroots initiatives in a socialist state. The Case of Sungusungu village vigilants in Tanzania. In: Hann, C.M. (Hg.): *Socialism. Ideals, Ideologies and Local Practice*. Routledge: London, 92 – 101.

AIDS Action (1993). *The International News Letter on AIDS and Control*. Issue no 4.

Allen, Karen (2008). Living in fear: Tanzania's albinos. In: *BBC Online News*, 21.7.2008. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7518049.stm>. (Zugriff: 17.12.2008)

Awolalu, J.O (1991): *African Traditional Religion as an academic discipline*. In: Uka, E.M. (Hg.): *Readings in African Traditional Religion. Structure, Meaning, Relevance, Future*. Peter Lang: Bern, 123 – 138.

Bourdillon, M.F.C. (2000). *Witchcraft and Society*. In: Olupona, Jacob K. (Hg.): *African Spirituality. Form, Meanings and Expressions*. Crossroad Publishing: New York, 176 - 197.

Brain, James L. (1982). *Witchcraft and Development*. In: *African Affairs* 81 (324), 371 – 384.

Bruchhausen, Walter (2007). *Repelling and Cleansing ‚Bad People‘. The Fight against Witchcraft in Southeast Tanzania since Colonial Times*. In: Schmitdt, Burghart/Schulte, Rolg (Hg.): *Hexenglauben im Modernen Afrika. Hexen,*

Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. Dobu Verlag: Hamburg, 130 – 152.

Bukurura, Sufian (1994). Sungusungu and the Banishment of suspected Witches in Kahama. In: Abrahams, Ray (Hg.): Witchcraft in Contemporary Tanzania. African Studies Centre: Cambridge, 61 – 70.

Butunyi, Cosmas (2008): Kenya: Scientists in Rare Joint-Project With Traditional Rainmakers. <http://allafrica.com/stories/200807010069.html>. (Zugriff: 29.7.2008)

Chabal, Patrick/Daloz, Jean-Pascal (1999). Africa Works. Disorder as Political Instrument. James Currey: Oxford.

Chirayath, Leila/Sage, Caroline/Woolcock, Michael (2005). Customary Law and Policy Reform: Engaging with the Plurality of Justice Systems. [http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2006/Resources/477383-1118673432908/Customary\\_Law\\_and\\_Policy\\_Reform.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2006/Resources/477383-1118673432908/Customary_Law_and_Policy_Reform.pdf). (Zugriff: 22.12.2008)

Dickinson, Daniel (2002). Tackling 'witch' murders in Tanzania. In: BBC Online News, 22.10.2002. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2372907.stm>. (Zugriff: 25.11.2008).

Dopamu, P.A (1991): Towards understanding African Traditional Religion. In: Uka, E.M. (Hg.): Readings in African Traditional Religion. Structure, Meaning, Relevance, Future. Peter Lang: Bern, 19 - 38.

Duden (1989). Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Band 7. Bibliographisches Institut: Mannheim.

Eder, Franz X. (2006): Historische Diskurse und ihre Analyse – eine Einleitung: In: Eder, Franz X. (Hg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden, 9-23.

Erdtsieck, Jessica (2003). In the spirit of Uganga – inspired healing and healership in Tanzania. AGIDS: Amsterdam.

Fleischer, Michael L. (2000). Sungusungu. State-Sponsored Village Vigilant Groups among the Kuria of Tanzania. In: *Africa* 70 (2), 209 – 228.

Gessler, M. C./Msuya, D.E./ Nkunya, M.H.H./Schär, A./Heinrich, M./Tanner, M. (1995a). Traditional Healers in Tanzania. The perception of malaria and causation. In: *Journal of Ethnopharmacology* 48. 119 – 130.

Gessler, M. C./Msuya, D.E./ Nkunya, M.H.H./Schär, A./Heinrich, M./Tanner, M. (1995b). Traditional Healers in Tanzania. Sociocultural profile and three short portraits. In: *Journal of Ethnopharmacology* 48. 145 – 160.

Green, Maia (2005). Discourses on Inequality. Poverty, public bads and entrechning witchcraft in post-adjustment Tanzania. In: *Anthropological Theory* 5 (3), 247 – 266.

Green, Maia (2003). *Priests, Witches and Power*. Cambridge University Press: Cambridge.

