

Ethnologie

Die Kinderhexen von Kinshasa.
**Zum Wandel von Hexereivorstellungen in der
Demokratischen Republik Kongo**

Hausarbeit
Zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium

der
Philosophischen Fakultät

der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster, Westfalen

vorgelegt von

Katharina Puvogel
aus Achim
2008

Inhaltsverzeichnis

VERZEICHNIS WICHTIGER EMISCHER BEGRIFFE	IV
1. EINLEITUNG.....	- 1 -
1.1. Forschungsgegenstand und Fragestellung.....	- 2 -
1.2. Quellenlage und Forschungsstand.....	- 4 -
1.3. Aufbau der Arbeit.....	- 5 -
2. THEORETISCHE ANNÄHERUNGEN AN DAS THEMA "HEXEREI"	- 7 -
2.1. Frühe Hexereitheorien.....	- 10 -
2.2. Neuere Hexereitheorien.....	- 17 -
3. DIE BAKONGO IN DER DEMOKRATISCHEN REPUBLIK KONGO.....	- 27 -
3.1. Historische Betrachtung der BaKongo	- 28 -
3.1.1. Die Vorkoloniale Zeit (bis Mitte des 19. Jahrhunderts).....	- 28 -
3.1.2. Die Belgische Herrschaft im Kongo – vom Kongo-Freistaat zur Kolonie	- 32 -
3.1.3. Die Unabhängigkeit (Zaire / Demokratischen Republik Kongo)	- 35 -
3.2. Sozialstruktur und Kosmologie der BaKongo	- 39 -
3.2.1. Die Organisation der Welt.....	- 40 -
3.2.2. Die Sozialstruktur der Lebenden (Klan, Familie, Individuum).....	- 42 -
3.2.3. Die Person.....	- 45 -
3.2.4. Ahnen und Geister	- 49 -
3.2.5. Tod und Krankheit.....	- 52 -
3.2.6. Lebenskraft und spirituelle Macht	- 54 -
4. HEXEREI UND MAGIE BEI DEN BAKONGO.....	- 56 -
4.1. Kindoki – eine ambivalente Kraft	- 57 -
4.1.1. Das Konzept von kindoki.....	- 57 -
4.1.2. Der ndoki und sein Wirken.....	- 60 -
4.1.3. Funktion, Intensität und Opfer von Hexereianschuldigungen	- 64 -
	in historischer Perspektive

4.1.4.	<i>Kinder und kindoki</i>	- 67 -
4.1.5.	<i>Enttarnung und Bestrafung eines ndoki</i>	- 69 -
4.1.6.	<i>Die Bewertung von kindoki</i>	- 72 -
4.2.	Weitere magische Praktiken	- 75 -
4.2.1.	<i>loka ohne magische Objekte</i>	- 76 -
4.2.2.	<i>Nganga und Nkisi</i>	- 77 -
5.	POPULÄRE DISKURSE ZU HEXEREI IN KINSHASA	- 80 -
5.1.	Leben in Kinshasa – ein Gesellschaftssystem in der Krise?	- 81 -
5.1.1.	<i>Demographische und wirtschaftliche Entwicklungen</i>	- 82 -
5.1.2.	<i>Identität und Gesellschaft</i>	- 86 -
5.1.3.	<i>Die Familie – Aufbrechen der "traditionellen" Strukturen?</i>	- 89 -
5.1.4.	<i>Glaube und Religion</i>	- 92 -
5.1.5.	<i>Die zweite Welt</i>	- 95 -
5.1.6.	<i>Hexereigerüchte im öffentlichen Leben der Stadt</i>	- 96 -
5.2.	Die Kinderhexen von Kinshasa	- 98 -
5.2.1.	<i>Die Heilung der Kinderhexen und die Rolle der Kirchen</i>	- 104 -
5.2.2.	<i>Warum Kinder?</i>	- 107 -
6.	SCHLUSSBETRACHTUNGEN UND AUSBLICK	- 110 -
	BIBLIOGRAPHIE	- 115 -

Verzeichnis wichtiger emischer Begriffe

BaKongo:	Ethnie und die Gesamtheit ihrer Mitglieder; das einzelne Mitglied ist ein <i>MuKongo</i>
Bakulu:	Ahnen der Lebenden Klanmitglieder; in der Regel wohlwollend; Kikongo
Bankita:	wie <i>bisimbi</i> ; lokale Geister, die teilweise einmal Menschen waren; sie können sich in <i>minkisi</i> begeben; Kikongo
Bisimbi / basimbi:	wie <i>bankita</i> ; lokale Geister, die teilweise einmal Menschen waren; können sich in <i>minkisi</i> begeben; Kikongo
Gbegbere:	Zauberei / schwarze Magie bei den Zande
Kindoki:	Hexerei, ausgeführt durch eine innewohnende Kraft, heute vor allem negativ, aber auch positiv besetzt; Kikongo
Kini:	eine Art Schatten der Person; Kikongo
Königreich Kongo:	Das Königreich wurde von der Ethnie der BaKongo beherrscht und existierte bis ins 17. Jahrhundert. Es befand sich auf dem Gebiet der heutigen Demokratischen Republik Kongo, der Republik Kongo und Angola. Seine Hauptstadt war Mbanza Kongo, heutiges Angola.
Kanda:	Klan, Klansektion, umfasst Lebende und Verstorbene Mitglieder; KiKongo
KiKongo:	Sprache der BaKongo
Mangu:	Hexerei bei den Zande
Mani kongo:	König / Herrscher der BaKongo
Matebo / bankuyu:	Verstorbene, die aufgrund ihres schlechten Lebens keine Ahnen werden durften; KiKongo
Mfumu kutu:	wie <i>nsala</i> ; innerer / unsichtbarer Seelenkörper, kann sich außerhalb des Körpers bewegen, wichtig für <i>kindoki</i> ; Kikongo
Moyo:	Seele, diesseitige Lebenskraft oder Atem; Kikongo
Mpemba:	Der unsichtbare Bereich des Universums, in dem die verstorbenen Mitglieder (Geister, Ahnen) der <i>kanda</i> leben.
MuKongo:	Ein Mitglied (männlich / weiblich) der Ethnie der BaKongo.
Ndoki (pl.: <i>bandoki</i>):	Hexer (männlich und weiblich), in erster Linie negativ besetzt; kann Feinden in nächtlichen Aktivitäten schaden und sie töten

Nganga (pl.: <i>banganga</i>):	"Fetischpriester", Heiler / Magier / Prophet / Priester; Kikongo
<i>Nganga ngombo</i> :	Spezialist zum Identifizieren für Ursachen von Unglück
<i>Nganga nkisi</i> :	Spezialist für <i>minkisi</i> , Heiler; schützt Menschen vor <i>bandoki</i>
Nitu :	die bloße Hülle des menschlichen Körpers; Kikongo
Nkisi (pl.: <i>minkisi</i>):	"Fetisch", Objekt in dem sich ein "Geist" oder Ahne befindet, zur Manipulation von Menschen eingesetzt; Kikongo
Nsala :	wie <i>mfumu kutu</i> ; innerer / unsichtbarer Seelenkörper, kann sich außerhalb des Körpers bewegen, wichtig für <i>kindoki</i> ; Kikongo
Nzambi :	das höchste Wesen, der Schöpfer der Welt der Lebenden und der Welt der Toten; Kikongo
Wene ngua :	gute / weiße Magie bei den Zande
Zina :	der Name einer Person; Kikongo

1. Einleitung

„More children 'victims of cruel exorcisms'“ (The Guardian, 04.06.2005)

„Congo's child victims of superstition“ (BBC, 30.07.2005)

„Starved and beaten with nails: Kinshasa's young "witches" cast out by slum preachers“ (Telegraph, 24.09.2005)

„Torment of Africa's 'child witches'“ (Sunday Times, 05.02.2006)

„African crucible: Cast as Witches, Then Cast Out“ (The New York Times, 15.11.2007)

Schlagzeilen dieser Art tauchen seit einigen Jahren immer wieder in der internationalen Presse auf und sorgen für Entsetzen und Unverständnis bei den "westlichen"¹ Lesern. Hexerei wird im "Westen" heute wohl in erster Linie mit der Hexenverfolgung des europäischen Mittelalters oder aber mit Kunstfiguren wie "Harry Potter" in Verbindung gebracht. Sie gilt somit entweder als Teil eines dunklen Kapitels der voraufklärerischen europäischen Geschichte oder aber als Fiktion und Gegenstand von Märchen. Wahrscheinlich wird allenfalls in einigen "rückständigen" Regionen Afrikas, die kaum Berührungspunkte mit der "Moderne" haben, noch tatsächlicher Hexenglaube vermutet.

Diese Annahmen treffen sicher nicht auf eine/n (angehende/n) Ethnologin/en zu, die/der sich der Tatsache bewusst ist, dass Magie, Hexerei und Zauberei auch heute noch integrale Bestandteile der Glaubensvorstellungen einer Vielzahl von Ethnien weltweit sind. Doch die extreme Verbreitung von Hexereianschuldigungen gegen Kinder, wie sie derzeit in Kinshasa anzutreffen ist, scheint unvergleichbare Dimensionen erreicht zu haben.

Als mir das Phänomen der "Kinderhexen von Kinshasa" im Jahr 2005 erstmals begegnete – in Form dieser und ähnlicher Zeitungstitel –, hatte ich mich im Rahmen der Religionsethnologie bereits mit dem Thema "Hexerei" auseinandergesetzt. Die

¹ In Ermangelung eines passenden Begriffs, um die europäischen und nordamerikanischen Länder und ihre Bewohner von anderen Ländern abzugrenzen, werden hier die Bezeichnungen "Westen" und "westlich" verwendet. Sie, ebenso wie der Begriff der "Dritten Welt", werden rein beschreibend und aus Gründen der Vereinfachung genutzt.

Existenz von expliziten Hexereianschuldigungen gegen Kinder war mir jedoch bisher nicht begegnet und erschien mir auf den ersten Blick eher außergewöhnlich. Die Vorstellung, dass allein in Kinshasa etwa 20.000 Kinder der Hexerei beschuldigt werden, wirkte äußerst erschreckend und zog eine Vielzahl von Fragen nach sich. Insbesondere die Frage, warum ausgerechnet Kinder für Unglücke, Krankheit und Tod verantwortlich gemacht werden, konnte durch die anschließende oberflächliche Beschäftigung mit dem Thema allerdings nicht beantwortet werden. Es erschien mir als sehr unwahrscheinlich, dass Verdächtigungen dieser Art einfach aus dem Nichts auftauchen – es musste einen Zusammenhang mit dem kosmischen Weltbild und bereits zuvor existierenden Hexereivorstellungen geben. Aus diesem Grund entschied ich mich dazu, mich in meiner Magisterarbeit eingehender mit der Kosmologie und den "traditionellen"² sowie mit den gegenwärtigen Hexereivorstellungen in der Demokratischen Republik Kongo³ zu beschäftigen. So entstand schließlich die vorliegende Arbeit.

1.1. Forschungsgegenstand und Fragestellung

Der Forschungsgegenstand dieser Arbeit sind die Konzepte und Vorstellungen von Hexerei sowie damit einhergehende Anschuldigungen und Verhaltensweisen der Menschen in der Demokratischen Republik Kongo. Da sich diese einzelnen Aspekte von Hexerei im Laufe der Zeit verändert haben – wie der Titel bereits nahe legt –, wird in dieser Arbeit zwischen einerseits "traditionellen" Konzepten von *kindoki*⁴ und andererseits gegenwärtig existierenden Hexereivorstellungen unterschieden. Wie im Verlauf der Arbeit deutlich werden wird, existieren unverkennbare Divergenzen zwischen früheren und heutigen Diskursen. Gleichwohl lässt sich in der Geschichte der DR Kongo natürlich kein eindeutiger Zeitpunkt feststellen, an dem die "traditionellen" in "moderne" Vorstellungen übergangen und eine Trennung dieser Art ist nicht unproblematisch. Aus analytischen Gründen ist sie jedoch sinnvoll, um die Wandlungen der Hexereivorstellungen nachzuvollziehen.

² Die Begriffe "traditionell" und "modern" werden in dieser Arbeit in Anführungszeichen gesetzt, da ihre Nutzung schwierig ist und sie nicht als absolute Unterscheidungen verstanden werden dürfen. In Kapitel 3.2.2. wird hierauf weiter eingegangen. An dieser Stelle soll weiterhin vermerkt werden, dass alle Begriffe, die der Autorin problematisch erscheinen, in typographischen Anführungszeichen stehen. Die in dieser Arbeit genutzten indigenen Begriffe und Namen sowie im Fließtext verwendete Wörter aus anderen Sprachen sind kursiv geschrieben. Eine Ausnahme ist der Name BaKongo/MuKongo, da er auch im Deutschen eine gebräuchliche Bezeichnung der Ethnie ist.

³ Die Demokratische Republik Kongo wird in dieser Arbeit vorwiegend als DR Kongo und teilweise als Kongo bezeichnet werden. Der nördliche Nachbar der DR Kongo ist die Republik Kongo oder Kongo (Brazzaville). Das Königreich Kongo wird ausschließlich als solches benannt.

⁴ *Kindoki* ist KiKongo oder Lingala und kann mit Hexerei übersetzt werden. Da in dieser Arbeit die Konzepte der BaKongo vorgestellt werden und sich diese nicht zufrieden stellend mit europäischen Begriffen übersetzen lassen, werden vor allem in den Kapiteln 3 und 4 vorwiegend die emischen Bezeichnungen verwendet. Zu Beginn dieser Arbeit befindet sich eine Übersicht über die wichtigsten KiKongo-Begriffe mit den dazugehörigen Erklärungen. In der neueren Literatur zum Kongo werden kaum KiKongo-Termini benutzt, weshalb in Kapitel 5 hauptsächlich von "Hexerei" und nicht von "*kindoki*" gesprochen wird.

Bezüglich der klassischen Hexereivorstellungen liegt der Fokus auf der Ethnie der BaKongo⁵, da im Rahmen dieser Arbeit die Berücksichtigung aller, etwa 300 existierender Ethnien im Kongo nicht möglich ist.⁶ Im Rahmen der "modernen" Vorstellungen von Hexerei werden die populären Diskurse in der kongolesischen Hauptstadt Kinshasa thematisiert. Diese "Gegenüberstellung" zwischen den "traditionellen" BaKongo-Vorstellungen und dem heutigen Hexereiglauben in Kinshasa ist durchaus legitim, da die BaKongo die dominierende Ethnie in der DR Kongo sind und auch in Kinshasa mit einem Anteil von etwa 40% die größte ethnische Bevölkerungsgruppe darstellen.

Die Grundannahme dieser Arbeit ist, dass die Hexereivorstellungen und somit auch -anschuldigungen sowie deren Konsequenzen sich im Laufe der Geschichte verändern und sich den sie umgebenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Umständen anpassen.⁷

Dieser konstante Wandel äußert sich heute in den gegen Kinder vorgebrachten Hexereivorwürfen in Kinshasa, die es in ihrer gegenwärtigen Form in der Geschichte der BaKongo wohl nicht gegeben hat. Diesbezüglich stellen sich nun folgende Fragen, die im Verlauf dieser Arbeit beantwortet werden sollen:

Wie unterscheiden sich die "traditionellen" BaKongo-Hexereikonzepte von den gegenwärtig vorherrschenden Hexereivorstellungen in Kinshasa? Besteht eine Kontinuität zwischen den heutigen Hexereianschuldigungen gegen Kinder und den früheren Konzepten oder ist das Phänomen der Kinderhexen ein kompletter Bruch mit der Vergangenheit?

Aus diesen Leitfragen ergeben sich weiterführende Fragestellungen über mögliche Gründe für die veränderten Formen des aktuellen Hexereidiskurses. Sie betreffen unter anderem die neuen sozialen Beziehungen (Solidarität, Familie, Austauschbeziehungen, Heiratsbeziehungen) zwischen den Mitgliedern der urbanen Gesellschaft, die Wandlungen des Verhältnisses zwischen dem Bereich der Lebenden und dem der Toten sowie die Eingebundenheit in Prozesse und Dynamiken der "modernen" Weltgesellschaft. Diese Aspekte werden zur Beantwortung der Leitfragen ausführlich berück-

⁵ In der Literatur wird die Ethnie der BaKongo häufig nur als Kongo bezeichnet. In dieser Arbeit werden jedoch ausschließlich die Benennungen BaKongo für die Ethnie und MuKongo für die einzelne Person verwendet.

⁶ Ein Vergleich zwischen den Hexereivorstellungen der Ethnien im Kongo, um mögliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten festzustellen, wurde im Rahmen dieser Arbeit nicht vollzogen. Aus der für diese Arbeit herangezogenen Literatur ergeben sich in den Augen der Autorin jedoch keine gravierenden Unterschiede oder Widersprüche zwischen den einzelnen Hexereivorstellungen kongolesischer Ethnien, als dass diese Vorgehensweise zu einem wesentlich erhöhten Erkenntnisgewinn geführt hätte.

⁷ Diese Annahme findet sich auch in der genutzten Literatur wieder. So z.B. bei Friedman (1991): „[O]ne and the same society can produce several different witchcraft patterns at different periods of time, each of them an interpretation and a reaction to specific historical circumstances.“ (ebd.:196)

sichtig, können aufgrund ihrer Komplexität im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht in ihrem vollen Umfang dargestellt werden.

1.2. Quellenlage und Forschungsstand

Da "Hexerei" seit jeher im Fokus des ethnologischen Interesses steht, mangelt es nicht an lesenswerter Literatur zu diesem Thema. Sie zusammenzustellen würde eine eigenständige Magisterarbeit ergeben, weshalb an dieser Stelle vorrangig die Literatur zur Ethnie der BaKongo und speziell zum Thema Hexerei im Kongo berücksichtigt wird. Im nachfolgenden Kapitel erfolgt jedoch eine kurze Zusammenstellung der theoretischen Arbeiten zu Hexerei allgemein.

Die Quellenlage zur Ethnie der BaKongo, zum einstigen Königreich der Bakongo sowie zu anderen Ethnien im Gebiet der heutigen DR Kongo ist recht gut, was vor allem auf die frühe Ankunft der Europäer an der Kongomündung zurückzuführen ist. Die frühen Aufzeichnungen wurden größtenteils von europäischen Reisenden und Missionaren verfasst, wie den Italienern Filippo Pigafetta (1591) und Antonio Cavazzi (1687), dem Belgier Olfert Dapper (1685) oder dem Franzosen Liévain Bonaventure Proyart (1776). Sie lieferten interessante und teilweise sehr ausführliche Beschreibungen über die Menschen des Kongo und ihr Leben, aber in der Mehrzahl waren sie wiederholend und bewertend. Dies führt dazu, dass sie zwar für historische Untersuchungen der vor-kolonialen Zeit einen hohen Stellenwert haben. Für eine ethnologische Analyse der Sozialstrukturen und Glaubensvorstellungen sind diese Quellen allerdings weniger relevant. Insbesondere bezüglich solcher Themen wie Hexerei, Magie und Rituale liefern sie kaum verwertbare Informationen.

Aufschlussreicher sind unter diesem Gesichtspunkt die Arbeiten diverser schwedischer Missionare, die im 19. Jahrhundert in den Kongo kamen. Unter ihnen ist besonders Karl Edvard Laman hervorzuheben. Lamans ethnographische Notizen umfassten 429 in KiKongo verfasste Hefte und weitere Materialien, die in vier Bänden zwischen 1953 und 1968 posthum veröffentlicht wurden (Friedman 1991:9). Sie sind zwar inzwischen aufgearbeitet, aber aufgrund ihrer Dichte äußerst schwer zu durchschauen und nutzbar zu machen – dies gilt in ähnlicher Weise für andere Autoren dieser Zeit.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden vermehrt Arbeiten über die verschiedensten Bereiche des Lebens im Kongo. George Balandier (1986) und Anne Hilton (1983; 1985) befassen sich in erster Linie mit der Geschichte des Königreichs Kongo und politischen Aspekten. Wyatt MacGaffey (1970; 1983; 1986) und Kajsa Friedman (1991) hingegen fokussieren darüber hinaus insbesondere die Bereiche der Gesellschaft und der Religion. Ihre Bücher beziehen frühere Quellen mit ein und sind sehr aufschlussreich für die Betrachtung der Hexereivorstellungen bei den BaKongo.

Forschungen im Bereich des "Okkulten" haben in den letzten Jahren eine gesteigerte Aufmerksamkeit erhalten. Dennoch ist die Quellenlage zu aktuellen Hexereidiskursen in der DR Kongo, abgesehen von einigen wenigen Untersuchungen in städtischen Regionen, eher dürftig. Ausschließlich das Phänomen der "Kinderhexen" und die von Bob White (2004) analysierten Hexereigerüchte und -anschuldigungen in der Musikszene Kinshasas erfahren derzeit Berücksichtigung in der Wissenschaft. Der belgische Anthropologe Filip de Boeck beschäftigt sich in einer Vielzahl von Artikeln und Aufsätzen (2000; 2004a; 2004b; 2005) mit den "Kinderhexen von Kinshasa".

Aktuelle Literatur zu den gegenwärtigen kosmologischen Vorstellungen der Kongolesen oder Ansätze, die sich ausdrücklich mit dem Zusammenhang zwischen "traditionellen" und heutigen Hexereivorstellungen im Kongo beschäftigen, existieren nach dem Wissen der Autorin nicht.

1.3. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptkapitel, die von einer Darstellung der wissenschaftlichen Theoriengeschichte der Hexerei bis hin zu populären Diskursen von Hexerei in Kinshasa und dem Phänomen der Kinderhexen reichen.

Zunächst wird in Kapitel 2 ein Überblick über bestehende Theorien und aktuelle Forschungsarbeiten zu Hexerei in Afrika gegeben. Da das Feld der ethnologischen Beschäftigung mit dem Thema Hexerei äußerst umfangreich ist, wird Kapitel 2.1. sich in erster Linie mit Evans-Pritchard und seinem Werk *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) befassen. Evans-Pritchard gilt noch heute als einer der bedeutendsten Wegbereiter der ethnologischen Beschäftigung mit Hexerei. In Kapitel 2.2. werden anschließend die Arbeiten von Jean und John Comaroff sowie von Peter Geschiere vorgestellt, die als wichtige Vertreter "neuer" Hexeritheorien gelten. Ihre theoretischen und empirischen Forschungen – in Südafrika und Kamerun respektive – betrachten vordergründig Hexerei im Kontext von Globalisierung und Moderne.