Green, Maia (2000). Public reforms and the privatisation of poverty. Some institutional determinants of health seeking behaviour in southern Tanzania. In: *Culture, Medicine and Psychiatry* 24. 403 – 430.

Green Maia (1997). Witchcraft Suppression Practices and Movements: Public Politics and the Logic of Purification. In: *Comparative Studies in Society and History* 39 (2), 319 – 345.

Green, Maia (1994). Shaving Witchcraft in Ulanga. Kunyonlewa and the Catholic Church. In: Abrahams, Ray (Hg.): *Witchcraft in Contemporary Tanzania*. African Studies Centre: Cambridge. 23 – 46.

Gwassa, G.C.K. (1972): Kinjikitile and the Ideology of Maji Maji. In: Ranger, T.O./Kimambo I.N. (Hg.): The Historical Study of the African Religion. University of California Press: Los Angeles, 202-218.

Hackett, Rosalind I.J. (1991): Revitalization in African Traditional Religion. In: Olupona, Jacob K. (Hg.): African Traditional Religions in Contemporary Society. Paragon House: New York, 135-158.

Haag, Alina (2008). HIV Prävention und Familienplanung. Konzepte zu Risiken und Nutzen in Njombe und Bulongwa Distrikt, Tansania. Diplomarbeit. Wien

Hauck, Gerhard (2001). Gesellschaft und Staat in Afrika. Frankfurt am Mein: Brandes & Apsel.

Heggenhougen, Harald Kristian (1986). Health Services: Official and Unofficial. In: Boesen, Jannik (Hg.). Tanzania. Crisis and struggle for survival. Scandinavian Institut of African Studies: Uppsala.

Hirschler, Kurt (2002). Umoja na Amani – Einheit und Friede. In: Der Überblick 38 (2), 9 - 13.

Hödl, Hans Gerald (2007). VO: Afrikanische Religionen. Einführung.  
<http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/ATRWS07.pdf>. (Zugriff: 18.03.2009)

Iiffe, John (1979). A Modern History of Tanganyika. Cambridge University Press: Cambridge.

International Association of Chiefs of Police (2000). Crime and Policing Issues in Dar es Salaam. Tanzania focusing on: Community Neighbourhood Watch Groops – „Sungusungu“. [www.unhabitat.org/downloads/docs/1825\\_12883\\_sungusungu.pdf](http://www.unhabitat.org/downloads/docs/1825_12883_sungusungu.pdf). (Zugriff: 12.01.2009).

International Religious Freedom Report (2007). Tanzania. Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.

<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90124.htm>. (Zugriff: 18.06.2008)

Isichei, Elizabeth (2007). *The Religious Tradition of Africa: A History*. Edinburgh University Press: Westport.

Isichei, Elizabeth (2002). *Voices of the poor in Africa*. University of Rochester Press: New York.

Janzen, John M. (1992). *Ngoma: Discourses of healing in Central and Southern Africa*. Univ. of California Press: California.

Jennings, Michael (2008). *Surrogates of the state: NGOs, development, and Ujamaa in Tanzania*. Kumarian Press: Bloomfield.

Kahoho, Timothy. (2008). Traditional healers said to be fuelling the spread of HIV/Aids. In: *The Guardian*, 02.01.2008. <http://www.ippmedia.com/ipp/guardian/2008/01/02/105467.html>. (Zugriff: 14.08.2008).

Kalu, Ogbu U. (1991): African Traditional Religion in Western Scholarship. In: Uka, E.M. (Hg.): *Readings in African Traditional Religion. Structure, Meaning, Relevance, Future*. Peter Lang: Bern, 91-108.

Kayombo, Edmund John (1999). *Traditional Healers and treatment of HIV/AIDS patients in Tanzania. A case of njombe rural district, Iringa region*. Dissertation. Wien.

Kezilahabi, Euphrase (1976). *Dunia uwanja wa fujo*. East African Literature Bureau: Kampala.

Lange, Siri (1999). How the National became popular in Tanzania. In: Palmberg, Mai (Hg.): *National Identity and Democracy in Africa*. Capture Press: Western Cape. 40 – 58.

Lawi, Yusuf Qwaray (2007). Tanzania`s Operation Vijijini and Local Ecological Consciousness: The Case of Eastern Iraqwland, 1974 – 1976. In: *Journal of African History* 48, 69 – 93.