Für die Untersuchung des Wandels der Hexereivorstellungen in der DR Kongo ist es notwendig, die Gesellschaft als Ganzes zu betrachten, da Hexerei wesentlich in den kulturellen Kontext eingebunden ist und sich mit den sie umgebenden äußeren Umständen verändert. In diesem Sinne beschäftigt sich das dritte Kapitel zunächst mit der Geschichte des Landes unter besonderer Berücksichtigung der Ethnie der BaKongo. Anschließend werden die Sozialstruktur und die Kosmologie der BaKongo ausführlich dargestellt, da sie für das Verständnis der Hexereivorstellungen unerlässlich sind.

In Kapitel 4 werden anschließend die Vorstellungen der BaKongo über Hexerei und Magie untersucht; der Fokus liegt hier auf *kindoki*. Eine konkrete Differenzierung von Magie und Hexerei ist im Kontext der BaKongo-Vorstellungen zweifelhaft. Im

Rahmen dieser Arbeit werden die beiden Konzepte zwar aus analytischen Gründen getrennt betrachtet, es wird jedoch im Verlauf des Kapitels deutlich werden, dass es zwischen ihnen diverse Überschneidungen gibt.

Schließlich beschäftigt sich das 5. Kapitel mit den gegenwärtigen Diskursen zu Hexerei in Kinshasa. Thematisch ist es einerseits in die Darstellung und Analyse des urbanen Lebens und andererseits in die Betrachtung des Phänomens der Kinderhexen untergliedert. Die Illustration des Kontextes der Stadt sowie die damit einhergehenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Aspekte sind für das Verständnis der aktuell vorherrschenden Hexereidiskurse von besonderer Bedeutung. Sie prägen deutlich sowohl die Vorstellungen, als auch die Verhaltensweisen der Menschen gegenüber den vermeintlichen Hexen.

Die Schlussbetrachtungen greifen die Leitfragen der Arbeit abschließend auf und beschäftigen sich mit dem Einfluss der "Moderne" auf die Veränderungen im Hexereidiskurs und insbesondere auf die Ausbreitung der Vorstellung von den "Kinderhexen von Kinshasa". Um dieses Phänomen in Bezug zu früheren Hexereivorstellungen und zum gesamtgesellschaftlichen Kontext zu setzen, wird im Laufe der Arbeit wiederholt auf die Rolle der Kinder eingegangen – sofern diese in der Literatur erwähnt ist.

2. Theoretische Annäherungen an das Thema "Hexerei"

Hexerei, Zauberei und Magie sind seit langem ein Lieblingsthema der Ethnologie und stehen im erkenntnistheoretischen Zentrum der Disziplin. Laut Kapferer (2003) handelt es sich hierbei um Phänomene, die "point to matters of deep existential concern in a general quest for an understanding of the human forces engaged in the human construction of lived realities" (ebd.:1). Der Fokus von Hexereivorstellungen und die Fragen, die sich die Forscher bei ihren Betrachtungen stellten und zu beantworten suchten, waren im Laufe der Zeit Veränderungen unterworfen. So standen, besonders in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts, allgemeine Fragen nach der Basis von Religion, die grundlegenden Merkmale der menschlichen Psyche sowie die Suche nach dem Wesen von sog. "Kollektivvorstellungen" im Mittelpunkt der ethnologischen Analysen und Theorienbildungen. Diese und andere wichtige Aspekte wurden von den verschiedensten Ethnologen in diversen Teilen der Welt, aber vor allem in Afrika, unter unterschiedlichen theoretischen Annahmen und innerhalb enger, empirisch handhabbarer Grenzen aufgearbeitet und diskutiert.

Auch heute widmet sich die Ethnologie nach wie vor "okkulten" und mystischen Themen und versucht, sie in Verbindung mit weiter reichenden Fragestellungen zu setzen, die sich jedoch von den früheren unterscheiden: „These include the significance of sorcery and magic as revelations of the fabulous and transmutations of capital in globalising circumstances, and the magical character of nationalist discourses of the modern and postcolonial state“ (ebd.:2). Im Zusammenhang dieses "neuen" Ansatzes wird Hexerei in Afrika nicht mehr als "traditionelle" lokale Glaubensvorstellung einer speziellen Ethnie gesehen, sondern „als eine afrikanische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne im Kontext der Globalisierung“ (Schönhuth 2007:24) bewertet. Bekannte Vertreter dieser Auffassung sind Jean und John Comaroff (1993) mit ihrer Betrachtung globalisierter "okkulten Ökonomien". Darüber hinaus liefert Peter Geschiere (1997) durch seine Forschungen in Kamerun interessante Ansatzpunkte zum Thema Hexerei und Politik. In Kapitel 2.2. werden diese sog. Modernisierungs- und Globalisierungsansätze behandelt.

Vor diesen "modernen" Theorien gab es bereits eine Vielzahl von Ansätzen zur analytischen Einordnung des Phänomens Hexerei. Schönhuth (2007) unterteilt die früheren ethnologischen Hexereitheorien in vier Phasen mit unterschiedlichen Aus-

richtungen.⁸ In der ersten Phase, zwischen 1920 und 1940, dominierten funktionalistische Denkweisen. Sie werden vor allem mit Lucien Lévy Bruhls Vorstellung von und Suche nach der *mentalité primitive* und der Erforschung von "Kollektivvorstellungen" einer Gesellschaft sowie mit Edward E. Evans-Pritchards Studie zu den Zande verbunden.⁹

Als zweite Phase nennt Schönhuth die konfliktsoziologischen und mikropolitischen Ansätze der 1950er bis 1960er Jahre, die größtenteils direkt von Evans-Pritchard beeinflusst und vor allem durch die Manchesterschule um Max Gluckman sowie von Max Marwick und Mary Douglas geprägt waren. Hexerei galt unter diesen Autoren als ein Element sozialer Ausgleichsprozesse, und mit ihr verbundene Anschuldigungen wurden als Mittel zur Auflösung sozialer Spannungen innerhalb eines stabilen Sozialsystems gesehen. „Sie (diese Ansätze, Anm.; d. Verf.) versuchten, auch eine Rechtfertigung afrikanischer Rationalität über die Betonung der Logik sozialer Beziehungen hinter den Hexereivorwürfen“ (Schönhuth 2007:23). Darüber hinaus diente das Negativmodell der Hexe einer Gemeinschaft als Bestätigung ihrer moralischen Werte und Normen.¹⁰

Ab den 1950er bis in die 1980er Jahre entwickelten sich parallel sozialpsychologische Ansätze, die Hexereivorstellungen als Produkt unterdrückter Frustrationen und aggressiver Impulse in sozialen Beziehungen mit Nachbarn und Freunden sahen, in denen das Ausleben offener Feindschaft und Aggression illegitim ist. Die destruktiven Vorstellungen des Individuums müssen durch die Gesellschaft gelenkt und kanalisiert werden und die Person der Hexe dient in diesem Prozess als notwendiger Sündenbock. Bekannte Verfechter dieser Vorstellungen sind Kluckhohn, Nadel und Parrinder.¹¹

In der gleichen Epoche (1960er – 1980er Jahre) entstanden Ansätze, die Hexerei als symbolische und moralische Ausgrenzungskategorie und als negative Auswirkung des kulturellen Wandels sahen. Schönhuth (1992) schreibt:

„Die Hexen verkörpern, was ein Mensch qua Kulturdefinition nicht ist. Sie werden mit Eigenschaften belegt, die einem Menschen nicht zur Verfügung

⁸ Die hier erfolgende Darstellung der verschiedenen Ansätze richtet sich, falls nicht anders gekennzeichnet, größtenteils nach Schönhuth, Michael (2007): Theorien zur Hexerei in Afrika. S. 21-24

⁹ Lévy Bruhl, Lucien (1922): *La mentalité primitive*. Paris: Felix Alcan; Evans-Pritchard, E.E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press. Auf Evans-Pritchard wird im Verlauf dieses Kapitels ausführlicher eingegangen.

¹⁰ Gluckman, Max (1944): *The Logic of African Science and Witchcraft*. Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute Journal; Marwick, Max (Hg.) (1970): *Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth: Penguin; Douglas, Mary (Hg.) (1970): *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London: Tavistock

¹¹ Kluckhohn, Clyde (1944): *Navaho Witchcraft*. Boston: Beacon; Nadel, S.F. (1952): *Witchcraft in Four African Societies. An Essay in Comparison*. In: *American Anthropologist* 54, S.18-29; Parrinder, Geoffrey (1958): *Witchcraft. European and African*. London: Penguin Books.

stehen und leben aus, was Menschen tunlichst unterlassen sollten. Sie sind ontologisch gesprochen eine negative Seinskategorie, sie sind moralisch gesprochen die Perversion der gesellschaftlichen Ethik und sie sind symbolisch gesprochen die Verkörperung der verkehrten Welt." (ebd.:166)

Anders als bei den früheren normativen Ansätzen von Marwick oder Douglas kann in diesem Fall nicht (mehr) die Rede von einem stabilen Gesellschaftssystem sein, in dem der Hexerei eine konfliktoffenlegende Rolle zukommt. Die "traditionellen" Strukturen wurden durch "moderne" ersetzt oder ergänzt, und Hexereivorstellungen sind ein Überbleibsel der alten Perspektive auf die Welt. Wim van Binsbergen bezeichnet sich selbst als Vertreter dieses Ansatzes.¹²

Schließlich kann als fünfte und letzte der "früheren" Phasen die Zeit der konstruktivistischen Erklärungsansätze gesehen werden, die besonders zwischen 1970 und den 1990er Jahren aufkamen. Hexerei wird hier als ein kulturelles Konstrukt der Mitglieder einer Gesellschaft gesehen, auf das diese sich einigen und nach dem sie ihr Handeln ausrichten.¹³

Diese kurze Darstellung der theoretischen Konzepte und einiger in ihrem Kontext erschienenen Studien ermöglicht einen groben Überblick über den Forschungsstand. Ausführlichere Erläuterungen können hinsichtlich des begrenzten Rahmens nicht Teil dieser Arbeit sein. Das folgende Unterkapitel befasst sich aus diesem Grund in erster Linie mit dem Einfluss von Evans-Pritchard und seinem Werk *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* aus dem Jahr 1937, das eine Grundlage für viele der späteren Forschungen und Theorien darstellte und noch immer als eine der Schlüsselstudien für die Beschäftigung mit dem Thema Hexerei gilt. In diesem Zusammenhang sollen auch die Perspektiven und Weiterentwicklungen von Max Marwick, Max Gluckman und Mary Douglas gesehen werden, die bedeutende Beiträge für das Verständnis magischer Praktiken leisteten.

Bei der Betrachtung aller Theorien und analytischen Konzepte muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass sie für sich genommen und auf spezielle lokale Kontexte angewendet in der Regel logisch erscheinen, und dass sie „auch heute noch einen gewissen Erklärungswert für das Fortbestehen des Phänomens“ haben –, jedoch kein Ansatz „erklärt uns das Phänomen ganz“ (Schönhuth 2007:24).

¹² van Binsbergen, Wim (2001): *Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order*. Online abrufbar unter: http://www.shikanda.net/african_religion/witch.htm (Stand: 24.05.2008)

¹³ Neuere Beiträge in: Marwick, Max (1986): *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Second Edition. Harmondsworth: Penguin

2.1. Frühe Hexereitheorien

Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande basiert auf langjährigen Forschungsaufenthalten Evans-Pritchards bei den Zande im südlichen Sudan der 1920er und 1930er Jahre. Das Werk brilliert durch seine Fülle an ethnographischem Material und ausführlichen Beschreibungen der Glaubensvorstellungen und Praktiken der Zande. Das Aufspüren von Ideen und Einstellungen zu Hexerei sowie die Beobachtung der Maßnahmen ihrer Bekämpfung stellten für Evans-Pritchard, wie er selbst berichtet, kein Problem dar. *Mangu*, Hexerei, ist Teil des alltäglichen Lebens der Zande, Informationen über sie kursieren frei umher und „[j]eder Zande ist eine Autorität auf dem Gebiet der Hexerei“ (Evans-Pritchard 1978:39).

Grundlegend für die Zande ist, laut Evans-Pritchard, eine klare Unterscheidung zwischen *mangu* (Hexerei), *gbegbere* (Zauberei/schwarze Magie) und *wene ngua* (gute/weiße Magie). Diese Differenzierung wurde von späteren Autoren in Arbeiten zu magischen Praktiken häufig übernommen und man versuchte, sie auf andere Ethnien zu übertragen. Hexerei bzw. Hexerkraft ist nach Evans-Pritchards Definition „eine vermeintliche Ausstrahlung der Seele der Hexereisubstanz, die Schäden für Gesundheit und Besitz verursachen soll“ (ebd.:307). Sie ist also ausschließlich negativ, während sowohl weiße Magie als auch Zauberei „Technik[en sind], deren Zweck angeblich durch den Gebrauch von Medizinen erreicht wird“ (ebd.:307). Menschen, die Zauberei oder Hexerei praktizieren, werden in der Regel durch Orakelbefragungen identifiziert, die bei unerwarteten Krankheiten oder großem Unglück durchgeführt werden (ebd.:82f.) Hexerei scheint das einflussreichere und gefährlichere Phänomen zu sein, ist aber dennoch weder ein außergewöhnlicher noch extreme Angst einflößender Aspekt des Lebens, sondern etwas mit dessen Einfluss man täglich rechnet (ebd.:61). In Evans-Pritchards Augen liefert sie den Zande eine

„Naturphilosophie, mit der das Verhältnis zwischen Menschen und unglücklichen Ereignissen erklärt wird. Zugleich liefert sie ein vorgefertigtes und stereotypes Mittel, auf solche Ereignisse zu reagieren. Der Glaube an Hexerei umfaßt außerdem ein Wertesystem, das menschliches Verhalten regelt“.
(ebd.:60)

Um nachfolgend den Einfluss der Untersuchung von Hexerei bei den Zande klarer herauszustellen und die Veränderungen in der ethnologischen Beschäftigung mit dem Thema aufzuzeigen, werden hier kurz einige wesentliche Aspekte der Zande-Vorstellungen von Hexerei zusammengefasst.

Die Fähigkeit, anderen Menschen durch Hexerei Schaden zuzufügen, besitzt ein Mensch durch eine ihm innewohnende organische Substanz, die ein unwiederbringlicher und in unilinearer Abstammungsfolge vererbbarer Teil seines Körpers ist. Diese Hexereisubstanz agiert jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern wird

durch negative Gefühle wie Hass und Neid aktiviert (ebd.:95). Hat jemand zwar die Substanz, hegt aber keine Abneigungen oder bösen Absichten gegen seine Mitmenschen, kann sie ein Leben lang ungenutzt bleiben und man wird nicht zur Hexe¹⁴ (ebd.:40). Sie verschwindet hingegen nie vollständig, sondern wächst sogar mit ihrem Besitzer – eine ältere Hexe ist demnach weitaus gefährlicher als ein junger. Es wird davon ausgegangen, dass Kinder nur Gleichaltrigen geringfügigen Schaden zufügen können, und sie werden selten ernstzunehmender Hexerei beschuldigt. Allerdings könnte dies auch damit zusammenhängen, dass Erwachsene das Orakel nach möglichen Übeltätern befragen und nur in Ausnahmefällen ein Kind als Verdächtigen nennen. Wird tatsächlich ein Kind vom Orakel beschuldigt, geht man von einem Irrtum oder von einer Irreführung der wahren Hexe aus (ebd.:47).

Theoretisch kann jeder Mensch bei den Zande der Hexerei beschuldigt werden, in der Realität treten Verdächtigungen jedoch fast ausschließlich zwischen Menschen gleichen Alters und Geschlechts sowie zwischen Angehörigen des gleichen sozialen Status' auf. Ferner werden Hexereivermutungen nur gegen Menschen in der näheren Umgebung ausgesprochen, mit denen ein regelmäßiger Kontakt besteht (ebd.:94f.). Wurde jemand als Hexe enttarnt, muss seine Bestrafung folgen. Bei geringeren Vergehen und bei Menschen, die noch keinen Ruf als Hexe haben, findet ein öffentliches Ritual statt, bei dem die vermeintliche Hexe ihre Unkenntnis über die Taten beteuert, aber gleichzeitig ihre eventuell vorhandene Hexerkraft ersucht "kühl" zu bleiben (ebd.:82f.). Größere Unglücke und Krankheiten ziehen Entschädigungszahlungen oder im schlimmsten Fall den Tod der Hexe durch Hinrichtung oder Rachemagie nach sich – über die Existenz solcher Fälle erfuhr Evans-Pritchard jedoch nichts genaues (ebd.:43f.). Im Normalfall ist die Angelegenheit mit der Enttarnung und mit dem Ablassen der Hexe von ihrem Opfer für die Mitglieder der Gesellschaft erledigt. Ein direktes Aufeinandertreffen wird zwar vermieden, aber da beide Seiten weiterhin zusammenleben müssen (als Nachbarn oder Mitglieder einer Gemeinschaft), wird gutes Benehmen von ihnen erwartet. Es ist nicht von Interesse für die Zande, eine identifizierte Hexe fortan als Verbrecher zu behandeln oder sie sogar auszustoßen – oftmals geraten frühere Anschuldigungen sogar in Vergessenheit. Es kommt hingegen vor, dass eine Person häufig der Hexerei beschuldigt wird und sich so einen Ruf als bekannte Hexe erwirbt. Auch dies führt allerdings nicht zum Ausschluss aus der Gemeinschaft, sondern kann vielmehr einen

¹⁴ Dies betrifft sowohl Männer, als auch Frauen. In dieser Arbeit wird der Begriff "Hexe" als Überbegriff für männliche und weibliche Hexen genutzt. Dasselbe gilt für den KiKongo-Begriff *ndoki*.

Zuwachs an Prestige und Macht bedeuten (ebd.:102). Evans-Pritchard erklärt diese Tatsache folgendermaßen:

„Halten wir uns den dynamischen Charakter von Hexerei vor Augen, erkennen wir ihre Universalität, und verstehen besser, warum Hexer nicht geächtet und verfolgt werden: dem, was eine Funktion vorübergehender Zustände ist und den meisten Menschen gemein, kann nicht mit Strenge begegnet werden.“ (ebd.:102)

Trotz der allgegenwärtigen Präsenz von Hexereivorstellungen und den regelmäßig wiederkehrenden Anschuldigungen bleibt das Wirken der Hexe den Zande größtenteils verborgen und wird von kaum jemandem vollständig erfasst. Es wird vorwiegend in Träumen wahrgenommen, liegt somit außerhalb der sinnlichen Erfahrung, und die Menschen wirken ratlos und unsicher, wenn sie zur Beschreibung der konkreten Handlungsweise der Hexe befragt werden (ebd.:75). Es existiert die allgemeine Vorstellung einer Seele der Hexerei, die ihre körperliche Behausung jederzeit verlassen kann, um „den seelischen Teil der Organe [des] Opfers, dessen *mbi-simo pasio* – die Seele seines Fleisches – zu entfernen, die [der Hexer] und seine Mithexer verschlingen werden“ (ebd.:52), um dem Opfer auf diesem Wege eine Krankheit oder sogar den Tod zu bringen. Auf ihrem Weg zum Opfer fliegt diese Hexerseele durch die Luft und gibt dabei ein helles Licht ab, das tagsüber nur von anderen Hexen und Medizinmännern und nachts von jedem Menschen gesehen werden kann. Hexerei kann sich jedoch nicht ohne die bewusste Weisung des Menschen auf den Weg machen und ihr Ziel ist stets eine bestimmte Person an einem bestimmten, nahe gelegenen Ort. Hexerei wirkt nur auf kurze Distanz und kann dem Opfer nicht folgen: die verantwortliche Hexe wird daher meist in der nahen Umgebung vermutet – man ist umso gefährdeter, je näher man seinen Nachbarn wohnt (ebd.:53f.). Die Zande vermuten das Wirken von Hexerei, wenn eine Person erkrankt, sich die Krankheit langsam verschlechtert und schließlich vielleicht sogar zum Tod führt. Hexen töten selten plötzlich, sondern besuchen ihre Opfer häufiger und nehmen ihnen dabei stets nur einen Teil der Seele ihrer Organe. Sie zelebrieren ihre Untaten bei gemeinsamen Festen und schließen sich zu Versammlungen und Bruderschaften mit strengen Rangordnungen zusammen. Eine junge Hexe darf nicht ohne weiteres einem Opfer Schaden zufügen, sondern sie muss zuerst von älteren Hexen angeleitet werden und ihre Zustimmung für einen Angriff haben (ebd.:55f.).

In seinen analytischen Feststellungen, die sein gesamtes Werk durchziehen, bezeichnet Evans-Pritchard die Hexereivorstellungen der Zande als Philosophie, betont jedoch, dass die Zande selbst Hexerei nicht als Theorie erfassen, sondern die Ereignisse erklärend beschreiben. Aus den Darstellungen und Verhaltensweisen

der Zande in bestimmten Situationen lassen sich allerdings die grundlegenden Prinzipien ihrer Vorstellungen ableiten und aus ihnen gewinnt er auch die Erkenntnis der wichtigen Funktion von Hexerei zur Erklärung von persönlichem Unglück (ebd.:66). Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine anderen Erklärungen für Unglücke geben kann. Krankheiten und Tod können ebenso dem "Höchsten Wesen" / "Gott" oder Tabubrüchen zugeschrieben werden, und auch Inkompetenz, Faulheit, Unwissenheit und Dummheit gelten als Erklärungen von Unfällen (ebd.:68f.). „Was sie mit Hexerei erklärten, waren die besonderen Umstände in einer Kausalkette, die ein Individuum in solcher Weise mit Naturereignissen in Verbindung brachte, daß es Schaden davontrug“ (ebd.:64). Hexerei bildet somit das „fehlende Glied“ (ebd.:65) zwischen Ereignissen, die aus "westlicher" Perspektive allein durch das zufällige Zusammentreffen von Ort und Zeit verbunden sind. Es besteht im Denken der Zande somit keinesfalls ein Widerspruch zwischen Ursache und Wirkung, es wird lediglich die gesellschaftlich relevante Ursache ausgewählt. Hexerei ist häufig eine bevorzugte Erklärung, da sie den Betroffenen ein Eingreifen in die Umstände ermöglicht und ihnen Handlungsmöglichkeiten bietet (ebd.:68).

„Die Vorstellung von Hexerei ist aber nicht nur eine Funktion von Unglück und persönlichen Beziehungen, sondern sie enthält auch ein moralisches Urteil. Tatsächlich sind die Moralvorstellungen der Zande so eng mit denen von Hexerei verbunden, daß man sagen kann, daß sie darin eingeschlossen sind.“ (ebd.:95)

Antisoziale Gefühle wie Neid, Hass und Eifersucht sind in der Regel bereits ein Bestandteil von Beziehungen, bevor Hexerei folgt und die Emotionen möglicherweise ein Teil von ihr werden (ebd.:95/96). Hexereianschuldigungen entspringen häufig aus persönlichen Feindschaften und treten dementsprechend meist in moralisch zwiespältigen Situationen auf. Sie richten sich gegen Personen, deren Einstellung und Verhalten nicht den gesellschaftlich anerkannten Normen entsprechen und die aus diesem Grund abgemahnt und auf den richtigen Weg zurückgebracht werden müssen: „Die Zande bringen ihre Moralgesetze [...] im System der Hexerei zum Ausdruck“ (ebd.:98). Diese Vorstellungen haben zur Folge, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft sich möglichst normkonform verhalten und jegliches Benehmen vermeiden, das Verdächtigungen hervorrufen könnte – zum Beispiel schlechte Laune, Geiz, Habgier, Gehässigkeit, schlechte Manieren etc. (ebd.:99f.). Hexereivorstellungen sind somit auch ein wirksames Mittel gegen gesellschaftlich unverträgliches und unsoziales Verhalten und eine Möglichkeit, durch die Offenlegung und anschließende Lösung der existierenden Spannungen, die Solidarität in der Gemeinschaft wiederherzustellen.

Wie aus dem oben Dargestellten bereits ersichtlich wurde, argumentiert Evans-Pritchard aus einer sozial-funktionalistischen und intellektualistischen Perspektive und steht somit in der Tradition von Émile Durkheim und der *Année Sociologique*, sowie insbesondere in der von Lévy-Bruhl. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern ging es Evans-Pritchard nicht um das Identifizieren einer "primitiven" Geistesverfassung und die Erklärung von – in ihren Augen – irrationalen religiösen Anschauungen, sondern um die grundsätzliche Frage, was Menschen überhaupt dazu bringt, ein metaphysisches Konzept zu akzeptieren – die Unterscheidung zwischen religiösen und anderen, wissenschaftlichen Erklärungen war für ihn nicht vordergründig. Vorstellungen von Magie und Hexerei unterlaufen nicht die Kausalität von Ursache und Wirkung. Sie konstituieren ein kohärentes System der Erklärung von Ereignissen mit einer internen Logik, das keine mysteriösen Wesen, sondern nur mysteriöse Kräfte der Menschen selbst voraussetzt (Douglas 1970:xvi).

Ein weiterer großer Verdienst Evans-Pritchards ist der veränderte Blickwinkel auf die "Anderen", die ihre Berechtigung nicht nur durch die Umkehrung der Realität und der vorgeblichen Rationalität des Forschers erhielten, sondern denen eine eigene „position in exploring issues of wide import“ (Kapferer 2003:4) zugestanden wurde.

„Azande practice was not just a mere passive object for the demonstration of alien knowledge and theory, but it was itself a source of knowledge and made active in both opening up horizons of understanding and challenging other analytic constructions of the nature of human experience.“ (ebd.:4)

Im Verlauf seines Werkes legt E-P konsequent Wert auf die Betonung der „gedankliche[n] Folgerichtigkeit der Vorstellungen der Zande“ (Evans-Pritchard 1978:301), die einer klaren Logik folgen und innerhalb des Denksystems durchaus kritischen Betrachtungen unterzogen werden.

Darüber hinaus trägt die begriffliche und analytische Trennung der Praktiken und Denkweisen der Zande von westlichen Konzeptionen zur herausragenden Bedeutung der Studie bei. Evans-Pritchard bemüht sich, eine indigene Sichtweise auf Hexereivorstellungen anzunehmen, nutzt in den Beschreibungen vorwiegend Zande-Begriffe und vermeidet pure Kategorisierungen und Verallgemeinerungen. Zwar untersucht er die den Vorstellungen der Zande zugrunde liegende Struktur, identifiziert die Funktion von Hexerei für die Gesellschaft und stellt außerdem eine klare Trennung zwischen Konzepten von Magie und Hexerei fest. Er geht jedoch nicht von einer simplen Übertragung dieser Erkenntnisse auf ähnliche Kontexte und andere Ethnien aus, sondern spricht in erster Linie für "seine" Zande. Klassifikationen, die er trifft, und Übersetzungen ins Englische, die er tätigt, folgen dem Denken und

Handeln der Zande und sollen keine „Idealtypen des Denkens“ (ebd.:306) darstellen.

In *Theories of Primitive Religion* (1965) kritisiert Evans-Pritchard deutlich den rohen Funktionalismus, den viele durch *Witchcraft, Oracles and Magic* inspirierte Autoren später teilweise verfolgten (Douglas 1970:xiv). Nichtsdestotrotz ist seine funktionalistische Argumentation bezüglich der Rolle von Hexereivorstellungen im Gesellschaftssystem unverkennbar. Er stellt sie als soziale und moralische Stabilisatoren dar, die aus Bereichen, in denen sie Widerspruch erzeugen könnten, konsequent herausgehalten wurden. Wie weiter oben bereits beschrieben, ereigneten sich Anschuldigungen in der Regel nur zwischen Gleichen, was bedeutet, dass Adelige von Anschuldigungen durch ihre Untertanen ausgenommen waren und das existierende politisch-hierarchische System nicht in Frage gestellt wurde (Evans-Pritchard 1978:93f.). Eva Gilles drückt dies so aus:

„Die Hexereibeschildigungen, die nur Spannungen zwischen nicht-verwandten Gleichen und Gegnern ausdrücken, werden als ein gesellschaftliches Allzweckmittel dargestellt, um mißliebiges Verhalten (das zu Anschuldigungen führen könnte) zu verhindern und gleichzeitig – im scheinbaren Widerspruch dazu –, um Mißgunst auf harmlose Weise offen zum Ausdruck zu bringen: im Grunde ein Kontrollsystem mit negativer Rückkopplung.“ (ebd.:27)

Dass seine Arbeit über die Zande in der Nachkriegszeit teilweise auf dieses homöostatische Bild reduziert wurde und vor allem mikropolitische Studien nach sich ziehen sollte, anstatt allgemeine Fragen über die Konstruktion und den Erhalt von Gesellschaftsvorstellungen aufzuwerfen, war zur Zeit der Veröffentlichung keineswegs abzusehen. Spätere Autoren schlossen sich jedoch der Annahme eines stabilen Gesellschaftssystems mit moral-erhaltenden, normativen Funktionen von Hexerei an und lieferten zusätzlich neue Gesichtspunkte. Max Marwick (1965) und Clyde Mitchell (1956) stellten für die von ihnen untersuchten Ethnien innerhalb des stabilen Gesellschaftssystems zyklisch wiederkehrende Wellen von Hexereianschuldigungen fest, die zu Aufspaltungen und somit zu periodischen Erneuerungen des Systems führten (Douglas 1970:xviii). Max Gluckman (1955) und Philip Mayer (1954) hingegen betrachteten Hexereianschuldigungen in Afrika als kontrollierte und geordnete Phänomene, die auf unklare soziale Beziehungen innerhalb eines stabilen Systems hinweisen und soziale Spannungen freilegen sollten (Douglas 1970:xviii f.; Kapferer 2003:8). Von dieser Sichtweise war es ein kleiner Schritt zu der Annahme, dass vermehrte und unkontrolliert auftretende Hexereianschuldigungen einen allgemeinen Zusammenbruch der "traditionellen" Gesellschaft repräsentierten. Mayer (1954) prägte in diesem Zusammenhang den Begriff der „sick society“ (Douglas 1970:xx) – einer von Kolonialismus, Lohnarbeit, Christentum und Entfrem-

derung geprägten Gesellschaft, in der Hexereianschuldigungen das Symptom von Unordnung und moralischem Zerfalls sind. Diese einzelnen empirisch-theoretischen Erkenntnisse mussten schließlich zu einer allgemeinen Aussage über Hexerei zusammengebracht werden – denn das war eines der großen Ziele der Ethnologen – und es galt

„to move from the theory of the witchcraft belief functioning as an instrument of social health to the idea of it as a symptom of a sick society. For this the theory would have to be expanded. In stage one, in small-scale society, witchcraft would be under control; in stage two, with the dislocation of social life, it would run wild; in stage three, with the advent of large-scale society and impersonal relations, it would fade away.“ (ebd.:xxi)

Tatsächlich dominierte dieses, zu dem Zeitpunkt kaum zu falsifizierende Bild der Hexerei lange Zeit die wissenschaftliche Sichtweise der meisten Anthropologen und wurde, ohne es offen zu hinterfragen oder Forschungen mit gegenteiligen Annahmen zu beachten, als etabliertes Dogma akzeptiert (ebd.:xixf.). Erst ab den 1970er Jahren zwang die Anhäufung von Anomalien die Ethnologie, das existierende Paradigma als unzulänglich anzuerkennen und Ansätze aufzugeben, die eine Kluft zwischen "primitivem" und "wissenschaftlichem" Denken zu identifizieren versuchten – ein Ansatz, den Evans-Pritchard in dieser Art und Weise mit seiner Studie zu den Zanden keineswegs verfolgte. Ferner wurde die Allgemeingültigkeit der bis dato von vielen Forschern weitgehend übernommenen Trennung zwischen "Hexerei" und "Zauberei" in Frage gestellt:

„The observation of diviners at work and the study of their apparatus reveal that in African societies beliefs may include a multiplicity of types of mystical evildoers, who practice a wide variety of ways of causing mystical harm. [...] Witch beliefs can no longer – if they ever could – be usefully grouped into two contrasting categories, witchcraft (in its narrow sense) and sorcery.“ (Turner 1964:318)

Diese Trennung wird heute nach wie vor für viele Studien zu magischen Praktiken herangezogen, auch wenn inzwischen wohl Einigkeit darüber herrscht, dass sie zwar aus Analysegründen sinnvoll und hilfreich ist, aber empirisch selten aufrechterhalten werden kann (Kapferer 2003:10).

Abschließend für die frühen Theorien soll der Einfluss von Mary Douglas, einer Schülerin Evans-Pritchards, dargestellt werden, da sie das Verständnis von magischen Praktiken deutlich vorantrieb, indem sie „reaffirmed the social foundation of sorcery and witchcraft practices, further shifting the anthropological gaze away from the problematics of reason and rationality“ (ebd.:9). Sie beschäftigte sich mit der Sozialstruktur und den Rahmenbedingungen, in denen bestimmte Praktiken und kulturelle Strategien entstehen, und konnte Hexerei somit von ihrem bloßen Fokus auf Kontexte von Konflikten und Spannungen befreien – ein Fokus, der auch heute weiterhin sehr präsent ist (ebd.:9/10). Douglas nutzte eine Vielzahl ethnographi-

schen Materials, das sie vergleichend analysierte, ohne in soziale Homogenisierungen oder vereinfachende Kategorisierungen zu verfallen. Sie berief sich jedoch auf den Nutzen einer Trennung von Hexerei und Zauberei, stellte ihre idealtypischen Charakteristika heraus und ordnete sie unterschiedlichen, sich jedoch nicht gegenseitig ausschließenden, Gesellschaftstypen zu. Sie kam zu der Erkenntnis: „[I]t is possible that the proportional mix of sorcery to witchcraft beliefs and practices within societies, and in comparison between them, is related to the kinds of social forces that determine their structural dynamics and processes“ (ebd.:12). Sie unterschied zwei verschiedene Typen von Hexereivorstellungen: 1. die Hexe als außerhalb der Gesellschaft stehende Person und 2. die Hexe als interner Feind. In Gesellschaften mit einfacher Organisationsform ist die Hexe ein externer Feind. Sie trägt zur Stärkung der Gruppengrenze bei, und der Fokus der Gemeinschaft liegt auf der Heilung des Opfers. Diesen Gesellschaften stehen solche mit komplexeren sozialen Organisationsformen und mehreren Fraktionen gegenüber, in denen die Hexe ein interner Feind ist. Die Gefahr befindet sich im inneren der Gemeinschaft selbst, ist somit weitaus weniger berechenbar, und die Aktivitäten der Hexe können zu einer Spaltung der Gemeinschaft führen (Douglas 1970:xxvif.).

Schließlich widmete Douglas sich der Frage, warum Hexereivorstellungen in einigen Gesellschaften entweder kaum präsent oder sogar nicht vorhanden sind und in anderen teilweise ausufern. Zwar weigerte sie sich, hierauf eine verallgemeinernde Antwort zu geben und ließ Raum für Ausnahmen und Gegenbeispiele, blieb jedoch im Rahmen der gängigen Erklärungsmuster:

„Some cultures are prone to witch beliefs, others are not. We are almost ready to state the predisposing social structures. Where social interaction is intense and ill defined, there we may expect to find witchcraft beliefs. Where human relations are sparse and diffuse, or where roles are fully ascribed, we would not expect to find witchcraft beliefs.“ (ebd.:xxxv)

Sie unterstellte hiermit mehr oder weniger die Abwesenheit von Hexereivorstellungen in Situationen verstärkten gesellschaftlichen Individualismus' und unpersönlicher Beziehungen, beispielsweise im urbanen Kontext. Spätestens ab den 1990er Jahren entpuppten sich Annahmen dieser Art hingegen als unhaltbar und heute lässt sich vielerorts beobachten, dass gerade im urbanen, "modernen", globalisierten Kontext eine Fülle von magischen und okkulten Vorstellungen existiert, die einen immer größeren Zulauf erfahren.

2.2. Neuere Hexeritheorien

Die offenen Zweifel an den gängigen Paradigmen der frühen Forschung zu Hexerei in den 1970er Jahren und das allgemeine kritische Klima in der Ethnologie

dieser Zeit zogen eine Periode relativer Stille um okkulte Phänomene und Hexerei nach sich. Darüber hinaus schien es nach den Unabhängigkeiten vieler ehemaliger Kolonien nicht erwünscht, offen über Hexerei und ähnliche "traditionelle" Merkmale der afrikanischen Gesellschaften zu sprechen, da dies eine "Primitivisierung" und ein Leugnen der Fortschritte auf dem Weg in die Moderne bedeutete (Geschiere 2000:19). Erst ab den späten 1980er Jahren erfolgte eine erstarkte Wiederaufnahme der Studien zu Hexerei in Afrika, die sich fast ausschließlich mit der Verbindung zwischen Hexerei und "Moderne"¹⁵ beschäftigten. Zu diesem Zeitpunkt war der Trugschluss der meisten frühen Autoren, dass der Zugang zur modernen, globalisierten Welt einen Rückgang der magischen Vorstellungen nach sich ziehen würde, offensichtlich und man bedurfte neuer Theorien, die sich mit Hexerei-Phänomenen im postkolonialen Afrika auseinandersetzen. Als Repräsentanten dieser "postmodernen" Ansätze, die bis heute die Diskussion magischer Vorstellungen und Praktiken dominieren, werden hier in erster Linie Jean und John Comaroff (1993, 1999), die vorwiegend in Südafrika forschten, sowie Peter Geschiere (1997, 2000), der sich für langjährige Forschungen in Kamerun aufhielt, herangezogen.

Eine gemeinsame Überzeugung vieler heutiger theoretischer Ansätze ist, dass allgemeingültige Klassifikationen und Definitionen von magischen Vorstellungen aufgegeben werden müssen und stattdessen nur pluralistische Erklärungsansätze der Macht dieser Vorstellungen ansatzweise gerecht werden können. Denn diese Macht und ihre Präsenz im Alltag vieler afrikanischer Gesellschaften ist offensichtlich – Gerüchte über Hexerei, offene Beschuldigungen vermeintlicher Hexen, sowie Berichte über okkulte Praktiken und die Nutzung destruktiver magischer Mittel für persönliche Zwecke sind in vielen Ländern Afrikas, sowohl auf dem Land als auch in den Städten, allgegenwärtig.¹⁶ Zwar handelt es sich in der Regel selten um völlig neue Vorstellungen und Praktiken, und auch die von vielen Afrikanern empfundene

¹⁵ Beide Begriffe, Hexerei und Moderne, werden von den Autoren äußerst kritisch gesehen und werden dennoch, in Ermangelung konkreter und gleichwohl verallgemeinerbarer Termini, in ihren Arbeiten durchgehend verwendet. Geschiere (2000) nutzt "Moderne" – und so tut es auch diese Arbeit – „dans le sens d'un idéal ou même d'un mythe jamais réalisé dans lequel l'autonomie de l'individu [...], mais aussi l'accès à la technologie nouvelle et aux biens de consommation industriels, sont des éléments récurrents“ (ebd.:18).

¹⁶ Beispiele für heutige Formen von Hexerei, Hexereianschuldigungen und Gegenmaßnahmen neben dem in dieser Arbeit behandelten Phänomen der "Kinderhexen" sind: 1. in Kamerun: Hexen, die ihre Opfer nicht mehr essen, sondern sie in Zombies verwandeln, die sie für sich arbeiten lassen um Vermögen anzuhäufen (Geschiere 2000:21f.); 2. in Niger: Hausa Seelenesser "essen" die Lebenssubstanz ihrer Mitmenschen (Schmoll in Comaroff & Comaroff 1993); 3. in Nigeria: Journalisten der Boulevardpresse als neue Kategorie der „witchfinders“ (Bastian in Comaroff & Comaroff 1993); 4. Yoruba: Frauen als Agenten des Bösen mit kannibalistischen Neigungen, da sie Widersprüche in sich vereinen (Apter in Comaroff & Comaroff 1993). Es gibt diverse andere Beispiele im genannten Sammelband der Comaroffs und in Schmidt & Schulte (2007): Hexenglauben im modernen Afrika.

Zunahme von Hexerei und Hexereianschuldigungen ist schwer zu belegen. Allerdings scheint die Intensität mit der sie vielerorts auftritt und in öffentliche Bereiche eindringt unbestritten (Geschiere 2000:19; Comaroff & Comaroff 1999:282). In diesen Zusammenhang lassen sich ebenfalls Fragen einordnen, mit denen sich aktuelle Studien zu Hexerei beschäftigen: „Why is all this occurring with such intensity, right now?“ (Comaroff & Comaroff 1999:279), „Why now the acute moral panics? What, if anything, has any of this to do with processes of globalization and the forms of capitalism associated with it?“ (ebd.:282), „Comment expliquer que le discours « traditionnel » de la sorcellerie résiste aux bouleversements de la modernité?“ (Geschiere 2000:17).

In seinem Buch *The Modernity of Witchcraft* (1997), das vorwiegend auf Forschungen bei den Maka im Kamerun der 1970er Jahre beruht und darüber hinaus den weiteren afrikanischen Kontext einbezieht, stellt Geschiere fest, dass Hexereidiskurse sehr eng mit modernen Veränderungen verbunden sind und somit kein rein "traditionelles" Element der Gesellschaften sind (ebd.:2). Hexereivorstellungen sind äußerst dynamisch, sie können Veränderungen und Neuerungen problemlos inkorporieren, sich mit christlichen und anderen Glaubensrichtungen verbinden und somit synkretistische Vorstellungen von Hexerei und Magie hervorbringen. Diesen Aspekt bezeichnet Geschiere als „Modernity of Witchcraft“ (ebd.:3). Für Diskurse über Macht – sowohl auf lokaler, als auch auf staatlicher, politischer Ebene – spielten Hexereivorstellungen und -gerüchte trotz (oder gerade wegen) moderner Veränderungen eine wichtige Rolle. Sie bieten die Aussicht, anhand versteckter Mittel an Macht zu kommen, reflektieren aber gleichzeitig Gefühle von Unvermögen, da sie Machtquellen verbergen (ebd.:8/9). Dies ist die Ironie der Moderne – „the more rationalistic and disenchanting the terms in which it [die Moderne] is presented to 'others', the more magical, impenetrable, inscrutable, uncontrollable, darkly dangerous seems its signs, commodities and practices“ (Comaroff & Comaroff 1993:xxx) – die zur "Verzauberung"¹⁷ der Welt beiträgt und die „Magie der Moderne“ (Pels 2003:34) ausmacht.

Der Hexereidiskurs ist für viele afrikanische Gesellschaften ein beliebtes Idiom, um auf die modernen Veränderungen einzugehen, die gleichzeitig als viel versprechend und als enttäuschend wahrgenommen werden, da sie einerseits neue Hori-

¹⁷ "Verzauberung" wird in diesem Zusammenhang im Gegensatz zu dem von Max Weber geprägten Begriff der "Entzauberung" verstanden. Siehe Weber, Max (2005) [1904/1905]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

zonte öffnen und Chancen für die Anhäufung von Wohlstand und Macht bieten, sich diese Möglichkeiten andererseits für den Großteil der Bevölkerung als Unmöglichkeiten erweisen (Geschiera 2000:19). In diesem Sinne sind Hexereivorstellungen auf das Engste mit Globalisierung, mit weltweiter Marktwirtschaft und mit der Moderne verbunden – die Verbindung dieser Ebenen führt, im Sinne der Comaroffs (1999), zu der Etablierung „okkulten Ökonomien“: „the deployment, real or imagined, of magical means for material ends“ (ebd.:279). Die Wurzeln und die Kraft dieser okkulten Ökonomien liegen in ihrer Ambivalenz selbst und in der „Magie der Verzweiflung“:

„On the one hand is a perception, authenticated by glimpses of the vast wealth that passes through most postcolonial societies and into the hands of a few of their citizens: that the mysterious mechanisms of the market hold the key to hitherto unimaginable riches [...]. On the other hand is the dawning sense of chill desperation attendant on being left out of the promise of prosperity, of the telos of liberation“ (ebd.:283/284).

Dieses Aufeinandertreffen der Versprechen des globalen Kapitalismus und der Demokratie mit den postkolonialen Realitäten und der wirtschaftlichen Ohnmacht des Individuums, das Nebeneinander von unerklärbarem Reichtum einiger weniger und unvorstellbarer Armut der Massen, lassen ungeahnte Kräfte entstehen und ziehen die Entstehung von Gerüchten über die Anwendung magischer Mittel nach sich. Doch es bleibt nicht bei der Existenz von Gerüchten, sondern es werden neue magische Praktiken und Möglichkeiten entwickelt, die einerseits den Erhalt von Reichtum und Macht ermöglichen und andererseits vor den neidischen, gierigen Sehnsüchten der Habenichtse schützen sollen. Geschiera (1997) bezeichnet diese beiden Aspekte die „leveling“ und die „accumulative side“ der Hexerei – die erste Seite drückt den Wunsch nach dem Ausgleichen von Ungleichheiten aus und ist somit vor allem eine Waffe der Armen gegen die Reichen / gegen den Staat, während die andere dem Wunsch nach Anhäufung von Reichtum entspricht und eine notwendige Unterstützung der neuen, wohlhabenden Eliten zu sein scheint (ebd.:10). Die Gleichzeitigkeit beider Seiten führt zu einer *polyinterpretability* oder Mehrdeutigkeit, die verschiedene, individuelle Interpretationen von Ereignissen ermöglicht. Sie ist seit jeher ein integrales Merkmal von Hexereivorstellungen, wird aber durch das Auftreten neuer Ungleichheiten zusätzlich verstärkt. Darüber hinaus kann sie als einer der Gründe für die Potenz der Erklärung "moderner" Ereignisse anhand von Hexereidiskursen gesehen werden (ebd.:10;200/201).