Lwehabura, Jonathan Mutayoba Kakulu/Ndyetabura, Jeanne Karamaga (2006). Implementation of the Tanzanian National Policy on HIV/AIDS in relation to the defence sector. In: Rupiya, Martin (Hg.): *The Enemy Within. Southern African Militaries' Quarter-Century Battle with HIV and AIDS*. Institute for Security Studies: Tshwane.

Magola, Christopher (2008). Integrating traditional and alternative medicine in healthcare. In: *The Guardian*, 09.09.2008.

<http://www.ippmedia.com/ipp/guardian/2008/09/09/122198.html>. (Zugriff: 14.10.2008).

Mbiti, John S. (1974): *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Walter de Gruyter: Berlin.

Mbogoni, Lawrence E.Y. (2005): *The Cross versus The Crescent. Religion and Politics in Tanzania from the 1880s to the 1990s*. Mkuki ny Nyota Publishers: Dar es Salaam.

Mbogora, Alfred (2002). Verhexte Demokratie. Mit Magie zum Wahlsieg. In: *Der Überblick* 38 (2), 14.

Mbwambo, Z.H/Mahunna, R.L.A/Kayombo/E.J. (2007). Traditional health practitioner and the scientist: bridging the gap in contemporary health research in Tanzania. In: *Tanzania Health Research Bulletin* 9 (2), 115 – 120.  
<http://www.bioline.org.br/request?th07019>. (Zugriff: 14.10.2008).

Mesaki, Simeon (2008c). Thorough research needed on how to steer people away from superstition. In: *The Observer*, 20.7.2008.

<http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2008/07/20/118857.html>. (Zugriff: 23.11.2008).

Mesaki, Simeon (2008b). Why Ramadhani Musa is accused of murder and not witchcraft! Part II. In: The Sunday Observer, 25.5.2008.

<http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2008/05/25/115097.html>. (Zugriff: 23.11.2008).

Mesaki, Simeon (2008a). Witch Killings among the Sukuma. In: Sunday Observer, 03.02.2008. <http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2008/02/03/107606.html>.

(Zugriff: 25.11.2008).

Mesaki, Simeon (1994). Witch-Killing in Sukumaland. In: Abrahams, Ray (Hg.): Witchcraft in Contemporary Tanzania. African Studies Centre: Cambridge, 47 – 60.

MEW-Afrika-Referat (1995 – 2003). Tansania Information. MissionEineWelt: Neuendettelsau. <http://www.tansania-information.de>. (Zugriff: 16.2.2009)

Miguel, Edward (2005). Poverty and “Witch” Killing in Tanzania. In: Review of Economic Studies 72, 1153 – 1172. [http://elsa.berkeley.edu/~emiguel/pdfs/miguel\\_witch.pdf](http://elsa.berkeley.edu/~emiguel/pdfs/miguel_witch.pdf). (Zugriff: 03.11.2008)

Ministry of Health (2007). Organization Structure.

<http://www.moh.go.tz/organisation%20structure.php>. (Zugriff: 14.10.2008)

Ministry of Health (2003). National Health Policy.

[http://www.moh.go.tz/documents/nhp\\_finaldraft\\_24.10.03.pdf](http://www.moh.go.tz/documents/nhp_finaldraft_24.10.03.pdf). (Zugriff: 14.10.2008)

Mngumi, Gaudensia (2007). Shinyanga elderly women killed over superstition. In: Observer, 05.08.2007.

<http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2007/08/05/95790.html>. (Zugriff: 25.11.2008)

Muhanika, Henry (2008). When MPs believe in witchcraft. In: Observer, 22.06.2008.

<http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2008/06/22/116967.html>. (Zugriff: 25.11.2008)

Murunga, Godwin Rapando (2006): Mungiki and the Re-traditionalisation of Society Argument: A Quest for Recognition? In: Codesria Bulletin, No 3 & 4, 28–31.

Mwaikusa, Jwani T. (1995). Maintaining Law & Order in Tanzania. The Role of Sungusungu Defence Groups. In: Somboja, Joseph/Therkildsen, Ole (Hg.). Service Provision under Stress in East Africa. Center for Udviklingsforskning [u.a.]: Copenhagen, 166 – 178.

Ngoma, Mdimu Charua/Prince, Martin/Mann, Anthony (2003). Common mental disorders among those attending primary health clinics and traditional healers in urban Tanzania. In: British Journal of Psychiatry 183, 349 – 355.  
<http://bjp.rcpsych.org/cgi/reprint/183/4/349.pdf>. (Zugriff: 14.10.2008).

Nicholson, M.E.R. (1973). Change without Conflict: A Case Study of Legal Change in Tanzania. In: Law & Society Review 7 (4), 747 – 766.

Nyahore, Anceth (2008). Albino killings become police money machine. In: The Guardian, 22.11.2008.  
<http://www.ippmedia.com/ipp/guardian/2008/11/22/126877.html>. (Zugriff: 17.12.2008).

Nyerere, Julius K. (1967). Freedom and Unity: a selection from writings and speeches 1952-65. Oxford Univ. Press: London.

Nyerere, Julius K. (1968a). Ujamaa – The Basis of African Socialism. In: Ujamaa. Essays on Socialism. Oxford Univ. Press: Dar es Salaam, 1 – 12.

Nyerere, Julius K. (1968b). Socialism and Rural Development. In: Ujamaa. Essays on Socialism. Oxford Univ. Press: Dar es Salaam, 106 – 144.

Nyerere, Julius K. (1968c). The Arusha Declaration. In: Ujamaa. Essays on Socialism. Oxford Univ. Press: Dar es Salaam, 106 – 144.

Oosthuizen, Gerhardus Cornelis (1991). The Place of Traditional Religion in Contemporary South Africa. In: Olupona, Jacob K. (Hg.): African Traditional Religions in Contemporary Society. Paragon House: New York, 35 – 50.

Opoku, Kofi Asare (1993). African Traditional Religion: An enduring Heritage. In: Olupona, Jacob K./Nyang, Sulaymann S. (Hg.): Religious Plurality in Africa. Essays in Honour of John S. Mbiti. Mouton de Gruyter: New York., 67-82.

Onunwa, Udobata R. (1991): African Traditional Religion in African Scholarship: An Historical Analysis. In: Uka, E.M. (Hg.): Readings in African Traditional Religion. Structure, Meaning, Relevance, Future. Peter Lang: Bern, 109-122.

Posnansky, Merrick (1972): Archaeology, Ritual and Religion. In: Ranger, T.O./Kimambo I.N. (Hg.): The Historical Study of the African Religion. University of California Press: Los Angeles, 29-44.

Pouwels, Randall L. (2000): The East African Coast, c. 780 to 1900 C.E. In: Levtzion, Nehemia/ Pouwels, Randall L. (Hg.): The History of Islam in Africa. Ohio University Press: Ohio, 251-272.

Pratt, Cranford (2002). The Ethical Foundation of Julius Nyerere's Legacy. In: McDonald, David/ Sahle, Eunice Njeri (Hg.): The Legacies of Julius Nyerere. Africa World Press: Trenton, 39 – 52.

Prime Minister's Office (2001). National Policy on HIV/AIDS.  
[http://www.policyproject.com/pubs/other/Tanzania\\_National\\_Policy\\_on\\_HIV-AIDS.pdf](http://www.policyproject.com/pubs/other/Tanzania_National_Policy_on_HIV-AIDS.pdf). (Zugriff: 14.10.2008)

Ramadhan, George (2007). Legislators lash out at witch killings. In: Observer, 25.11.2007. <http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2007/11/25/103023.html>. (Zugriff: 25.11.2008).

Ranger, Terence O. (1970): The African Churches of Tanzania. East African Publ.House: Nairobi.

Roger, Frank (1998): Kreuz und Halbmond In Tanzania. Interaktions- und Konversionsprozesse in einer multireligiösen Gesellschaft. Verlag für Wissenschaft und Forschung: Berlin.

Rwezaura, B.A. (1987). State Law and Customary Law – Reflections on their Relationship in Contemporary Tanzania.  
<http://www.europainstitut.de/euin/schrift/download/nr83.pdf>. (Zugriff: 07.01.2009).

Saut, Ng`habi Faustine (2008). Benevolent Witchcraft. In: Sunday Observer, 09.03.2008. <http://www.ippmedia.com/ipp/observer/2008/03/09/109995.html>. (Zugriff: 18.11.2008).

Schicho, Walter (2004): Handbuch Afrika. Band 3 – Nord- und Ostafrika. Brandes & Apsel Verlag: Frankfurt/Main.