Ein weiterer wesentlicher Bestandteil von Hexereivorstellungen – früher und auch heute – ist ihre Bindung an verwandtschaftliche Beziehungen. Viele der existierenden Forschungen zu afrikanischer Hexerei stellen die ausschließliche oder besondere Wirksamkeit der Praktiken im Kreise der Verwandten oder der nahen

Nachbarschaft fest. Diese Beurteilung ging lange Zeit mit der Annahme vieler Ethnologen einher, dass okkulte Praktiken im individualisierten Kontext der Stadt, in dem familiäre Bindungen an Bedeutung verlören, verschwinden würden. Mittlerweile ist diese Prognose nicht mehr verallgemeinerbar und Geschiere (1997) schreibt, dass Hexerei selbst im "modernen" Kontext der Stadt meist aus der eigenen Familie kommt. Sie ist nach wie vor an die Verwandtschaftsordnung gebunden und stellt gleichzeitig einen Verrat innerhalb ihrer Grenzen dar, die heute allerdings verschwommener zu sein scheinen als zuvor. Verwandtschaftliche Bindungen bestehen über die lokale Ebene hinaus, werden zu immer komplexeren Netzwerken zur Überbrückung neuer Ungleichheiten ausgedehnt und stellen nach wie vor das primäre soziale Sicherungssystem in der Stadt (ebd.:211f.). Aufgrund wirtschaftlicher Unsicherheiten in vielen afrikanischen Ländern sind die Mitglieder dieser verwandtschaftlichen Netzwerke in der Regel jedoch auf die Gunst einiger weniger Verdienender angewiesen, was unumwunden zu Konflikten führen muss. In diesem Sinne repräsentiert Hexerei „the dark side of kinship: it is the frightening realization that there is jealousy and therefore aggression within the family, where there should be only trust and solidarity“ (ebd.:11) – beidem, Hexerei und Verwandtschaft, ist im "modernen" Afrika schwer zu entkommen.

Trotz der gewissen Kontinuität zwischen früheren und heutigen Hexereivorstellungen, sowie ihrer Verankerung im Verwandtschaftssystem muss betont werden, dass sie ein konstituierender Bestandteil der Gegenwart und auf das Engste mit den heutigen Entwicklungen verbunden sind:

„In its late twentieth-century guise, however, witchcraft is a finely calibrated gauge of the impact of global cultural and economic forces on local relations, on perceptions of money and markets, on the abstraction and alienation of 'indigenous' values and meanings. Witches are modernity's prototypical malcontents. They provide [...] disconcertingly full-bodied images of a world in which humans seem in constant danger of turning into commodities, of losing their life blood to the market and to the destructive desires it evokes.“ (Comaroff & Comaroff 1993:xxix)

Sie bedeuten alles andere als eine Rückkehr zur "Tradition" und die modernen Hexen sind gewiss keine Vertreter eines

„life beyond the universe of commodities. They embody all the contradictions of the experience of modernity itself, of its inescapable enticements, its self-consuming passions, its discriminatory tactics, its devastating social costs“ (ebd.:xxix).

Der Glaube an die Fähigkeit von Hexen, Situationen und Dinge zu ihrem Vorteil zu manipulieren, kann als Ausdruck eines Wunsches nach dem Rückgewinn eines gewissen Maßes an Kontrolle über eine Welt verstanden werden, die sich zunehmend dem Einfluss des Einzelnen zu entziehen scheint. Die Menschen möchten keine passiven Opfer, sondern Handelnde und aktiv an der Konstruktion ihrer Gegenwart

beteiligt sein (Schönhuth 2007:27). In der Situation zwischen „desire and (im)possibility“ (Comaroff & Comaroff 1993:xxx) erscheint der Rückgriff auf magische Mittel vielen Praktizierenden als ein pragmatisches und säkulares Mittel der Einflussnahme.

Entsprechend dem bisher Gesagten, ergibt sich die Aktualität der Hexerei zu großen Teilen aus der engen Verknüpfung der lokalen Verwandtschaftsordnung und der Geschlossenheit der familiären Einheit mit der Öffnung der Gesellschaften durch den Einfluss des globalen Kapitalismus. „La sorcellerie fournisse un discours si efficace pour interpréter les énigmes du marché“ (Geschiere 2000:26), indem sie auf kreative Weise die Makro- mit der Mikroebene verbindet. Zugleich wirkt sie als moralische Anklage gegen diejenigen, die mit ihrer unersättlichen Gier und Rücksichtslosigkeit die Ideale und die Solidarität der Gemeinschaft verraten, denn es sind meistens besonders erfolgreiche und wohlhabende Menschen, die Gegenstand der Hexereigerüchte und -geschichten sind (ebd.:26).

Von vielen Afrikanern wird die Neuheit der Hexerei betont, die sich anhand einiger spezifisch "moderner" Aspekte von Hexereivorstellungen herausstellen lässt. Als erstes wäre die besondere Öffentlichkeit des Umgangs mit Hexereivorstellungen, -gerüchten und -anklagen zu nennen. Die Ängste der Menschen werden in Kirchen, in den Medien und auf den Straßen thematisiert, die Urheber von Unglücken dort identifiziert und Gegenmaßnahmen auf diesen Wegen eingeleitet. Christliche Bewegungen konkurrieren offen mit besonderen Dienstleistungen im okkulten Bereich, Möglichkeiten des schnellen Reichtums und der Behandlung von vermeintlichen Hexen oder Opfern derselben um ihre Mitglieder¹⁸. Darüber hinaus dringen Berichte über die Verfolgungen oder Tötungen von Hexen in die alltägliche Presse ein und lassen die Bedrohung durch Hexen und die Notwendigkeit ihrer Verfolgung als besonders akut erscheinen. Ferner beschäftigen sich in vielen afrikanischen Ländern rechtliche Bereiche und Institutionen mit Hexereivorstellungen und ihren Auswirkungen. Ihre Aktualität wird nicht in Frage gestellt, jedoch gestaltet es sich problematisch, legale Lösungen sowohl für den Umgang mit vermeintlichen Hexen, als auch mit dem häufig gewaltsamen Vorgehen der Mitglieder von Anti-Hexerei-Bewegungen zu finden (vgl.: Comaroff & Comaroff 1999:185f.).¹⁹ Trotz dieses offe-

¹⁸ Ein besonders lesenswerter Aufsatz zu diesem Thema ist Comaroff & Comaroff (2003): Second Comings.

¹⁹ Die afrikanischen Staaten beschreiten unterschiedliche Wege im Umgang mit Hexereivorstellungen, die sich zwischen Ablehnung und Anerkennung der Realität von Hexerei bewegen. Eine allgemeingültige Lösung gibt es nicht, doch scheint der Staat eher Hexereidiskurse zu produzieren, als zu bannen (Schönhuth 2007:29/30).

nen Umgangs mit Hexereivorstellungen im Alltag, sind das Wesen und die Praktiken von Hexerei keineswegs komplett durchschaubar und entmystifiziert, sondern beinhalten nach wie vor Geheimnisvolles und Mysteriöses. Es ist gerade diese Paralleltät von Verschleierung und Enthüllung, die Hexereidiskursen ihre Macht verleiht und Hexerei zu einem „public secret“ (Geschiere 1993:204,nach Taussig) macht – je nach Situation und Zweck steht einer dieser beiden Aspekte von Hexerei im Mittelpunkt.

Die offene Gewalt, mit der oftmals gegen die designierten Übeltäter vorgegangen wird, scheint ein weiterer "moderner" Aspekt der Hexerei zu sein. Zwar wäre es ein unrealistisches und romantisierendes Bild, afrikaweit von einem kontrollierten Umgang in der Vergangenheit mit Hexereianklagen und verurteilten Hexen zu sprechen – zumal das Giftorakel und andere Methoden des Aufspürens von Hexen häufig den Tod des Betroffenen zur Folge hatten und es schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts große Anti-Hexerei-Bewegungen gab –, aber es ist sicher nicht ganz falsch anzunehmen, dass die Verfolgung und Bestrafung von Hexen in der Regel doch in einem institutionalisierten Rahmen und nach gewissen Vorschriften erfolgte. Heute gibt es aus einigen Ländern diverse Berichte von unkontrollierten, weit um sich greifenden Massenausschreitungen gegen vermeintliche Hexen, die nicht selten zum Tod führen.²⁰ Obwohl sich Hexereivermutungen eher gegen Männer und Frauen mit verdächtigem Reichtum oder Erfolg richten, sind die Opfer der Ausschreitungen – häufig durchgeführt von jungen Männern aus benachteiligten Gesellschaftsschichten – meist ältere, sozial isolierte und wehrlose Menschen, wie die Comaroffs (1999) über Südafrika berichten (ebd.:287).

Ein weiterer und letzter Aspekt der "modernen" Hexerei ist ihre Entgrenzung. Vorstellungen bewegen sich weit über nationale Grenzen hinweg, werden in neue Kontexte getragen und dort transformiert. "Traditionelle" Vorstellungen verschiedener Ethnien verbinden sich miteinander und lassen neue, dynamische Konzepte entstehen, die wiederum häufig mächtiger als ihre Vorgänger sind, da sie in nationale und internationale Sprachdiskurse eingebunden sind (Schönhuth 2007:28). Darüber hinaus zeichnen sie sich in vielen afrikanischen Ländern durch ein perfektes Zusammenspiel mit christlichen Kirchen und Bewegungen aus und erreichen auf diese Weise eine noch größere Anzahl von Menschen. Durch diese Prozesse der

²⁰ Beispielsweise in Südafrika scheint diese Art von Massen-Selbstjustiz vorzukommen, wie die Comaroffs berichten. Auch Ashforth (2005) berichtet in seiner Monographie „Witchcraft Violence, and Democracy in South Africa“ über ebensolche Ausschreitungen. Schulte (2007) schreibt, dass im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts „über 20.000 Menschen wegen vermeintlicher Hexerei in afrikanischen Gesellschaften umgebracht worden sein“ (ebd.:173) sollen.

Vermischung und Ausbreitung, sowie durch weltweite Migrations- und Wanderungsbewegungen werden einige dieser Vorstellungen zu transnationalen Phänomenen, die nicht nur auf den afrikanischen Kontinent beschränkt bleiben, sondern auch in der "westlichen" Welt einen regen Zulauf erfahren²¹. All diese Ereignisse führen zu einer Deregulierung des "okkulten Marktes" und produzieren ein Überangebot von lokalen und globalen Experten (ebd.:28f.). Sie tragen somit zu einer spirituellen Unsicherheit bei, anstatt sie aufzulösen, da es immer neue Interpretationsmöglichkeiten für Bedrohungen gibt, die mit immer neuen Mittel bekämpft werden können / müssen. Die Nutzung moderne Kommunikations- und Informationstechniken trägt zu diesen Entwicklungen und zur „magic allure of making money from nothing“ (Comaroff & Comaroff 1999:281) ebenfalls bei. Es handelt sich bei den "modernen" Formen von magischen Handlungsmöglichkeiten und religiösen Bewegungen eindeutig um globale Phänomene, die in der Regel sowohl eine spirituelle als auch eine wirtschaftliche Komponente besitzen. Sie widerlegen die

„invented opposition of an unchanging magical past and a dynamic, disenchanted modernity [that] ignored metropolitan transformations of magic into occultism, based on the practices of phrenomemerism and Spiritualism“ (Pels 2003:32).

Das Ausmaß der Grenzüberschreitung, Aneignung und Transkulturation scheint sehr speziell für die gegenwärtigen Formen von magischen Praktiken zu sein, allerdings sollte darauf hingewiesen werden, dass bereits Evans-Pritchard während seiner Feldforschungen bei den Zande, den besonderen Reiz fremder *minkisi* feststellte. Ebenso empfanden die BaKongo einige nicht aus ihrer Region und "Tradition" stammende *minkisi* als besonders mächtig und wirksam. Sowohl die Anpassungsfähigkeit der Objekte, als auch die Bereitschaft der Menschen, fremde Dinge in den eigenen Kontext aufzunehmen und sie gegebenenfalls neu zu interpretieren, ist also keine speziell "moderne" Errungenschaft / Entwicklung.

Schließlich sollten einige Bemerkungen zur Frage nach der Realität von Hexerei und anderen okkulten Praktiken gemacht werden, die laut Schönhuth (2007) im Laufe der Zeit immer weiter in den Hintergrund geriet. Während für Evans-Pritchard und seine Zeitgenossen kein Zweifel an der Irrealität der Hexerei bestand – „[W]itchcraft is an imaginary offense because it is impossible. A witch cannot do what he is supposed to do and has in fact no real existence.“ (Evans-Pritchard 1978:418) – wird in heutigen Studien kaum mehr zwischen „in unserem Sinne mög-

²¹ Diesbezüglich sind Voodoo oder die weltweite Ausbreitung von Erweckungs- und Erlösungskirchen mit Vorstellungen von Besessenheit zu nennen. Es zeigt sich aber auch, dass diverse andere Ideen und Praktiken von Magie, Zauberei und Hexerei in den letzten Jahrzehnten weltweit bei vielen Menschen immer beliebter werden, wie z.B. der Wicca-Kult in Großbritannien.

lichen (weil beobachtbaren) magischen Handlungen und unmöglicher (weil nur in den Köpfen der Beteiligten existierender) Hexerei“ (Schönhuth 2007:24) unterschieden. Dennoch ist das Problem der Realität in den neueren Untersuchungen schwer zu umgehen und kann nicht einfach mit der folgenden Aussage abgetan werden: „sorcery / witchcraft is a 'discourse' that is real to the people who use it“ (Geschiere 1997:19). Um sich ein unvoreingenommenes und möglichst vollständiges Bild zu machen, steht der Forscher vielmehr vor der Herausforderung, die konzeptionelle Opposition zwischen Realität und Fantasie, zwischen etisch und emisch in Frage zu stellen. Im Bereich der Hexerei ist die Abgrenzung zwischen dem was real und dem was vorgestellt ist nicht klar zu treffen, da es zwar in der Regel viele Gerüchte über vermeintlich destruktive Aktivitäten von Hexen gibt, diese sich hingegen selten anhand von tatsächlich beobachtbaren Handlungen bestätigen lassen. Éric de Rosny, ein französischer, in Kamerun lebender Priester, vertritt die Auffassung, dass der Glaube an die Effektivität einer Vorstellung sie real werden lässt:

„If the belief in the effectiveness of witchcraft is widespread in society it is indeed highly probable that certain individuals will try to use it. In this respect, witches do exist – that is, men and women who act according to these beliefs in order to hurt others and acquire additional forms of power.“ (Geschiere 1997:20/21)

Im Kontext des postkolonialen Afrikas ist es insbesondere die weit verbreitete Angst vor dem ungezügelten Ansteigen von destruktiver Hexerei, die erschreckende Auswirkungen auf die Realität des täglichen Lebens hat. Die Menschen suchen stets nach neuen Methoden, um sich zu schützen, wenden sich an Experten, Propheten und christliche Kirchen und lassen Hexerei auf diese Weise omnipräsent werden.²²

Für den Ethnologen stellt sich – vor allem während Feldforschungsaufenthalten – die konkrete Frage, ob er sich auf die Vorstellung der Existenz von okkulten Kräften einlassen und sie als real akzeptieren soll. Michael Taussig ist der Ansicht, dass Anthropologen es riskieren sollten, sich vom Imaginären mitreißen zu lassen – die untersuchten Phänomene könnten schwerlich verstanden werden, wenn sie als illusorisch abgetan werden (ebd.:27). Geschiere stellt sich zu Recht die Frage:

„[S]i l'on accepte de se « laisser entraîner » par un tel imaginaire [...], doit-on prendre au sérieux des accusations monstrueuses contre de vieilles femmes ou des punitions draconiennes imposées à de prétendus « enfants-sorciers » ?“ (ebd.:27)

²² Auf die Rolle der Kirchen in Kinshasa, insbesondere im Zusammenhang mit Hexereianschuldigungen, wird in den Kapitel 5.1.4. und 5.2.1. eingegangen.

Auf diese Frage kann es keine befriedigende Antwort geben. In der konkreten Feldforschungssituation wird mancher Ethnologe einsehen müssen, dass er mit schwer zu überwindenden Dilemmata konfrontiert ist (ebd.:27).

Abschließend ist es bezüglich der "neueren Theorien" wichtig zu bemerken, dass sie ebenfalls kritisch betrachtet und angenommen werden (dürfen)²³. Sie bieten einen bestimmten, jedoch eingeschränkten Blickwinkel auf die aktuellen Ereignisse und können kaum eine Erklärung für "die Hexerei" – die es so ja auch nicht gibt – liefern. Dieser Anspruch wird von Geschiere (2000) dementsprechend entschieden zurückgewiesen. Die Verbindung von Hexerei und Moderne sollte nicht zu einem neuen, wissenschaftlichen Paradigma erstarren, sondern insbesondere eine Möglichkeit zum Loslösen von ahistorischen Traditionen bieten und zu einem besseren Erkennen der innovativen Kreativität von Hexerei führen (ebd.:32).

Die Betrachtung der existierenden Hexeritheorien wird mit einigen Worten Schönhuths (2007) abgeschlossen, die man bei der Analyse von Hexereivorstellungen im Kopf behalten sollte:

„Ich möchte empfehlen, keiner großen Theorie zu Wesen oder Unwesen, Funktion oder Dysfunktion, zur Moral oder Unmoral, zum modernistischen oder antimodernistischen Potenzial des Hexereidiskurses in Afrika Glauben zu schenken. Auch Hexenmuster vertragen nur Theorien mittlerer Reichweite. Die spannendsten Arbeiten der letzten Jahre, die ich kenne, nähern sich dem Thema lokal und fundiert empirisch.“ (Schönhuth 2007:31)

In diesem Sinne werden in den folgenden Kapiteln vergangene und gegenwärtige Hexereidiskurse in der Demokratischen Republik Kongo dargestellt. Das Ziel ist bewusst nicht, die Einordnung in bestehende Paradigmen, sondern die Analyse aus einer gesamtgesellschaftlichen und die Kosmologie einbeziehenden Perspektive.

²³ Kapferer (2003) kritisiert beispielsweise an den Comaroffs, ihre Rückkehr zu frühen, psychologisierenden funktionalistischen Ansätzen, da sie Hexerei als einen Indikator für sozialen Zusammenbruch und die Unsicherheit als einen Grund für die Nutzung von Hexerei identifizieren (ebd.:18).

3. Die BaKongo in der Demokratischen Republik Kongo

Die Demokratische Republik Kongo ist flächenmäßig das größte Land in Afrika südlich der Sahara mit einer Größe von etwa 2,345 Millionen km². Die Verwaltungsgliederung des Landes befindet sich im Umbruch: derzeit gibt es 11 Provinzen und den Hauptstadtdistrikt Kinshasa, eine Einteilung in 25 Provinzen und Kinshasa soll jedoch bis zum Jahr 2009 erfolgen. Die Bevölkerung (etwa 55,9 Millionen Einwohner, Stand 2004) setzt sich aus etwa 300 verschiedenen Ethnien zusammen, von denen etwa 80% Bantu-Gruppen sind. (vgl.: Weltatmanach 2006:200f.)

Die BaKongo sind die zahlenmäßig größte Ethnie in der DR Kongo und leben vor allem im westlichen Viertel des Landes, in der Provinz Bas-Congo. Darüber hinaus erstreckt sich die Ethnie auf die nördlich und südlich gelegenen Nachbarländer, die Republik Kongo und Angola. Die Sprache der BaKongo ist das Kikongo, dessen vereinfachte Form bereits vor der Ankunft der Europäer im 15. Jahrhundert als Handelssprache fungierte und das heute neben dem Lingala die am weitesten verbreitete indigene Sprache in der DR Kongo ist (Thiel 1977:24). Innerhalb der Ethnie existieren diverse Subgruppen (u.a. BaManianga, BaYombe, BaNsundi, BaLemfu, BaMboma etc.) mit unklaren, eigenen und fremden Abgrenzungskriterien. So sagt auch Thiel, dass die Zugehörigkeit verschiedener Gruppen zur Ethnie der BaKongo nicht immer eindeutig ist, da „der Name 'Bakongo' nicht nur ein ethnischer Begriff ist, sondern auch immer politische Bedeutung besaß und auch heute noch besitzt“ (ebd. 1977:27). Dennoch, und trotz partieller kultureller und sprachlicher Unterschiede, können die BaKongo als relativ homogene Gruppe mit deutlichen institutionellen und religiösen Gemeinsamkeiten betrachtet werden (MacGaffey 1970:11). Als solche werden sie auch in der vorliegenden Arbeit behandelt. Beziehen sich einige der hier erwähnten Autoren jedoch besonders auf eine oder mehrere Subgruppen der BaKongo, so wird diese explizit genannt.

Im ersten Teil dieses Kapitels erfolgt eine Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes der DR Kongo von der vorkolonialen Phase bis zur gegenwärtigen Situation. Im zweiten Teil wird die komplexe Kosmologie der BaKongo erläutert: die gesellschaftliche, religiöse, politische Ordnung der Welt.

3.1. Historische Betrachtung der BaKongo

Die vorkoloniale Geschichte der DR Kongo ist besonders von großen und mächtigen Bantu-Königreichen geprägt, von denen das Königreich der BaKongo das einflussreichste war. Es nahm lange Zeit den westlichen Teil der heutigen DR Kongo, ferner Gebiete in der Republik Kongo sowie in Angola ein und ist noch heute in der kollektiven Erinnerung der Bevölkerung präsent. Aufgrund der Ankunft der ersten Europäer an der Kongomündung im Jahr 1482, der schnellen Etablierung von Handelsbeziehungen und den frühen Bemühungen einer Missionierung der Bevölkerung des Königreichs, existieren reichhaltige schriftliche Quellen für einen Zeitraum von nahezu 6 Jahrhunderten. Bis ins 19. Jahrhundert lieferten vor allem Missionare und Reisende detaillierte, aber oft negative und dunkle Beschreibungen der kongolesischen Gesellschaft. Aus heutiger Perspektive sind diese teilweise enttäuschend, da sie meist redundant, kommentierend und (abfällig) bewertend sind – dennoch stellen sie wichtige zeitgenössische Dokumente dar. Im Unterpunkt 3.1.1., zur vorkolonialen Zeit des Kongo, werden diese Quellen in erster Linie anhand von Analysen und Einordnungen aus heutiger Sicht berücksichtigt. Darüber hinaus sind mündliche Überlieferungen zur Ursprungsgeschichte der BaKongo und zur Entstehung des Königreichs Kongo in diesem Teil wichtige Aspekte.

Der zweite Unterpunkt zur belgischen Herrschaft im Kongo behandelt die Phase ab Mitte des 19. Jahrhunderts, als die ersten Entdeckungsreisen ins Innere des Kontinents stattfanden und somit das Zeitalter der Fremdherrschaft in der Region des ehemaligen Königreichs eingeläutet wurde. Die Entwicklungen nach dem offiziellen Ende der Kolonialherrschaft im Jahr 1960 bis zu aktuellen Ereignissen in der Demokratischen Republik Kongo werden im Unterpunkt 3.1.2. behandelt.

3.1.1. Die Vorkoloniale Zeit (bis Mitte des 19. Jahrhunderts)

Nach heutigen Erkenntnissen lebten im Gebiet des heutigen Kongo vermutlich zuerst Jäger und Sammler, bis Bantu sprechende Ackerbauern aus dem Norden über einige Jahrhunderte das Gebiet erwanderten und sich dort niederließen. Bis etwa 500 n. Chr. hatten sie sich über Zentral- und Ostafrika ausgebreitet und mit der lokalen Bevölkerung vermischt (Ludermann 2004a:14). Genauere Informationen über die Region gibt es erst für einen späteren Zeitpunkt, als die Region in mehrere kleine Einheiten und größere zentralisierte Königstümer unterteilt war, von denen für diese Arbeit das Königreich Kongo von besonderer Bedeutung ist. Seine Geschichte ist für Afrika in vielen Aspekten außergewöhnlich, da sie sich seit dem 15. Jahrhundert in Übereinkunft mit und in Abgrenzung zu europäischen Einflüssen entfaltete.

Die genaue Chronologie der Ereignisse ist oftmals unklar, aber die vorhandenen Fakten über die kongolesische Zivilisation weisen trotz historischem Wandel und Einwirkungen von Außen eine hohe Kontinuität auf (Balandier 1968:23).

Die Entstehung des Königreichs Kongo ist schwer zu datieren – Balandier (1968) vermutet sie im 14. Jahrhundert – und seine Ausbreitung wird vermutlich mehrere Jahrzehnte gedauert haben (ebd.:35). Als erster Herrscher gilt laut Legende Ntinu Wene, der durch ein besonderes Ereignis Zugang zu Macht und Magie erhielt. Seine Herrschaft war ambivalent und ruhte sowohl auf Gewalt und Dominanz als auch auf Magie, Tradition und der reklamierten Unterstützung durch die Ahnen. Die Chronisten sind sich uneinig über seinen Herkunftsort, aber scheinen sich einig darüber zu sein, dass er sein Territorium durch militärische Eroberungen schrittweise Richtung Süden ausbreiten konnte, um schließlich seine eigene Stadt zu bauen: Mbanza Kongo, den Gründungssitz des Königreichs Kongo. MacGaffey entwickelt anhand der Darstellungen von Van Wing (1959), Laman (1953) und Cuvelier (1946), sowie der Legenden der BaKongo folgendes Modell über die weiteren Entwicklungen: In Mbanza Kongo untergliederten sich die Begleiter des Königs in neun ursprüngliche *kanda*²⁴ und lebten dort gemeinsam, bis sie durch Nahrungsmangel zur Emigration gezwungen wurden. Auf ihrer Wanderung trennten sich die *kanda* und ließen sich in ihren heutigen Siedlungsgebieten nieder, wo sie die ansässige Bevölkerung unterwarfen oder assimilierten (MacGaffey 1970:18f.). Alle ursprünglichen *kanda* formten eine gemeinschaftliche Gruppe mit klarer Identität und einem Verwaltungsapparat, der unter anderem zur Wahl des *Mani Kongo*, des Königs der Kongo diente (Hilton 1983:194).

Zum Zeitpunkt der Ankunft des Portugiesen Diego Cão im Jahr 1482 an der Kongomündung umfasste das Königreich Kongo eine riesige Fläche am Atlantik, vom Norden Angolas bis zur Kongo-Mündung, und gliederte sich in sechs Provinzen, denen jeweils ein eigener *Mani* aus der *kanda* des *Mani Kongo* vorstand. Das Königreich stand in voller Blüte, die Wirtschaft florierte, der König besaß großen Reichtum durch Einnahmen aus Steuern, Handel und feudalen Abgaben und Mbanza Kongo war eine prachtvolle Stadt (Loth 1965:23f.). Allerdings waren die letzten Jahre des 15. Jahrhunderts für das Königreich eine kritische Phase, da sich Herrscher der einzelnen Landesteile vom König zu lösen versuchten. Für die Portugie-

²⁴ Der Begriff *kanda* ist Kikongo und bedeutet "Klan". Klans sind das primäre, ordnende Element der BaKongo-Gesellschaft. MacGaffey unterscheidet zwischen *mvila*: Klankategorie / Konzept; und *kanda*: vollständige Gesellschaft / Klansektion, in der alle (lebenden und verstorbenen) Mitglieder in matrilinealer Linie voneinander abstammen (MacGaffey 1970:17/18). In Kapitel 3.2.2. wird näher darauf eingegangen.

sen war dies von Vorteil und die 1490 gesandte Missionsexpedition konnte innerhalb von kürzester Zeit den *Mani Kongo* und einige hochrangige BaKongo christianisieren, die sich durch die Taufe einen Zugang zu weiteren Quellen der Macht erhofften. So erfolgte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter dem *Mani Kongo* Afonso I. eine schnelle Ausbreitung des Christentums, die jedoch nicht die alten Vorstellungen ablöste, sondern sie allenfalls ergänzte und einen Synkretismus erzeugte. Die Portugiesen unterstützten die christlichen Herrscher bei der Niederschlagung von Rebellionen mit Soldaten und Waffen und erreichten so, dass alle Parteien im Land um ihre Gunst buhlten und die inneren Konflikte sich verstärkten. Als Gegenzug für ihre Unterstützung, für die Lieferung von Pulver, Waffen, Schnaps etc. und zur Finanzierung der Missionsstationen verlangten die Portugiesen Sklaven als Arbeitskräfte und begründeten so den Sklavenhandel, der den Niedergang des Königreichs Kongo einläutete:

"The hunting down of men - justified in the name of economic necessity, sanctified, practiced one way or another by all the 'foreigners' and their native agents, was one factor in the destruction of the old Kongo. It perverted social relations. [...] It wounded the population of the Kongo in its very substance."
(Balandier 1968:82)

Die Sklavenhändler und Missionare konnten ihre Kontrolle über die BaKongo sukzessive ausweiten: sie gründeten Faktoreien an der Küste zur Verschiffung der Sklaven, sie versagten den sich auflehrenden Herrschern ihre Unterstützung und Handelsprodukte, sie brachen den Widerstand der Bevölkerung mit Waffengewalt. Christentum und Sklavenhandel gingen Hand in Hand bei dieser ersten Kolonialisierung des Kongo (Loth 1965:40f.; Balandier 1968:42f.). Ganz ohne Widerstand der Bevölkerung und Versuche, den Einfluss der Portugiesen zu verringern, ging die Entwicklung zum Kolonialismus allerdings nicht vonstatten. Das 16. und 17. Jahrhundert waren Zeiten der Unruhe: die Portugiesen wurden kurzzeitig aus dem Kongo verbannt, um aber schon bald wieder zur Unterstützung gegen Angriffe benachbarter Völker herbeigerufen zu werden, das Gebiet des Königreichs wurde zum bedrohlichen Gebiet, die Macht des Staates nahm ab und die temporären Könige hatten keine Kontrolle mehr über die Intrigen im Land und über ihre einzelnen Provinzen. Doch die Portugiesen hatten im folgenden Jahrhundert mit einer neuen Situation zu kämpfen und mussten ihr Handelsmonopol vorübergehend an Frankreich, England und die Niederlande abgeben. Der letzte große und einflussreiche *Mani Kongo* war Garcia II Afonso (1641-61), der eine gewisse Kontrolle zurückerlangen, aber den Niedergang des einst so mächtigen Reiches nicht aufhalten konnte. Im Oktober 1665 erlitten die BaKongo, nachdem sie die Rückgabe der von Portugal annektierten Gebiete gefordert hatten, eine absolute Niederlage gegen ihre ehema-

ligen "Entdecker", ihr König wurde enthauptet und die portugiesische Armee erlangte die endgültige Kontrolle über ihr Reich, das in einzelne Provinzen zerschlagen wurde. Das Königreich existierte anschließend zwar in geschrumpfter Form weiter, aber es herrschten extremes Chaos und separatistische Aktivitäten in den Provinzen. Kein Thronanwärter hatte genügend Macht, um die lokalen Rebellionen und die Beutezüge der Sklavenräuber unter Kontrolle zu bekommen und die Hauptstadt Mbanza Kongo verlor stetig ihre herausragende Bedeutung. Während dieser Zeit erlebte der Handel mit der "Ware Mensch" seinen Höhepunkt und Portugal, England und Holland konkurrierten um die Region des heutigen Kongo, die zu einem der wichtigsten Lieferanten für den transatlantischen Sklavenhandel geworden war. Erst das 19. Jahrhundert brachte die offizielle Abschaffung der Sklaverei und die Einstellung der Sklavenverschiffung mit sich – nicht aber ein Ende des Menschenhandels im Inneren des afrikanischen Kontinents, der unter belgischer Kolonialherrschaft nochmals erschreckende Ausmaße annahm. Die Kolonialmächte und die Kirchen erkannten die Afrikaner zögerlich als "menschliche Wesen" an und beugten sich somit dem wachsenden Widerstand der Sklaven selbst und der wachsenden philanthropischen Bewegung in Europa. Doch waren dies nicht die einzigen Gründe für die Kehrtwende: man entdeckte, dass Afrika neben seiner Arbeitskraft weitere Reichtümer zu bieten hatte, die nur durch die Arbeitskraft der Afrikaner selbst ausgebeutet werden konnten. Zwischen den europäischen Mächten begann ein Konkurrenzkampf um Landrechte in Afrika, ein Kampf um wertvolle Rohstoffe wie Elfenbein, Diamanten und Kautschuk zur Erweiterung der eigenen Absatzmärkte (Balandier 1968:64f.; Loth 1965:45f.).

Für die katholische Kirche, ein prägender Faktor der ersten Kolonialisierung, bedeutete das 18. und 19. Jahrhundert ebenfalls einige Veränderungen. Lange Zeit war sie maßgeblich an der afrikanischen Sklaverei beteiligt gewesen und musste schließlich die Konsequenzen tragen: die Missionierungen wurden weniger, die alte katholische Kongo-Mission verschwand schrittweise und gab sowohl protestantischen Missionen, als auch synkretistischen und prophetischen Bewegungen (z.B. die Antonier und Donna Béatrice) Raum. Nichtsdestotrotz hatte das Christentum tiefe Spuren im Kongoreich hinterlassen. Durch seine Verbindung mit traditionellen Vorstellungen konnte es eine große Anzahl von Menschen erreichen und es entwickelten sich besondere Gestaltungsformen des christlichen Glaubens (Ozankom 1999:48f.; Martin 1971:25f.).

Um die vorangehend beschriebene Phase in der Geschichte des Kongo zusammenzufassen, wird erneut George Balandier herangezogen, der Faktoren, die in der Natur der Kongogesellschaft und -zivilisation selbst lagen, aber besonders die

Interventionen Europas, verantwortlich für den um sich greifenden Prozess der Auflösung des Königreichs Kongo macht:

"At several moments in its history the kingdom of the Kongo tried and failed to become a member of the modern age; in this its European partner pushed it forward and held it back at the same time for fear of losing its hold." (Balandier 1968:14)

3.1.2. *Die Belgische Herrschaft im Kongo – vom Kongo-Freistaat zur Kolonie*

In den ersten Jahren ihres Kontaktes mit Afrika hatten sich die Europäer fast ausschließlich an der Küste aufgehalten und interessierten sich wenig für das Innere des Kontinents. Da sie nur an der Lieferung von Sklaven interessiert waren, die ihnen von den afrikanischen Bewohnern der Küstenregion und von afroarabischen Händlern beschafft wurden, bestand keine Notwendigkeit, in die küstenfernen Regionen vorzudringen. Dies änderte sich jedoch Mitte des 19. Jahrhunderts, als der transatlantische Sklavenhandel langsam zurück ging und die Europäer feststellten, dass das Innere der Kongo-Region reichhaltige Rohstoffvorkommen zu bieten hatte. Der schottische Missionar David Livingstone erforschte als erster die entlegenen Regionen des Kongobeckens. 1867 folgte ihm der Amerikaner Henry Morton Stanley, der in den 1870er Jahren den Verlauf des Kongo-Flusses ausführlich erkundete und den afrikanischen Kontinent von Osten nach Westen durchquerte. Stanley war geleitet von der Hoffnung auf große finanzielle Einkünfte seiner Expeditionen und seines erworbenen Wissens über den Kongo und ging bei seinen Reisen mit äußerster Rücksichtslosigkeit und unverhohlener Verachtung gegenüber den Afrikanern vor, was in seinen zahlreichen Reiseberichten deutlich zum Ausdruck kommt.²⁵ Wieder in Europa versuchte er, Interesse für die Kolonisierung des Kongo zu wecken und wurde von König Leopold II. von Belgien angeheuert, der schon seit langem auf der Suche nach einer Kolonie war, um seinen Ehrgeiz, sein Machtstreben und seine Profitgier zu befriedigen. Mit diesem Schritt begann eines der dunkelsten Kapitel in der Geschichte des Kongo, das von Sklavenhandel, Raubwirtschaft und grausamem Terror gegen die kongolesische Bevölkerung geprägt war. Durch betrügerische Verträge mit lokalen *chiefs* konnte Leopold das Gebiet des heutigen Kongo unter seine Kontrolle bringen. Im Jahr 1884/85 gelang es ihm sogar, die europäischen Mächte zur Anerkennung seines persönlichen Anspruchs auf die Region zu

²⁵ Henry Morton Stanley veröffentlichte diverse Bücher und Berichte über seine Reisen in Afrika. Unter anderem: Stanley (1872): *How I found Livingstone. Travels, adventures and discoveries in Central Africa including four months residence with Dr Livingstone*; (1878): *Through the dark continent, or the sources of the Nile, around the great lakes of Equatorial Africa and down the Livingstone river to the Atlantic Ocean*; (1893): *My dark Companions and their strange stories; Slavery and the Slave Trade in Africa*.

bewegen und den "Freistaat Kongo" unter seiner Herrschaft zu gründen. Dies gelang, da er der Öffentlichkeit eine humanistische Gesinnung vorspielte, im Kongo angeblich einen Kampf gegen die "arabischen" Sklavenhändler führen wollte und den Freihandel garantierte. Tatsächlich machte er Geschäfte mit Sklavenhändlern im Osten des Landes und kaufte oder zwangsrekrutierte Menschen für die Etablierung einer Armee, die von Europäern geführt wurde. Darüber hinaus spannte er Missionsgesellschaften für seine Zwecke ein. Einkünfte erhielt Leopold zunächst vorwiegend aus dem Elfenbeinhandel, durch die Vergabe von kongolesischen Staatsanleihen, die Einführung von Zöllen und durch belgische Staatskredite. Dies änderte sich jedoch in den 1890er Jahren, als die internationale Nachfrage nach Kautschuk stieg und Leopold seine Chance witterte, Profit mit seiner Kolonie zu machen. Da Kautschuk nicht durch Zwangs- und Sklavenarbeit gewonnen werden konnte, etablierte er ein unvergleichliches System des Terrors gegen die Bevölkerung. Seine Armee und private Gesellschaften, denen er Teile des Regenwaldes verpachtet hatte, fielen in Dörfer ein, nahmen dort vor allem Frauen und Kinder als Geiseln und zwangen so die übrigen Dorfbewohner zur Lieferung der gewünschten Mengen an Kautschuk. Konnten die Einheimischen den Ablieferungsquoten nicht nachkommen, griffen Leopolds Gefolgsmänner zu grausamen Methoden, um Gehorsam zu erzwingen und Exempel zu statuieren: Niederbrennen ganzer Dörfer, Abhacken von Extremitäten, Erschießungen, Versklavung, Vergewaltigungen, Zwangsprostitution. „Sadistische Züge auszuleben, blieb hier ungestraft, ja wurde geradezu belohnt.“ (Ludermann 2004a:23) Durch diese Art der Raubwirtschaft wurde Leopolds Kolonie zur einzigen, die Profite erwirtschaften konnte – doch sie kostete unzähligen Afrikanern das Leben (Ludermann 2004a:18f.; Loth 1965:63f.).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelangten vermehrt Informationen über die "Kongo-Gräuel" an die westliche Öffentlichkeit und Protestbewegungen in Europa und Amerika gegen das Regime des Königs nahmen zu, so dass Leopold seine Kolonie 1908 schließlich unter Druck an den belgischen Staat verkaufen musste. In Belgien entstand langsam – aufgrund der viel versprechenden wirtschaftlichen Ausbeutung – ein starkes Interesse am Kongo, und die Kolonie Belgisch-Kongo „wurde zur ‚nationalen Aufgabe‘, bei der die Zivilisierung – das heißt, wirtschaftliche, soziale und medizinische Entwicklung nach europäischen Vorstellungen – und die Verbreitung des Christentums Hand in Hand gingen“ (Moerschbacher 2004:38). Die Raubwirtschaft wurde abgeschafft, aber die Methoden der wirtschaftlichen Ausbeutung und die Behandlung der Kongolesen blieben nach wie vor gewaltsam und autokratisch. Die Kolonialherren führten eine Kopfsteuer ein, die junge Männer zur Arbeit in den wachsenden Bergbaugebieten verpflichtete. Besonders in der Provinz Katanga,

wo Bodenschätze wie Kupfer, Zinn, Uran und Diamanten abgebaut wurden, verschaffte man sich die benötigten Arbeitskräfte durch Zwangsarbeit. Der Reichtum dieser östlichen Region zog ausländisches Kapital, Bergbauunternehmen und weiße Facharbeiter, Siedler und Plantagenbesitzer an, die großzügige Konzessionsgebiete vom Staat erhielten. Sie übernahmen öffentliche Aufgaben, bauten Verkehrswege aus und siedelten die Familien ihrer Arbeiter in den Bergbaugebieten an, doch die Bedingungen der Arbeiterschaft blieben schlecht und waren gekennzeichnet von Gewalt, schlechten Löhnen, Ausbeutung, Rechtlosigkeit und Rassismus. Belgiens Interesse war in erster Linie die erfolgreiche wirtschaftliche Ausbeutung und nicht das Vorantreiben der Industrialisierung oder gar die Bildung und Ausbildung seiner afrikanischen Untertanen. Das Schulsystem lag in den Händen der katholischen Missionsgesellschaften, die ihren Bildungsauftrag als Möglichkeit sahen, den christlichen Glauben zu verbreiten. Die Rechnung ging auf: im Jahr 1959 gehörten 40% der Kongolesen dem katholischen Glauben an (Moerschbacher 2004:38). Aufgrund der hohen finanziellen Belastung und der Politik der Kolonialherren herrschte jedoch die Überzeugung, dass nur eine elementare Schulbildung notwendig sei, weshalb dem Großteil der Kongolesen der Zugang zu höherer Bildung sowie Aufstiegschancen außerhalb der Kirche verwehrt blieben. Nichtsdestotrotz konnte neben der Arbeiterschaft eine gebildete afrikanische Elite entstehen und Bestrebungen nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit in allen Bevölkerungsschichten wuchsen. Besonders in den urbanen Zentren der Bergbauregionen und an den großen Verkehrswegen, in denen Menschen aus verschiedenen Regionen und unterschiedlicher ethnischer Herkunft zusammenlebten, entstanden Vereinigungen und Netzwerke, die ihrer Unzufriedenheit über Benachteiligung, Rassismus und Ausschluss von politischer Mitwirkung Ausdruck verliehen. Schon im 2. Weltkrieg gab es Streiks und Demonstrationen der Arbeiter, die teilweise blutig niedergeschlagen wurden, und auf die Belgien mit einigen Zugeständnissen reagierte und Gewerkschaften zuließ. Doch als die Regierung, befürwortet von der Mehrheit der Missionare, weiterhin nur zögerlich Reformen realisierte, wuchsen die Missstimmung in der Bevölkerung und die Forderungen nach Unabhängigkeit. 1957 ließ Belgien auf allgemeinen Druck die Bildung von Parteien zu und genehmigte Gemeindewahlen in den Städten. Sofort entstand eine Massenmobilisierung und zahlreiche, konkurrierende politische Parteien, die größtenteils eine ethnische Verankerung hatten, gründeten sich. In den folgenden Jahren fanden landesweit Aufstände und Rebellionen statt, deren meist brutale Bekämpfung durch Polizeitruppen und Armee das Verlangen nach einer schnellen Unabhängigkeit weiter verstärkten. Belgien befürchtete einen Unabhängigkeitskrieg und strebte, in der Hoffnung die Wirtschaft und die Verwal-

tung weiter kontrollieren zu können, nach einer schnellen Entkolonialisierung. Im Januar 1960 lud Brüssel alle politischen Parteien ein und die Unabhängigkeit wurde für den 30. Juni 1960 festgesetzt (Ludermann 2004a:24f.; Moerschbacher 2004:37f.).