Schmidt, Burghart (2007). Einführende Bemerkungen zum Hexenglauben im modernen Afrika. In: Schmidt, Burghart/Schulte, Rolf (Hg.): Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. DOBU Verlag: Hamburg, 9 – 15.

Sippel, Harald (1998). Die Bedeutung afrikanischen Gewohnheitsrechts im Nationalstaat: Entwicklungen in Tanzania und Südafrika. In: Afrika Spektrum 33 (1), 39 - 56.

Spear, Thomas (1999): Toward the History of African Christianity. In: Spear, Thomas/Kimambo Isaria N. (Hg.): East African Expressions of Christianity. James Curry: Oxford, 3–24.

Sperling, David C. (2000): The Coastal Hinterland and Interior of East Africa. In: Levtzion, Nehemia/ Pouwels, Randall L. (Hg.). The History of Islam in Africa. Ohio University Press: Ohio, 273-302.

Stöger-Eising, Viktoria (2000). Ujamaa revisited: Indigenous and European influences in Nyerere's social and political thought. In: *Africa* 70 (1), 118 – 143.

Swantz, Lloyd (1990). *The Medicine Man among the Zaramo of Dar es Salaam*. Scandinavian Institute of African Studies: Uddevalla.

UNAIDS (2007). Sub-Saharan Africa. AIDS Epidemic Update. Regional Summary. [http://data.unaids.org/pub/Report/2008/jc1526\\_epibriefs\\_ssafrica\\_en.pdf](http://data.unaids.org/pub/Report/2008/jc1526_epibriefs_ssafrica_en.pdf). (Zugriff: 14.10.2008).

United Republic of Tanzania (2005). *Tables Real Estate Mainland*. <http://www.tanzania.go.tz/mkurabita/PDF/Tables%20real%20estate%20mainland.pdf>. (Zugriff: 14.1.2009).

Westerlund, David (1980). Christianity and Socialism in Tanzania, 1967 – 1977. In: *Journal of Religion in Africa* 11 (1), 30 – 55.

World Health Organization (2006). *Constitution of the World Health Organization*. <http://www.searo.who.int/EN/Section898/Section1441.htm>. (Zugriff: 16.2.2009)

Yeager, Rodger (1989): *Tanzania. An African Experiment*. Westview Press: Colorado.

Zahan, Dominique (2000): *Some Reflections on African Spirituality*. In: Olupona, Jacob K. (Hg.): *African Spirituality. Form, Meanings and Expressions*. Crossroad Publishing: New York, 3-25.

## 8. Lebenslauf

<b>persönliche Daten</b>	Christian Pfabigan geboren am 21.3.1984 in Waidhofen/Thaya, ledig
<b>Schulbildung</b>	abgeschlossene kaufmännische Ausbildung mit Matura 1999 – 2003 Bundeshandelsakademie Waidhofen/Thaya 1998 - 1994 Bundesrealgymnasium Waidhofen/Thaya 1994 – 1990 Volksschule Karlstein/Thaya
<b>Zivildienst</b>	Oktober 2003- September 2004: Pensionisten- und Pflegeheim Raabs/Thaya
<b>Studium</b>	Seit Oktober 2004: Studium Afrikanistik an der Universität Wien, Wahlfächer aus Religionswissenschaft und Internationaler Entwicklung; Auslandsaufenthalt an der Universität in Dar-es-Salaam, Tansania, im Sommersemester 2007
<b>Fremdsprachen</b>	Englisch (sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift) Französisch (Grundkenntnisse) Swahili (gute Kenntnisse) Fulfulde (Grundkenntnisse) Tschechisch (Grundkenntnisse)
<b>EDV-Kenntnisse</b>	MS Office, PHP & MySql Programmierung, Websitengestaltung, Foto- und Videobearbeitung, Mac Os X
<b>Führerschein</b>	PKW
<b>Mitgliedschaften</b>	Gründungsmitglied des Vereins lepsi im Dezember 2007 – Verein zur Förderung der grenzüberschreitenden

Kommunikation, Kunst und Kultur ([www.lepschi.org](http://www.lepschi.org)) –  
Obmann von lepschi seit Dezember 2008;  
Unterstützung von Greenpeace, Amnesty International, Vier  
Pforten, Attac

**Interessen**

Afrika, Religionen, digitale Medienkunst, Kulturmanagement  
und Musik