3.1.3. Die Unabhängigkeit (Zaire / Demokratischen Republik Kongo)

Dass der Aufbruch in die Unabhängigkeit nicht unproblematisch verlaufen sollte, zeigte sich schon nach den Parlamentswahlen im Mai 1960, als die MLC (Mouvement de Libération du Congo) mit knapper Mehrheit eine Koalition formen konnte und ihren charismatischen Führer Patrice Lumumba zum Premierminister der neuen *Republique du Congo* wählte. Lumumba war den Belgiern aufgrund seiner "radikalen" Ansichten zu wirtschaftlicher Selbstbestimmung und zur Festigung der Unabhängigkeit ein Dorn im Auge. Belgien präferierte den neuen Präsidenten der Republik Joseph Kasa-Vubu, der zu Zugeständnissen an Belgien bereit war. Auch die USA, durch den Kalten Krieg beeinflusst, sahen in Lumumba eine Gefahr für den kapitalistischen Westen. Beide Länder versuchten, die antikoloniale Regierung durch eine ihnen gewogenere zu ersetzen und wurden dabei von den inneren Gegnern Lumumbas unterstützt. Wie bereits erwähnt, fußte eine Vielzahl von politischen Parteien auf ethnischen Identitätsmerkmalen, und der kurze Moment, der ihre Unterschiede im Kampf gegen die belgischen Kolonialherren hatte vergessen lassen, ging schnell vorbei – im ganzen Land standen sich "Gemäßigte" und "Radikale", Föderalisten und Vertreter eines Einheitsstaates gegenüber, die über sehr geringe politische Erfahrungen verfügten und sich scheinbar nicht einigen konnten. Durch die Migrationsbewegungen während der Kolonialzeit waren etliche Ethnien miteinander in Konflikte geraten, einige waren gegenüber anderen von den Belgiern bevorzugt worden, es gab eine Ungleichverteilung des Reichtums – innerhalb der Bevölkerung und zwischen den Provinzen – und es herrschte ein Mangel an Fachkräften in Bildung und Wissenschaft. Bereits im Juli 1960 überschlugen sich die Ereignisse: landesweite Meutereien in Armeekasernen und Übergriffe auf weiße Zivilisten führten zu einer Massenflucht weißer Fachleute. Belgien intervenierte mit eigenen Truppen in der reichsten Provinz des Kongo, Katanga, die kurz darauf ihre Loslösung vom Kongo erklärte. Belgien unterstützte dies, und auch die von Lumumba und Kasa-Vubu zur Hilfe gerufenen Vereinten Nationen leisteten den Gegnern der Regierung Vorschub. Der Armee Lumumbas gelang die Zurückeroberung Katangas und der zweiten sezessionistischen Provinz Kasai nicht, und in den allgemeinen Wirren konnte Joseph Mobuto, der Generalstabschef der Armee, mit Unterstützung der CIA und der UN einen Staatsstreich durchführen. Belgien und die USA, nun an

einer Stabilisierung des Landes interessiert, veranlassten die Bildung einer Regierung der nationalen Einheit unter einem neuen Premierminister, sorgten für die Verhaftung Patrice Lumumbas (der wenig später im Gefängnis ermordet wurde) und verdrängten die radikalen Kräfte aus Kinshasa. Die Lumumbisten akzeptierten diese Regierung jedoch nicht und nahmen im Jahr 1964 an zwei verschiedenen Fronten, den Kampf auf – mit dem Ergebnis, dass ca. 1 Million Menschen bei Aufständen und deren Niederschlagung umkamen und die Bevölkerung im Osten des Kongo traumatisiert zurück blieb (Ludermann 2004b:52f.; Loth 1965:256f.).

Das Ziel der ausländischen Interventen, vor allem der USA, eine ihnen gewogene Regierung einzusetzen und ein Bollwerk gegen den Kommunismus in Afrika zu errichten, schien schließlich im Jahr 1965 erreicht, als General Joseph Mobuto in seinem 2. Putsch die Macht an sich riss. Dass 32 Jahre Diktatur und eine erneute Unterdrückung der Bevölkerung die Folge dieser Ereignisse sein sollten, konnten die Beteiligten nicht ahnen. Mobuto gelang jedoch eine schnelle und effektive Festigung seiner Herrschaft, indem er sowohl das nationale, wie auch die regionalen Parlamente ausschaltete und selbst alle gesetzgebenden Befugnisse übernahm.

„Dann wandte er die für ihn typische, virtuose Verbindung verschiedener Herrschaftstechniken an: Gewalt, Ausschaltung alternativer Institutionen, Kauf von Gefolgschaften und Korruption seiner Gegner.“ (Ludermann 2004b:63)

Er sorgte durch ständige Auswechslung von Ministern, durch die Vergabe von Posten an junge Gefolgsleute, durch die Einschüchterung potentieller Gegner und durch die Etablierung einer Einheitspartei für das Kleinhalten oppositioneller Strömungen und für die Konzentration der Staatsmacht in seinen Händen. Als ideologische Legitimierung seiner Herrschaft propagierte er ab den 1970er Jahren die Gesinnung der "Authentizität", die zu kultureller Selbstvergewisserung aufrief, und die Änderung des Namens der Republik in Zaire, die das Verbot christlicher Feste, Vornamen und westlicher Kleidung mit sich brachte. Eine vollständige Verdrängung der christlichen Kirche gelang ihm nicht, auch wenn der Klerus politisch still hielt, und zahlreiche unabhängige afrikanische Kirchen konnte er ebenfalls nicht unter seine Kontrolle bringen. In den ersten Jahren seiner Herrschaft war er in der Bevölkerung recht populär, da er nach einer langen Zeit der Unruhe für Stabilität sorgte und die Wirtschaft florierte. Er wurde als neuer Prophet und Messias gesehen und der "Mobutismus" zu einer Art Religion (Ludermann 2004b:66). Diese positive Ausgangslage konnte er allerdings nicht nutzen und so begann bereits in den 1970er Jahren der langsame Niedergang seiner Herrschaft. Die einträglichen Einnahmen aus dem Kupferexport wurden für nutzlose Projekte – häufig mit internationaler Beteiligung – verschwendet, Ausländer wurden enteignet und ihre Unternehmen, Farmen und

Plantagen an Kongoleesen übergeben, die kein Interesse an der Führung von Betrieben hatten, sondern den Besitz verschleuderten und sich mit Luxusgütern eindeckten. Das Vertrauen in die Sicherheit von Investitionen in Zaire schwand und es entstand ein verheerender wirtschaftlicher Schaden, der sich durch das Einbrechen der Kupferpreise auf dem Weltmarkt verschlimmerte. Auch das Ansehen Mobutos innerhalb Afrikas schwand, nachdem er zusammen mit der CIA und dem Apartheid-Regime in Südafrika Gegner der angolanischen Regierung unterstützt hatte. Die ohnehin schon desaströse Lage spitzte sich durch eine Ausbreitung der Korruption auf alle Ebenen der Regierung noch zu und trieb den Verfall sozialer und medizinischer Einrichtungen, der Infrastruktur und der Landwirtschaft voran. Die Bevölkerung litt darüber hinaus unter Erpressungen und Plünderungen der Soldaten, deren Gehälter nicht mehr oder unregelmäßig gezahlt wurden, und unter den von Mobuto zu seinem Schutz eingerichteten paramilitärischen Einheiten, die das Land unsicher machten. Der Niedergang des Landes blieb hinter einer Fassade politischer Stabilität versteckt und Mobuto konnte weiter auf finanzielle und militärische Unterstützung bauen: Er „wusste seine Freunde im Westen für seine Zwecke – das heißt für den Machterhalt – auszunutzen.“ (Ludermann 2004b:71). Dieser Zustand änderte sich zu Beginn der 1990er Jahre, als die Einnahmen aufgrund der jahrzehntelangen Misswirtschaft einbrachen und sich die Interessen des Westens durch das Ende des Kalten Krieges verschoben. Durch öffentlichen Druck von Innen (aus akademischen Kreisen und durch die Kirchen) und Außen (von Frankreich, Belgien, USA) ließ Mobuto eine langsame Demokratisierung zu, erlaubte Parteien und die Pressefreiheit und stimmte einer "Souveränen Nationalkonferenz" zu. Dass diese Zugeständnisse jedoch nur oberflächlich waren, zeigte sich Ende 1993, als Mobuto einen dritten Putsch durchführte und so die Etablierung einer Übergangsregierung unter seiner Leitung herbeiführen konnte. Seine Strategie des Schürens von ethnischen Konflikten zum eigenen Machterhalt ging jedoch nur kurzzeitig auf und führte schließlich zum ersten Kongokrieg im Osten des Landes und zum Sturz des Diktators durch Laurent-Désiré Kabila (Ludermann 2004b:61f.).

Nach dem Völkermord in Ruanda 1994 waren das entmachtete Hutu-Regime und viele Zivilisten in den Ostkongo geflohen, hatten dort eine Exil-Regierung gebildet und vertrieben die ortsansässigen Tutsi. Als Gegenbewegung gründete sich unter Laurent-Désiré Kabila die Rebellenallianz AFDL, die mit der Unterstützung von Ruanda und Uganda in kurzer Zeit nach Kinshasa vordringen und Mobuto stürzen konnte. Laurent Kabila rief im Mai 1997 unter Begeisterung im In- und Ausland die Demokratische Republik Kongo aus und proklamierte eine zweijährige Übergangsphase zur Demokratie. Die Hoffnungen auf Wiederaufbau und Erholung der Wirt-

schaft waren jedoch verfrüht, da Kabila statt eines Rechtsstaats eine Willkürherrschaft aufbaute: er grenzte sowohl die zivile Opposition als auch seine Partner in der Rebellenallianz von der Regierung aus und verprellte seine Bündnispartner, indem er Hutu-Milizen, die Ruanda angriffen, im Osten gewähren ließ und die ruandischen Truppen des Landes verwies. Diese Umstände führten zum Ausbruch des zweiten Kongokrieges im August 1998, der sich über weite Strecken als ein Stellvertreterkrieg ausländischer Armeen darstellte. Ruanda unterstützte die neu gegründete RCD (Rassemblement Congolais pour la Démocratie), Uganda die MLC (Mouvement de Libération du Congo), die alte Mobuto-Eliten umfasste, und Kabila hatte Simbabwe- und Hutu-Milizen auf seiner Seite. Im Osten des Kongo entstanden auf diese Weise viele „kleine Kriege“ (Johnson 2004:86) ohne klare Frontlinie. Diese Kriege belasteten insbesondere die Bevölkerung und führten zu einer Zerstörung der kompletten Infrastruktur sowie zu Flucht und Tod großer Teile der lokalen Bevölkerung. Der "große Krieg", der sich an einer langen Front quer durch das Land kaum bewegte, sollte mit dem Abkommen von Lusaka 1999 beigelegt werden. Während jedoch weder die Rebellengruppen (RCD und MLC), noch die Regierung an einer ernsthaften Umsetzung der Vorgaben interessiert schienen, intensivierten sich die "kleinen Kriege" und „der Osten Kongos ähnelte bald einem Flickenteppich von Kriegsfronten, Belagerungszuständen und Minifürstentümern, zwischen denen die noch überlebenden Zivilisten der Region umherirrten – zumeist Frauen und Kinder“ (Johnson 2004:90). Es bildeten sich Milizen aus perspektivlosen Jugendlichen, die auf Beutezüge gingen und ihre Kriegsdienste mal dieser, mal jener Seite anboten. Innerhalb von vier Jahren hatte der Krieg etwa 3 Millionen Menschenleben gefordert (Johnson 2004:79f.).

Ein Ende dieser verfahrenen Situation bot sich im Januar 2001, als Präsident Laurent-Désiré Kabila ermordet und sein Sohn Joseph Kabila zum neuen Staatshauptmann ernannt wurde. Dieser erkannte das Lusaka-Abkommen von 1999 an und begann umgehend mit dessen Umsetzung, indem er UN-Blauhelmsoldaten ins Land ließ, den Rückzug ausländischer Truppen einleitete und Friedensabkommen mit Ruanda und Uganda schloss. Ferner initiierte er einen "innerkongolesischen Dialog", der nach einigen gescheiterten Treffen im Dezember 2002 in Pretoria ein Übereinkommen aller Kriegsparteien und die Verkündung des offiziellen Kriegsendes nach sich zog. Im Juli 2003 trat die Übergangsregierung mit Joseph Kabila als Präsident und unter Einbeziehung aller wichtigen politischen Lager ihre Arbeit an und versprach die zeitnahe Durchführung von Wahlen. Trotz dieses Erfolges konnte die Teilung des Kongo nicht effektiv beendet werden, da alle Kriegsparteien bestehen blieben, es keine Zusammenführung der konkurrierenden Armeen gab und nicht alle

Warlords im Ostkongo an den neuen Institutionen teilnahmen oder sie schnell durch neue ersetzt wurden (Johnson 2004:90f.).

Zum Zeitpunkt des Entstehens dieser Arbeit hat sich die humanitäre und menschenrechtliche Situation im Kongo nicht sonderlich verbessert. Zwar wurden im Jahr 2006 Wahlen abgehalten, bei denen sich Joseph Kabila knapp gegen Jean-Pierre Bemba von der MLC, einem der Vize-Präsidenten, durchsetzen konnte. Im Anschluss an die Verkündung der Ergebnisse kam es jedoch zu schweren Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der gegnerischen Parteien in Kinshasa und in anderen Teilen des Landes. Zusätzlich gehen die Kämpfe zwischen Tutsi-Rebellen, Regierung und lokalen (Hutu-)Milizen im Osten des Landes, vor allem in den Kivu-Provinzen, weiter und internationale Organisationen berichten von zahlreichen Menschenrechtsverbrechen (Auswärtiges Amt 2007).

3.2. Sozialstruktur und Kosmologie der BaKongo

Die BaKongo waren im Laufe ihrer Geschichte diversen externen und internen Kräften und Entwicklungen ausgesetzt, die unweigerlich zu Veränderungen der gesellschaftlichen und kulturellen Ordnungsmuster führten. Die in diesem Kapitel herangezogenen Autoren gehen nichtsdestotrotz von einer gewissen Kontinuität der gesellschaftlichen, religiösen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen aus. Innerhalb dieser Strukturen variierte und verschwand die Bedeutung einzelner Institutionen und Personen jedoch und fiel zum Teil neuen Elementen zu. „The culture of the Kongo people is very much alive and adaptive to change while preserving the integrity of its unique inner life“ (Bockie 1993:ix). Diese außerordentliche Wandlungsfähigkeit ist indes kein neues Phänomen, sondern scheint ein konstituierender Bestandteil der BaKongo-Kultur zu sein. Sie führt dazu, dass beachtliche Einschnitte wie der Zusammenbruch des Königreichs, Christianisierung, Sklavenhandel, Kolonialisierung und Unabhängigkeit zwar zu einigen Kulturveränderungen und Neuorganisationen der Sozialstruktur führten, jedoch darüber hinaus neue Möglichkeiten der Schaffung von Kultur boten. Diesen Prozess betont Kajsa Friedman besonders für die Zeit der Kolonialisierung als

„[...] hierarchies collapsed, chiefs lost their power, religious authority was undermined. In that situation the process of cultural creativity shattered the frozen pattern of traditional order. People were free to forget about old truths and free to try new methods. Some of the new was clearly self-destructive. But the catastrophe also led to creation and innovation.“ (Friedman 1991:255)

Auf konkrete Formen der kreativen Anpassung wird intensiver im Verlauf des Kapitels 5 eingegangen. Die Wandlungsfähigkeit spielt allerdings bereits für die Darstellung der Sozialstruktur und der Kosmologie der BaKongo in historischer Per-

spektive eine wichtige Rolle. Diese Veränderlichkeit, sowie die Komplexität der Vorstellungen und widersprüchliche Angaben der Autoren machen an dieser Stelle eine vollständige Ausführung der Konzepte unmöglich, weshalb im Folgenden vor allem die für diese Arbeit unerlässlichen Aspekte anhand einiger wichtiger Punkte erläutert werden. Dabei werden als Quellen in erster Linie Joseph Van Wing (1959), Wyatt MacGaffey (1970, 1983, 1986), Kajsa Ekholm Friedman (1991) und Simon Bockie (1993) herangezogen. Bei der Lektüre der folgenden Darstellung sollte bedacht werden, dass die Handlungs- und Denkweisen der BaKongo eng mit der Kosmologie, der Vorstellung von der Organisation der Welt, verbunden sind, und dass auch Bereiche wie Religion, Wirtschaft und Politik nicht voneinander getrennt betrachtet werden können.

3.2.1. *Die Organisation der Welt*

Die BaKongo verfügen nicht über einen einheitlichen Ursprungsmythos, der die Entstehung der Welt beschreibt, und die einzelnen Sub-Gruppen haben verschiedene Vorstellungen über ihre eigene Entstehung vor der Emigration aus Mbanza Kongo – die anstelle des Ursprungsmythos das beherrschende Identifikationskriterium der BaKongo ist. Ein entscheidendes Merkmal der Kosmologie der BaKongo ist die Annahme einer Teilung des Universums in die Welt der Lebenden und die Welt der Toten. Letztere ist wiederum unterteilt in einen Bereich der Geister²⁶ und in *Mpemba*, den Ort der Ahnen. Beide Welten ordnen sich zusammen in eine allumfassende kosmische Hierarchie ein, an deren Spitze *Nzambi* steht, der Schöpfer beider Welten und aller in ihnen existierenden Wesen. Unter ihm stehen die Bewohner der unsichtbaren Welt der Toten, die je nach lokalen Vorstellungen Ahnen, Naturgeister, böse Geister der Verstorbenen und weitere Kategorien von Geistern umfassen.²⁷ Anschließend folgen die Ebene der Kongo-Gemeinschaft und das Individuum selbst. Die Ebenen dieser Hierarchie bilden ein sozio-kosmisches Beziehungsgeflecht mit gegenseitigen Abhängigkeiten und sich reproduzierenden Strukturen. Die "spirituelle Hierarchie" der Ahnen und Geister ist durch Veränderungen im gesellschaftlichen und politischen Bereich veränderbar und umgekehrt.

²⁶ In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff *Geist* für „immaterielle Wesen [benutzt], die an materielle Objekte und Lebewesen gebunden sein, aber auch ungebunden existieren können.“ (Schmidt 1999:143) Er bezeichnet in diesem Fall vor allem Naturgeister und Ahnengeister, auf deren Erscheinungsform und Bedeutung im Verlauf des Kapitels genauer eingegangen wird.

²⁷ Die von Friedman gewählte Bezeichnung "Earth Gods" wird von der Autorin als unpassend empfunden, da die BaKongo die Bewohner von *Mpemba* nicht als Götter sehen und verehren. Es handelt sich bei ihnen eher um Vermittler zwischen *Nzambi* und den Menschen, die mehr oder weniger direkten Einfluss auf das Leben haben. Unter Punkt 3.2.4. wird genauer auf sie eingegangen.

Die Welten der Toten und der Lebenden werden in der Literatur als symmetrisch und komplementär dargestellt, in denen Tag und Nacht einander gegenüberstehen. In Erzählungen werden sie einerseits als durch ein großes Wasser voneinander getrennt beschrieben, andererseits wird die unsichtbare Welt selten an einem konkreten Platz verortet und ihre Bewohner haben Wohnorte in der Welt der Lebenden – in der Natur außerhalb des Dorfes an Flüssen, in Bäumen etc. – aus denen sie nachts hervorkommen. Eine enge Verbindung beider Welten und ein Austausch zwischen ihnen existiert durch den endlosen Kreislauf des Lebens, den jeder Mensch durchläuft. Das Leben einer Person setzt sich über den Tod hinaus fort, der als ein Übergang eines Menschen bzw. seiner Seele von der ersten in die "zweite Welt"²⁸ gesehen wird. Die Bewohner der letzteren sind den Menschen aufgrund ihrer Nähe zu *Nzambi* und dank des Verlustes ihrer äußeren, menschlichen Hülle überlegen und verfügen, je nach Rangordnung und Autorität, über eine mehr oder weniger große Macht über die Lebenden. Besonders die Ahnen bedürfen der Anerkennung und Ehrung durch die Menschen, weshalb die Möglichkeit besteht, das Wohlwollen der Geister und Ahnen durch besondere Rituale und Ehrungen zugunsten der Gemeinschaft zu beeinflussen. Es findet eine konstante gegenseitige Beeinflussung statt und ungewöhnliche Ereignisse in der sichtbaren Welt werden durch Handlungen in der anderen Welt hervorgerufen. Die Beziehung zwischen beiden Welten ist unter idealen Umständen harmonisch, kann jedoch auf verschiedene Art und Weise von Mitgliedern beider Welten gestört werden: explizites Verlangen der Ahnen nach Geschenken, böse Absichten der Geister, illegitimer Wechsel der Seiten, Kommunikation der Menschen mit den Toten, um deren Kräfte für persönliche Zwecke zu nutzen (MacGaffey 1986:42f.). Auf diese Aspekte wird im Verlauf dieses Kapitels genauer eingegangen.

Nzambi, das höchste Wesen, kann nicht direkt von den Menschen angerufen oder beeinflusst werden. Er schuf Ahnen, Geister und *minkisi*²⁹ zur Interaktion mit den Menschen. Er selbst ist allerdings omnipräsent und allmächtig. Er ist der Schöpfer des ersten Menschenpaares von dem alle Menschen abstammen, greift in die Bildung eines jeden Individuums ein, verlangt die Einhaltung seiner Gesetze und bestraft amoralisches Verhalten. Positives Verhalten wird nicht von ihm belohnt,

²⁸ De Boeck (2002) nutzt diesen Begriff zur Benennung der Welt der Ahnen und der Geister (ebd.:279). Er wird im Verlauf dieser Arbeit bevorzugt für diese Welt verwendet und darf nicht als Hierarchisierung verstanden werden, sondern als wertfreie Bezeichnung verstanden werden. Auf aktuelle Vorstellungen dieser zweiten Welt wird in Kapitel 5.1.5. eingegangen..

²⁹ Auf *minkisi* und die Möglichkeiten der Interaktion mit Ahnen und Geistern wird in Kapitel 4 genauer eingegangen. Das in diesem Kapitel behandelte Konzept der "Lebenskraft" spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.

sondern von den Ahnen, die darüber entscheiden, wer nach dem Tod zu ihnen darf und wer nicht (Van Wing 1959:296f.). Die Menschen begegneten *Nzambi* stets mit großem Respekt, doch er spielte in ihrem alltäglichen Leben lange Zeit keine ausgeprägte Rolle – im Gegensatz zu Ahnen und Geistern. Erst mit den extremen Veränderungen der politischen Strukturen während der Kolonialzeit und dem sich ausbreitenden Christentum veränderte sich die Beziehung der Menschen zu *Nzambi* und er wurde zu einer aktiven Kraft im Leben der Menschen, während die Bedeutung der Ahnen und Geister zurückging (ebd.:102).

3.2.2. Die Sozialstruktur der Lebenden (Klan, Familie, Individuum)

Ebenso wie das gesamte Universum ein Ordnungssystem darstellt, ist auch die Kongo-Gemeinschaft bestimmten Strukturen unterworfen, die in direkter Beziehung zum sozio-kosmischen Ganzen stehen. Diese Strukturen erfahren, wie bereits erwähnt, starke Wandlungen im Laufe der Geschichte und sind aufgrund dessen, sowie angesichts ihrer Komplexität, schwer eindeutig zu bestimmen. Vor allem die Abgrenzung einer von vielen Autoren als "traditionell" bezeichneten Kultur gegenüber den Veränderungen bis in die heutige Zeit ist problematisch, da bereits die sogenannte "traditionelle Gesellschaft" der BaKongo von den Transformationen des Kontaktes mit den Europäern von der eurozentrischen Perspektive der ersten, von Missionaren und Abenteurern verfassten, Dokumente über die BaKongo geprägt war (Friedman 1991:1f). Den stärksten Einfluss auf die Gesellschaft übte jedoch die Kolonialisierung des 19./20. Jahrhunderts aus, die eine Auflösung des politisch-wirtschaftlichen Systems nach sich zog und somit eine Neuorganisation der Sozialstruktur notwendig machte (ebd.:14). In diesem Unterkapitel werden im Weiteren einige wesentliche Bestandteile der Sozialstruktur und ihre Veränderungen im Laufe der Zeit herauskristallisiert, die eine besondere Bedeutung für das Leben der BaKongo hatten bzw. noch heute haben, wobei kein Anspruch auf Vollständigkeit besteht.

Die vielleicht wichtigste Institution der Kongo-Gesellschaft ist die matrilineare Abstammungsgruppe, *kanda*, deren strukturierende Bedeutung heute vor allem in ruralen Gegenden weiter besteht.³⁰ In Kapitel 2 wurde bereits die Entstehungslage der BaKongo wiedergegeben, derzufolge alle heute lebenden BaKongo von der zentralen *kanda* in Mbanza Kongo abstammen. Diese *kanda* spaltete sich im

³⁰ Die hier folgende Darstellung der *kanda* beschreibt eine Situation, die bis ins 20. Jh. das Leben der BaKongo vor allem in ruralen Gegenden prägte. Auf die Veränderungen im Laufe der Zeit wird im weiteren Verlauf explizit eingegangen.

Laufe der Jahrhunderte unzählige Male und formte neue lokale Klansektionen, so dass es heute eine Vielzahl von *kanda* gibt, die sich alle der Einheit der BaKongo zugehörig fühlen.³¹ Die *kanda* umfasst alle matrilinearen Nachkommen einer gemeinsamen Ahnin, was bedeutet, dass ein Kind immer zum Klan seiner Mutter gehört. Die *kanda*-Ideologie betont, laut Hilton, die Einheit der lebenden und verstorbenen Gruppenmitglieder und ihre Beziehung zum gemeinsamen Land, das sich im Besitz der Ahnen befindet (Hilton 1983:190). Verwaltet und bewirtschaftet wird der kollektive Landbesitz von den Angehörigen der Häuser (*nzo*) oder Lineages (*futa*), die weitere Gliederungsebenen unterhalb des Klans bilden.³²

Ein Großteil des Lebens der BaKongo innerhalb dieser Strukturen – z.B. der individuelle oder kollektive Besitz von Personen und Dingen, das Arbeitsleben und Heiratsbeziehungen – ist durch genau festgelegte Rechte und Pflichten, wie das Gebot der Exogamie, Inzestverbote, Essenstabus und Normen zur Beilegung von Problemen und Streitigkeiten, geregelt. Die Mitglieder der *kanda* sind einer nach Ältestenrecht strukturierten Hierarchie unterworfen, an deren Spitze die gemeinsamen Ahnen stehen. Ihnen folgen Personen, die durch ihre Position innerhalb der Matrilineage mit bestimmten Titeln, Funktionen und Macht im politisch-religiösen Bereich ausgestattet sind. Wichtige Ämter waren früher vor allem die der Dorf- und/oder Klanchefs – die unter anderem als Schlichter, Richter und Hüter der Traditionen fungierten – und die des *chef couronné* (gekröntes Oberhaupt), der als religiöses Oberhaupt für den "Ahnenkult"³³ zuständig ist. Die Beziehungen innerhalb der *kanda* beruhen idealerweise auf reziprokem Austausch, und es gibt keine gesellschaftliche Stratifizierung und Bildung von Klassen. Diese Strukturen waren jedoch nie statisch, sondern die Klans veränderten sich im Laufe der Zeit von dynamischen Gruppen mit immer neuen Grenzziehungen in der vorkolonialen Zeit zu einem „network of family relationships [...] with strong control by the elders over the marriages in which the matriline, now in a dispersed form, continued to play an important role“ (Friedman 1991:84) während der Kolonialzeit.

³¹ Die in Fußnote 24 erläuterte Unterscheidung zwischen *kanda* und *mvila* ist für die Zwecke dieser Arbeit nur von untergeordneter Bedeutung und wird deshalb nicht weiter thematisiert. Als *kanda* werden in dieser Arbeit lokale Klansektionen (mit genau definierten Grenzen) und ihre lebenden und verstorbenen Mitglieder bezeichnet (Bockie 1993:14).

³² Nach MacGaffey untergliedern sich die lokalen *kanda* in Häuser und die wiederum in Lineages (MacGaffey 1986:24), während Van Wing nur zwischen *kanda* und hierarchisch geordneten Lineages unterscheidet (Van Wing 1959:83f.). Für die vorliegende Arbeit wird eine ausführliche Beschäftigung mit dieser Problematik als nicht notwendig erachtet, weshalb hier in erster Linie von *kanda* und Lineages die Rede ist.

³³ Als "Ahnenkult" wird in diesem Zusammenhang die Pflege der Verbindung zu den verstorbenen Mitgliedern der *kanda* bezeichnet. Auf diesen Aspekt wird unter Punkt 3.2.4. genauer eingegangen.

Gegenläufig zum Verfallsprozess der "traditionellen" Klansysteme, der zunehmenden Individualisierung und dem Streben nach persönlichem Erfolg fand Ende des 19. Jahrhunderts eine Verlangsamung der Desintegration durch die Etablierung eben dieser neuen „modern clan society“ (Friedman 1991:84) und durch ansteigende Hexereianschuldigungen gegen Ausbrecher aus den Klanstrukturen statt, die auch heute noch vorherrscht.³⁴ Nach der Unabhängigkeit wurden der Netzwerkcharakter und die Funktion des Klans zur Sicherung des Individuums zunehmend wichtiger. In Zeiten wirtschaftlicher Schwierigkeiten und zunehmender Armut kann das Netzwerksystem gleichwohl zu Problemen führen, wenn die Verpflichtungen der Gemeinschaft das Individuum belasten und/oder die Reziprozität der Klanbeziehungen nicht mehr gewährleistet, somit Regeln nicht mehr eingehalten werden können (Friedman 1991:82f.). Dennoch erkennen Friedman und Bockie generell eine positive Haltung der Menschen gegenüber dem Klan, den Fortbestand der Beziehung zum Dorf / zum Klan auch nach Wegzügen in die Stadt, sowie den Einfluss der Netzwerke auf das Individuum und das Geltendmachen von Loyalität.³⁵ (vgl. Bockie 1993:15/16; Friedman 1991:100)

Die Beziehungen innerhalb der *kanda* waren auf Gleichheit bedacht, und es wurde ein besonderes Augenmerk auf die Vermeidung einer unrechtmäßigen Anhäufung von Macht und Gütern gelegt. Neben dieser egalitären Sphäre standen die lokalen Matrilineages in der Vorkolonialzeit jedoch in einer politischen Hierarchie zueinander, die auf patrifilialen Beziehungen beruhte. Diese lokalen Gruppen kontrollierten Kriege, Handel und Hexerei und repräsentierten eine Prestige- oder Wettbewerbsebene, auf der Waren produziert und verteilt, politische Wettkämpfe ausgetragen sowie Macht und Wohlstand angehäuft wurden (Friedman 1991:44, MacGaffey 1986:99). Im weitesten Sinne handelte es sich hier um Patronagebeziehungen, die eine Stratifizierung der Gesellschaft nach sich zogen, in der „individuals with greater power become priests and chiefs and losers become slaves“ (MacGaffey 1986:105). Der durch matrilineare Abstammungsgruppen zugeschriebene Status (Erbschaftsregeln, Zugang zu Land, Autoritätsbeziehungen) wurde auf politischer Ebene permanent neu ausgehandelt und verteidigt, wobei die Machtquellen außerhalb der Matrilineage bei den patrifilialen Kindern lagen (MacGaffey 1986:104). Macht und individuelle Statusverbesserungen waren/sind somit ein wesentlicher Bestandteil der Sozialstruktur der BaKongo.

³⁴ Auf diesen Aspekt wird in Kapitel 4, auf die Probleme die die Klanstrukturen in der heutigen urbanen Gesellschaft mit sich bringen können, wird teilweise in Kapitel 5.1.3. genauer eingegangen.

³⁵ Diese heute Art der Netzwerke ist in den Kapiteln 5.1.1. und 5.1.2. genauer dargestellt.

Mit der Gründung des Freistaat Kongo, der Übernahme des Handels durch Ausländer und der Schaffung europäischer Strukturen neben den "traditionellen" Institutionen der BaKongo, ging die Bedeutung der vormals einflussreichen Oberhäupter zurück, die die Hauptprofiteure der Wirtschaft der Prestigegüter gewesen waren. "Häuptlingstümer" wurden reorganisiert, Dörfer aufgeteilt und neu zusammengesetzt, alte Dorf- und Klanchefs wurden durch neue Amtsinhaber mit geringerer Autorität ersetzt und die kohärenten Klans verloren ihre gemeinsamen Interessen und lösten sich langsam aber sicher auf. Mithilfe der Politik der indirekten Herrschaft in Belgisch-Kongo kontrollierte der Staat alle Aspekte des indigenen Lebens und sorgte mit der Schaffung der Kategorie "Gewohnheitsrecht", der alle indigenen Institutionen zugeordnet wurden, für die künstliche Aufrechterhaltung der Kongo-Sozialstruktur, die somit weiter das Bewusstsein der Individuen formen konnte. Für den politisch-religiösen Bereich bedeuteten diese Entwicklungen die Erfordernis alternativer Methoden der Bestrafung von Gesetzesbrechern, Hexen und bösen Geistern, einen neuen Umgang mit internen Streitigkeiten und Autoritätsfragen und neue Möglichkeiten der individuellen Statusverbesserung durch Aktivitäten außerhalb der Klanstrukturen (MacGaffey 1986:39f.; Van Wing 1959:127f). Für die Zeit nach der Unabhängigkeit konstatiert Friedman Folgendes und macht damit die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit zweier existierender Systeme deutlich, mit der die BaKongo auch heute noch konfrontiert sind:

„The clan continues to exist in the urban areas in today's People's Republic of Congo [...]. There are serious problems associated with it in terms of conflicts and witchcraft accusations and there is a clear contradiction between the wish to invest in one's own nuclear family and the demands of the kin group. But the clan endures, or rather, the combination of *coté maternel* (maternal side) and *coté paternel* (paternal side).“ (Friedman 1991:83/84)

3.2.3. Die Person

Das Individuum in der Kongo-Gesellschaft ist, wie in vielen Klangesellschaften, der Gruppe untergeordnet und bezieht seine Identität, Stärke und Gesundheit von Außen, aus dem „social universe“ (Friedman 1991:103). Wie bereits dargestellt, erhält das Individuum durch seine matrilineare Abstammungsgruppe einen gewissen Status, den es im Laufe seines Lebens und mithilfe seiner patrifilialen Gruppe neu aushandeln und modifizieren kann – das soziale Setting bleibt jedoch erhalten und übt seinen Einfluss aus. Ein Kind ist also sowohl der väterlichen, als auch der mütterlichen Seite zugehörig und durch enge Bande mit ihnen verknüpft: Vater und Mutter zeugen gemeinsam den Körper und das Blut (den Sitz der "Seele") eines Kindes.

Im Gegenzug für seine Unterordnung unter die Gemeinschaft erhält ein Mu-Kongo im Idealfall soziale und wirtschaftliche Sicherheit und Geborgenheit innerhalb seines Klans und seiner Familie. Das Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner Gruppe veränderte sich im Laufe der Jahrhunderte sicherlich, jedoch nicht unbedingt im Sinne einer Individualisierung nach westlichem Vorbild wie sie von Van Wing beschrieben wird:

„L'intense colonisation du Bas-congo jette brusquement nos Bampangu d'un collectivisme presque grégaire dans un individualisme extrême. En précipitant la désagrégation du village indigène, elle produit une poussière d'individus, qui restent isolés.“ (Van Wing 1959:131)³⁶

Friedman (1991) stellt, im Gegensatz zu Van Wing, für die Jahrhundertwende (19./20.Jh.) ein „tightening of group control over the individual“ (ebd.:107) fest, wie es weiter oben bereits angedeutet wurde. „Instead of strong individuals we find strong groups“ (ebd.:107). Für die 1980er Jahre gilt laut Friedman trotz der Fragmentierung des Klansystems Ähnliches, und ein Großteil der Kongolesen empfindet keinen Widerspruch zwischen dem Einzelnen und der Gruppe. Problematisch ist in diesem Zusammenhang, dass das Individuum aufgrund der wirtschaftlichen Situation inzwischen weniger Sicherheit durch seinen Klan erhält und eine Reziprozität seltener gegeben ist (ebd.:107).

Friedman stellt in ihrem Buch das Aufwachsen des Kindes in der Kongo-Gesellschaft dar, betont jedoch, dass es sich ausschließlich um Tendenzen handelt, die keineswegs verallgemeinert werden können – in diesem Zusammenhang müssen die folgenden Aussagen ebenfalls gesehen werden. Das Kind durchläuft in der Kongo-Gesellschaft eine streng autoritäre Sozialisation, in der großer Wert auf die Erziehung zu anti-egoistischem Verhalten gelegt wird und Solidarität und Großzügigkeit konstituierende Elemente sind. Es wird davon ausgegangen, dass nur Gruppendisziplin und Anpassung der eigenen Bedürfnisse an die Gruppe das Kind zu einer "guten" Person erziehen und somit zu einem funktionierenden Bestandteil der Gesellschaft machen können. Kindern wird selten Raum für individuelles Experimentieren gegeben, um "richtiges" Verhalten herauszufinden, sondern die Einhaltung der vorgeschriebenen Regeln und die Vorhersagbarkeit im Benehmen des Kindes werden erwartet (ebd.:107f). Insgesamt führt diese Sozialisation zu einer Auflösung des Unterschiedes zwischen „my life“ und „our life“ (Bockie 1993:10) und zu einem Vorrang der Ziele der Gemeinschaft vor persönlichen Ambitionen. Letztere

³⁶ Der Jesuit Joseph Van Wing lebte und arbeitete von Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die 1940er Jahre als Missionar in der Kisantu-Region, südwestlich von Kinshasa, bei den BaMpangu, einer Subgruppe der BaKongo. (De Craemer 1977:288)

bedürfen der Kontrolle durch die Gemeinschaft, denn auch ein MuKongo, der zu "richtigem Verhalten" erzogen wurde, besitzt sowohl eine gute, als auch eine schlechte Seite. Die Existenz dieser beiden Seiten ist Teil der menschlichen Natur und böswillige Tendenzen können nie komplett ausgelöscht, sondern nur durch die Gesellschaft kontrolliert werden. „No one can attain perfection in this life“ (ebd.:46). Um zu gedeihen, müssen die Gesellschaft und das Individuum mit ihrer schlechten Seite in Harmonie leben und eine Balance zwischen ihren Stärken und Schwächen finden (ebd.:46f.).

Die enge Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft bedeutet also, dass die Erziehung eines Kindes und die Erhaltung des "guten Menschen" in der Verantwortlichkeit der Gemeinschaft liegen – die Entwicklung der Person ist ihr Erfolg genauso wie ihr Misserfolg, die Probleme und Taten des Individuums werden von der Gruppe mitgetragen:

„As far as BaManianga are concerned, there are two selves: collective and private. Any breakdown between the two produces a personal and social crisis. When an individual is affected by a malaise, the whole group is substantially affected; thus personal in nature, it is communal in practice. It is felt, experienced, and shared by everyone.“ (Bockie 1993:33)

Tatsächlich hat das Untertauchen des Individuums in der Gemeinschaft sowohl negative – eine Vielzahl von Rollen, Erwartungen und Funktionen, die erfüllt werden müssen – als auch positive Seiten – die Mittellosen werden aufgefangen, eine Entfremdung findet selten statt – die sich im Laufe des Lebens gegenseitig überlagern. Gegenwärtig und mit einer höheren Bildung treten laut Bockie die negativen Seiten verstärkt in den Vordergrund, werden aber durch die zunehmende Gewährung von Freiheiten wiederum abgeschwächt (ebd.:31f.). Inwieweit die hier genannten Darstellungen und Entwicklungen für die derzeitige Situation der Bewohner von Kinshasa und für die so genannten Kinderhexen bedeutsam sind, wird ausführlicher in Kapitel 5.2. behandelt.

Ein weiterer, äußerst bedeutender Aspekt für die Betrachtung der Person bei den BaKongo ist ihr körperlicher und spiritueller Aufbau selbst und ihr Verhältnis zur sie umgebenden sozio-kosmischen Struktur. Die für diese Arbeit herangezogenen Autoren benutzen zur Charakterisierung der Persönlichkeitsstruktur der BaKongo häufig unterschiedliche Bezeichnungen, was vor allem auf die heterogenen Forschungsgebiete und untersuchten Ethnien zurückzuführen ist, kommen jedoch in ihrer Einschätzung überein, dass der Mensch als ein doppeltes Wesen, bestehend aus einer äußeren und einer inneren Einheit, wahrgenommen wird.

„[Laman and Van Wing are] both indicating that man consists of a perishable, this-worldly shell, a this-worldly vitality, an imperishable social identity, and a perishable shadow or appearance with which, in this life, the soul travels about in its owner's and others' dreams.“ (MacGaffey 1986:135)

Der Mensch besteht aus folgenden konstituierenden Elementen: 1. *nitu*, dem menschlichem Körper, 2. *moyo*, der Seele, dem Leben oder Atem, und 3. *nsala* oder *mfumu kutu*, dem inneren Körper, dem „unsichtbaren Seelenkörper“ (Friedman 1991:111f.; MacGaffey 1986:283f.). Einige Autoren bezeichnen darüber hinaus *zina*, den Namen oder *kini*, eine Art Schatten, als bedeutsam für die Person.³⁷ *Nitu* bezeichnet die bloße Hülle des menschlichen Körpers, die der Mensch nach dem Tod verlässt, um sie verwesen zu lassen und um sich in der Welt der Toten einen neuen Körper zu nehmen. *Moyo* stellt einerseits zusammen mit Atem und Blutkreislauf den Lebensprozess dar, andererseits ist sie die diesseitige Lebenskraft oder Lebenssubstanz des Menschen. Sie befindet sich laut Van Wing, der sie auch als „âme spirituelle“ (Van Wing 1959:287) bezeichnet, im Inneren des Körpers und dort vor allem im Blut (*menga*), im Herz (*mbundu*) und in der Leber (*kimoya*): „L'âme est principe de vie, principe moteur“ (Van Wing 1959:185). Der Verlust von Blut bedeutet eine Gefahr für *moyo* und somit für das Leben der Person, da *nitu* nur dank *moyo* existieren kann. Der Tod des Menschen bedeutet jedoch nicht das Verschwinden / den Tod von *moyo*, da die "Seele" des Menschen unsterblich ist und im Land der Toten einen neuen *nitu* annimmt. *Moyo* spielt aufgrund ihrer essentiellen Bedeutung für das Leben des Menschen eine wichtige Rolle in der Magie und bei Hexereivorstellungen.

Nsala / *mfumu kutu* bezeichnet eine Art doppelte Seele, die sich ebenfalls im Inneren des menschlichen Körpers befindet. Laut Van Wings Forschungen bei den BaMpangu sitzt es im Ohr des Menschen und treibt das Gehör und die Sehkraft an. Es gehört wie alle mysteriösen Dinge zu *Nzambi*, kommt von weit her, tritt bei der Geburt in den Menschen ein und verlässt ihn wieder nach seinem Tod. Das Besondere an ihm ist, dass es sich auch während der Mensch schläft (oder während einer Ohnmacht) außerhalb seines Körpers bewegen kann:

„Lorsque *mfumu kutu* s'en est allé, son activité ne se ralentit pas, mais elle est autre ; il se promène partout, il rencontre ce que l'on rencontre dans la nuit obscure : fantômes et sorciers contre lesquels il doit lutter : il fait ce que l'on fait la nuit : vols, relations conjugales, etc. Tout cela, l'homme endormi s'en rend compte parfois : c'est le rêve.“ (Van Wing 1959:287)

³⁷ Eine einheitliche Abgrenzung der Begriffe voneinander scheint nicht nur im Kontext dieser Arbeit unmöglich. Hierfür ist einerseits die bereits erwähnte Vielzahl der Subgruppen der BaKongo mit ihren sprachlichen Unterschieden verantwortlich, andererseits gibt es keine eindeutigen Darstellungen des Aufbaus der Person aus vorkolonialer Zeit, über die sich die Autoren einig sind. Friedman versucht in ihrem Buch die existierenden Bezeichnungen für die verschiedenen Elemente der Person zusammenzufassen und zueinander in Verbindung zu setzen, wodurch sie einige Klarheit in die Komplexität bringt (Friedman 1991:111f.). In der vorliegenden Arbeit wird versucht, das Konzept der Person in vereinfachter Form und dennoch so genau wie möglich wiederzugeben. Dabei werden in erster Linie die Begriffe *moyo* und *mfumu kutu*, in Anlehnung an Van Wing und Friedman, für die Bezeichnung der wichtigsten Bestandteile des Menschen genutzt.

Friedman, die sich in ihrer Darstellung vor allem auf Laman bezieht, schreibt *nsala* eine Assoziation mit dem Intellekt und der Vernunft zu, wobei mächtige und starke Personen ein komplettes, rundes *nsala* haben (Friedman 1991:116). Auch *nsala / mfumu kutu* spielt im Zusammenhang mit Hexerei eine wichtige Rolle, da Hexen mit seiner Hilfe die Lebenskraft, *moyo*, anderer Menschen "aufessen" und somit ihre eigene Lebenskraft verstärken. Teilweise wird auch angenommen, dass Hexen das *nsala* anderer Menschen essen (Friedman 1991:116). Schließlich gibt es noch *kini*, eine Art Schatten des Menschen, der in der anderen Welt der sichtbare Körper des Menschen ist. Er wird bei einigen Ethnien mit *mfumu kutu*, bei anderen mit *moyo* verknüpft und zeigt sich nach dem Tod einer Person gelegentlich den Verwandten (Bockie 1993:129).³⁸

Die existierenden Konzepte über die Bestandteile der Person beinhalten einige inhaltliche Überschneidungen und lassen sich nicht eindeutig voneinander abgrenzen. Friedman stellt fest, dass

„the different components of the self are, then, all alleged to do the same thing. They leave the body and are caught by witches and evil spirits [...]. This is said of them all, *nsala*, *mwela*, *mpeve*, *kini* [, *mfumu kutu*] and *lunzi*“ (Friedman 1991:125).

Das hier erwähnte Verlassen des Körpers scheint eine der wichtigsten Eigenschaften der Bestandteile der Person zu sein, die auch für den Bereich der Hexerei entscheidend ist.

3.2.4. Ahnen und Geister

In Kapitel 3.2.1. wurde bereits die Zweiteilung des Universums in die Welt der Lebenden und die der Toten dargestellt und es wurde deutlich, dass eine enge Verbindung zwischen ihnen existiert und sie aufeinander einwirken. Die geographische Verortung der Welt der Toten ist nicht geklärt – unstreitig ist nur, dass sie eine Umkehr des Diesseits ist – und auch in ihrer Benennung weichen die hier herangezogenen Autoren voneinander ab. MacGaffey spricht von der Welt der Toten als *nsi a bafwa* oder *Mpemba*, nennt jedoch keinen Unterschied zwischen ihnen und benennt Ahnen, die Geister böser Menschen, gute Geister und verschiedene Naturgeister als ihre Bewohner (MacGaffey 1986:43f.). Bockie hingegen sieht *Mpemba* ausschließlich als Bereich der Ahnen und guten Geister, der sich von dem Bereich der bösen Geister abgrenzt, in dem sich Verstorbene befinden, die kein anständiges

³⁸ Bockie benennt neben dem Körper *kini* und *mwela* als wichtigste Elemente des Menschen. *Mwela* kann in diesem Zusammenhang am ehesten mit *nsala / mfumu kutu* gleichgesetzt werden, während *kini* möglicherweise eine zusätzliche Komponente von *nsala / mfumu kutu* ist. Ein Äquivalent für *moyo* nennt Bockie nicht (Bockie 1993:128f.).

Leben geführt haben – Geister der Natur bleiben in ihrem Buch unerwähnt (Bockie 1993:83f.). Die am weitesten verbreiteten Kategorien von Bewohnern der unsichtbaren Welt sind 1. *bakulu*, Ahnen der lebenden Klanmitglieder, 2. *matebo* oder *bankuyu*, Verstorbene, die aufgrund ihres schlechten Lebens keine *bakulu* werden dürfen und 3. *bisimbi/basimbi* und *bankita*, lokale Geister, die teilweise einmal Menschen waren.³⁹ Benennungen und Beschreibungen der verschiedenen Klassen der Toten sind häufig austauschbar, so dass Van Wing eine Klassifikation für nahezu unmöglich hält: „Au sujet des esprits il ne faut pas chercher chez les Noir des concepts bien définis. La plupart n'en ont que des notions confuses et inconciliables entre elles“ (Van Wing 1959:290). Trotz aller Unklarheiten und Widersprüche der Autoren lassen sich jedoch eine Vielzahl von gemeinsamen Eigenschaften und Merkmalen feststellen, die im Folgenden charakterisiert werden.

Die erste und möglicherweise wichtigste Gruppe der Geister sind die Ahnen:

„Leur nom est *nkulu*, au pluriel *bakulu*. L'homme qui a vécu honnêtement selon les lois et les coutumes des anciens, qu'il meure mangé par les *ndoki* ou appelé par Nzambi, devient *nkulu*. Comme le serpent change sa peau, ainsi lui se débarrasse de son enveloppe mortelle, « *ukibunini kigagala* » et la laisse tombe. Il va là où l'ont précédé les ancêtres, en dessous de la terre, près de l'eau, là où nous vivons. Voilà la croyance commune, exprimée en formules usuelles. Les *bakulu*, qu'ils soient vieillards, hommes, femmes ou enfants, prennent un corps blanc. [...] Chacun cependant garde sa personnalité, son rang, ses goûts et ses occupations.“ (Van Wing 1959:309)

Die Ahnen sind die verstorbenen Mitglieder der *kanda* und stehen somit in genealogischer Beziehung zu den Lebenden. Sie sind den Menschen in jeder Hinsicht überlegen, da sie so sind wie *Nzambi* ursprünglich den Menschen schaffen wollte, nämlich als *alter sui* oder kleine Götter: „God created us to be free from human evil, to have dominion, power and authority“ (Bockie 1993:132). Durch den Tod wird der Mensch erst ein „complete human being“ (ebd.:132) und zum Menschen par excellence. Erst im Tod gewinnt die Person Macht über die Gesellschaft, deren Zielen sie sich während ihres Lebens vollständig unterordnen musste. Die Ahnen nutzen ihre Macht um das Wohlergehen der Lebenden zu verbessern, indem sie den Mitgliedern ihrer *kanda* irdische Wünsche nach Fruchtbarkeit, Gesundheit, einem langen Leben, Wohlstand, Erfolg in Handel, Jagd und Landwirtschaft gewähren. Sie inspirieren die Menschen durch gute Träume und warnen sowie beschützen sie vor negativen Ereignissen und schlechten Personen (Van Wing 1959:321). Für alle diese Dinge erwarten sie als Gegenleistung Ehrerbietung und Geschenke von den Men-

³⁹ MacGaffey fügt die vierte Kategorie der *min'kisi* (sing. *nkisi*) hinzu, die er als „(spirits in) charms“ (MacGaffey 1986:63) bezeichnet. In der vorliegenden Arbeit werden *min'kisi* jedoch nicht als Geister betrachtet, sondern, unter anderem in Anlehnung an Van Wing, als "Behältnisse", in denen sich Geistern wie *bisimbi* und *bankita* befinden. Ausführlicher wird dieser Aspekt in Kapitel 4.2.2. betrachtet.

schen sowie einen Platz in der kollektiven Erinnerung des Klans. Fühlen sie sich zu wenig von ihren Verwandten gewürdigt, hat das äußerst negative Auswirkungen, da die *bakulu* die Menschen in Träumen zur Pflichterfüllung aufrufen und sogar Unglück und Krankheit als Strafe herbeiführen können. Dies ist ihr gutes Recht und ihre Handlungen werden in solchen Fällen in der Regel als legitim angesehen (MacGaffey 1986:70f.).

Die *bakulu* leben in einem Dorf nach dem Beispiel der Lebenden und jedes irdische Dorf hat ein *Mpemba*-Äquivalent, in dem es viele Tiere und reichhaltige Ernten ohne viel Arbeit gibt (Van Wing 1959:308). Das Ziel der Menschen ist es, nach dem Tod in dieses Dorf zu gelangen, doch nicht alle werden aufgenommen. Die Ahnen entscheiden darüber, wer ein Leben im Einklang mit den Gesetzen des Klans und im Sinne der Gemeinschaft geführt und ihnen genügend Ehre erwiesen hat und wer nicht. Diejenigen, die von den *bakulu* abgewiesen werden, sind Menschen, die in negative oder kriminelle Handlungen wie Hexerei, Mord, Diebstahl oder Ehebruch verwickelt waren und zu *matebo* oder *bankuyu* werden. Van Wing beschreibt sie als kleine hässliche Menschen mit langen roten Haaren und unangenehmem Körpergeruch. Sie leben in Hütten im Wald und in der Nähe von Bächen, von wo aus sie nachts häufig zurück in das Dorf der Lebenden kommen um Hühner oder Schafe zu stehlen. Werden sie von einem Menschen gesehen, greifen sie diesen an, schlagen ihn oder töten ihn in ihrer Hütte, um ihn zu essen. Einige *nganga*⁴⁰ (Magier) besitzen die Möglichkeit, die *matebo* ungestraft zu sehen, und können sie für böse Werke einsetzen, in der Regel wird der Umgang mit diesen bösen Geistern jedoch vermieden (Van Wing 1959:291). MacGaffey beschreibt sie als

„[...] a residual category of obnoxious but anonymous spirits associated with no particular social configuration, propitiated by no one, and countered by no techniques or specialized personnel that are not also and concurrently used against their allies the witches” (MacGaffey 1986:73).

Die dritte Gruppe der Geister ist die der *bisimbi* und *bankita*, deren Bezeichnungen häufig von Autoren ausgetauscht, von Van Wing jedoch als unterschiedliche Geister beschrieben werden. Beide sind lokaler Natur – also unabhängig von der Lineage – in der Regel in männliche und weibliche Wasser-, Himmels- und Landgeister unterteilt und beherrschen moderne Technologien (MacGaffey 1986:80f.). Im Gegensatz zu den Ahnen sind sie in erster Linie wohlmeinend und werden von *nganga* für magische Zwecke und zum Vorteil der Gemeinschaft eingesetzt, sie können jedoch auch boshaft sein und für persönliche oder negative Ziele benutzt

⁴⁰ Die *banganga* und ihre Tätigkeiten werden in Kapitel 4.2.2. dargestellt.

werden. Generell gilt für sie dasselbe wie für die Ahnen auch, sie sind weder ausschließlich gut noch ausschließlich böse (MacGaffey 1986:171). Van Wing bezeichnet die *bankita* als Geister von Personen, die durch Krieg, Hinrichtung oder Selbstmord einen gewaltsamen Tod sterben mussten. Sie sind außergewöhnlich stark und spielen – wie die *bankita* – eine wichtige Rolle in der Magie (Van Wing 1959:292). Die *bisimbi* betreffend herrscht Uneinigkeit darüber ob sie je Menschen waren oder möglicherweise direkt von *Nzambi* geschaffene Naturgeister sind (Friedman 1991:155).

Die hier genannten Autoren scheinen alle der Ansicht zu sein, dass der Glaube an Geister und Ahnen, die direkten Einfluss auf das Leben der Menschen verüben, rückläufig ist. So schreibt MacGaffey, dass die Ahnen bei besonderen Anlässen wie der Jagd oder politischen Auseinandersetzungen nicht mehr eine so große Rolle spielen wie früher, als sie durch diverse Rituale und "Ahnenkulte" geehrt wurden - wichtig für den Klan und dessen Mitglieder sind sie indessen nach wie vor. Auch die Geschichten über *matebo* waren zur Zeit seiner Feldforschungen nicht mehr so beliebt wie einst (MacGaffey 1986:70/71). Bockie hingegen schreibt: „the invisible world contains not only ancestors but a multitude of other spirits“ (Bockie 1993:136). “The invisible world thus interacts constantly with the visible one, for both are part of the vast cosmological plan of life and death“ (ebd.:137). Zur Untermauerung dieser Einschätzung liefert sie in ihrem Buch diverse Beispiele aus dem täglichen Leben ihrer Informanten.

Die hier dargestellten Vorstellungen der BaKongo, dass die Menschen in einer unsichtbaren Welt eine andere Form annehmen, und zu wohlmeinenden oder auch eher aggressiven Geistern werden können, spielt für die Betrachtung von Hexereivorstellungen eine ebenso bedeutsame Rolle wie die Dynamik der inneren Bestandteile der Person. Die Konzepte hängen als Teile der gesamten Kosmologie selbstverständlich eng zusammen.

3.2.5. *Tod und Krankheit*

Der Tod ist die Chance eines Menschen auf ein besseres oder schlechteres Leben in der unsichtbaren Welt. Er bedeutet keine dauerhafte Trennung des Verstorbenen von der Welt der Lebenden, da er in diese zurückkommen, einzelne Mitglieder seiner *kanda* besuchen und ihr Leben beeinflussen kann (Bockie 1993:83). Trotz der positiven Vorstellung vom Leben nach dem Tod, gilt er als „disrupter of communal harmony“ (Bockie 1993:36) und ist somit eine Angelegenheit der gesamten Gemeinschaft. In der Regel werden zwei Todesursachen identifiziert: natürliche und übernatürliche. Tod im Alter wird vorwiegend als natürlich und von *Nzambi* ver-

ursacht identifiziert, der den Menschen zu sich ruft. Der Großteil der Todesarten wird jedoch unzufriedenen Geistern, Menschen mit mysteriösen Kräften und Hexerei angelastet und als unnatürliche und unzeitgemäße Unterbrechung des Lebens betrachtet, deren Urheber bestraft werden muss (Bockie 1993:36).

Auch Krankheiten werden fast immer – bis zum Beweis des Gegenteils – übernatürlichen Kräften zugeschrieben. Der erste übliche Schritt, um herauszufinden, wer oder was für eine Krankheit oder einen Tod verantwortlich sein könnte, ist das Aufsuchen eines *nganga ngombo*, des Spezialisten für das Identifizieren von Ursachen für Unglück. Oftmals wird der *nganga* bereits nach kurzer Krankheit vom Opfer selbst oder von seinen Familienmitgliedern aufgesucht, um frühzeitig Maßnahmen gegen den Verursacher zu ergreifen und das Schlimmste abzuwenden. Der *nganga ngombo* befragt die Betroffenen und führt verschiedene Rituale durch, bis er einen oder mehrere Verantwortliche identifiziert hat. „Habituellement le devin préfère cette solution: la maladie provient d’un ou de plusieurs nkisi. Car alors le malade devra se faire traiter pas les différents prêtres de ces nkisi“ (Van Wing 1959:234). Werden Krankheiten durch Geister verursacht, die nicht direkt beklagbar sind, müssen sie durch Besänftigungsversuche zur Umkehr bewegt werden. Auch Ahnen können ihren lebenden Verwandten Krankheiten senden, wenn sie sich nicht ausreichend geehrt fühlen – sie werden dann durch Gabendarbietungen und Feste ihnen zu Ehren besänftigt (Van Wing 1959:250). Wenn jedoch Menschen als Urheber für das Unglück identifiziert werden, gibt es verschiedene Möglichkeiten, ihre Schuld zu bestätigen und sie zur Beendigung ihrer bösen Aktivitäten anzuhalten. In der vorkolonialen Zeit wurden Verdächtige dem Giftorakel unterzogen. Hierbei wurde den Angeklagten auf verschiedene Art und Weise pflanzliches Gift verabreicht und ihr Verhalten (Übelkeit, Trance, Krämpfe, teilweise sogar ihr Tod) entschied über Schuld und Unschuld. Heute wird Gift, wenn überhaupt, nur selten eingesetzt.⁴¹ Die Bestrafung der Übeltäter gilt jedoch weiterhin als Notwendigkeit für den Erhalt des Friedens in der Gemeinschaft. Bockie betont in diesem Zusammenhang den Zusammenhalt der Gemeinschaft in Zeiten von Krankheit und Leid:

„Those who suffer misfortune are not outcast and allowed to become homeless, or abandoned because of old age. The only true outcasts are those who wilfully choose to go outside the traditions, without respect for the communal values that are determined by the ancestors. They are outcasts by their own choice. This must be borne in mind in the [...] discussion of witchcraft, or kin-doki.“ (Bockie 1992:39)

⁴¹ Auf diesen Aspekt wird im nächsten Kapitel, im Verlauf der Betrachtung von Hexereivorstellungen, genauer eingegangen (Unterkapitel 4.1.5).

Je komplizierter ein Krankheits-, Todes- oder Unglücksfall ist, desto mehr Verdächtige gibt es in der Regel, deren Schuld oder Unschuld in aufwändigen Ritualen bestimmt werden muss. Van Wing schreibt, dass dies früher sehr häufig, zur Zeit seines Aufenthaltes im Kongo fast nur in entlegenen Dörfern der Fall war (Van Wing 1959:251f.). In der heutigen Demokratischen Republik Kongo werden jedoch, wie wir im Verlaufe der Arbeit sehen werden, nach wie vor komplexe Zeremonien zur Identifizierung, Bestrafung und / oder Erlösung von übel wollenden Menschen durchgeführt.

3.2.6. *Lebenskraft und spirituelle Macht*

Das Konzept von Lebenskraft ist eng mit dem der Person verbunden – das *moyo* eines Menschen ist seine diesseitige Lebenskraft. Um ein gesundes und zufriedenes Leben zu führen, muss das *moyo* der Person intakt und stark sein. Wird es von Hexen oder bösen Geistern angegriffen, verringert es sich und die Lebenskraft des Betroffenen nimmt ab, während die des Angreifers sich vermehrt und er zu mehr Macht kommt (Friedman 1991:117). Im Zusammenhang mit Hexereivorstellungen ist der Aspekt des Vergrößerns von Lebenskraft aus persönlichen, egoistischen Beweggründen besonders wichtig, wie wir im Verlaufe dieser Arbeit genauer sehen werden. Laut Bockies Informationen aus der Region der BaManianga werden fast ausschließlich ältere Mitglieder der Gesellschaft der Hexerei beschuldigt, die das *moyo* der Jüngeren konsumieren, um ihre eigene Lebenskraft zu vergrößern / verlängern (Bockie 1993:51/52).

Es gibt darüber hinaus eine andere, weiterführende Vorstellung von Lebenskraft, die von Friedman beschrieben wird und stärker mit Macht und politischen Dimensionen zusammenhängt als die des *moyo*. Friedman beschreibt Lebenskraft als außerhalb der Gesellschaft, in Form von Geistern und Ahnen, liegend. Sie stammt ursprünglich von *Nzambi* und kann von ihm ausgehend, und nur durch den Gemeinschaftsbereich hindurch, zum Individuum fließen. Je näher in der Hierarchie und in der zeitlichen Dimension eine Person oder ein Wesen sich also an *Nzambi* befindet, desto stärker ist ihre Lebenskraft, während sie schwächer und diversifizierter wird, je mehr sie in die Gegenwart vorrückt und zum einfachen Individuum gelangt. Auch diese Lebenskraft kann von böswilligen Menschen, Hexen und Geistern manipuliert werden, die ihre eigene Lebenskraft zu Ungunsten der Lebenskraft des Klans verstärken (Friedman 1991:145f.).

Die drei gesellschaftlichen Bereiche, die Lebenskraft lenken und kanalisieren, sind der gesellschaftliche, der politisch-religiöse und der magisch-religiöse Sektor – sie alle waren früher, bzw. sind teilweise noch heute, starke Machtquellen. Der ge-

sellschaftliche Sektor ist die Matrilineage, durch die das Individuum soziale Macht erhält und der politisch-religiöse Bereich sind der Patriklan und die politische Hierarchie. Die auffälligste Form der Verschiebung von Lebenskraft befindet sich im magisch-religiösen Bereich, der sowohl *nganga* und *nkisi*, als auch eine "traditionelle" Medizin mit religiösen Dimensionen umfasst (Friedman 1991:127f.). Dieser Bereich erfuhr im Laufe der Zeit große Veränderungen, existiert in abgewandelter Form allerdings noch heute, wie wir in Kapitel 5 sehen werden.

Einige lebende Personen innerhalb der *kanda* verfügten über besonders einflussreiche Positionen gegenüber den "normalen" Mitgliedern der Gesellschaft, wie bereits in Kapitel 3.2.2. dargestellt wurde. Diese Menschen, die in einem besonderen Verhältnis zu den externen Machtquellen stehen, sind nach MacGaffey: Chief / Ältester, Priester / Hellseher, Hexe und Magier. Sie nehmen kontrastierende religiöse Rollen ein und grenzen sich durch die Unterscheidung zwischen öffentlichen vs. privaten Zielen und produktiven vs. destruktiven Auswirkungen (Gewalt und Heilen) voneinander ab. MacGaffey strukturiert sie wie folgt:

	PUBLIC	PRIVATE
DEATH	Chief, elder (<i>Mfumu</i>)	Witch (<i>Ndoki</i>)
LIFE	Priest, diviner (<i>Ngang'a mbangu</i>)	Magician (<i>Ngang'a n'kisi</i>)

(Quelle: MacGaffey 1986:171)

Die Differenzierung in positive, für die Gesellschaft förderliche, und in negative Aktivitäten ist allerdings nicht immer eindeutig durchführbar, sondern oftmals situationsbedingt. Dennoch gilt: „The sociological importance of the set is that it provides normative guides to action and sources of legitimation“ (MacGaffey 1986:173).

Neben den oben genannten religiösen Amtsinhabern können auch einige andere Menschen mit der anderen Welt in Verbindung treten. Kinder, die aus der anderen Welt / von *Nzambi* kommen, haben die Fähigkeit, Wesen und Kräfte, die in ihr leben, zu sehen und werden gelegentlich zum Erkennen von Hexen eingesetzt. Auch alte Menschen, die sich dem Übergang in die unsichtbare Welt nähern, können diese Fähigkeit wiedererlangen – für sie birgt dies jedoch die Gefahr, dass sie selbst der Hexerei verdächtigt werden (ebd.:54). Das Streben nach externen Quellen der Macht ist aufgrund der positiven Auswirkungen darüber hinaus auch unter "normalen" Menschen weit verbreitet und kann durch Hexerei oder die Nutzung von *minkisi* erreicht werden. Unter anderem auf diesen Aspekt bezieht sich das folgende Kapitel.

4. Hexerei und Magie bei den BaKongo

“In Central African religions of the Kongo type no significance attaches to the contrast between mystical and technical means (witchcraft versus sorcery), which anthropologists have attempted to define universally after Evans-Pritchard on the Azande [...]. There is no universal phenomenon, having objectively verifiable truth conditions, that we could call witchcraft.” (MacGaffey 1986:185)

Eine Differenzierung nach Evans-Pritchard zwischen *witchcraft* und *sorcery* und ihren unterschiedlichen Akteuren erscheint für den Kontext der BaKongo zu vereinfachend und wird so nicht von ihnen selbst aufgestellt. Die Grenzen zwischen *nganga*⁴² ("Magier") und *ndoki* ("Hexe"), zwischen Magie und *kindoki* ("Hexerei"), sowie zwischen dem Erreichen von Zielen mithilfe von magischen Objekten und im Gegensatz dazu durch die innewohnende "Hexensubstanz", *kundu*, sind unklar und fließend.⁴³ Der *ndoki* kann in der Vorstellung der BaKongo sowohl unbewusst und durch sein *mfumu kutu*, als auch durch die Nutzung von magischen Objekten, *min-kisi*, gegen seine Feinde aktiv werden – wobei ersteres heute der Regelfall zu sein scheint. Alle diese magischen Tätigkeiten werden, laut Van Wing (1959), mit dem Verb *loka* und jeweiligen zusätzlichen Wörtern beschrieben (ebd.:345).

Friedman (1991) betont, dass sich eine Unterscheidung zwischen "Hexerei" und "Zauberei" aus analytischen Gründen anbietet, auch wenn es aufgrund der Überschneidungen und Mischformen der beschriebenen Handlungen häufig schwierig ist, sie in der Empirie aufrecht zu erhalten (ebd.:194). In ihrer historischen Darstellung von Hexereivorstellungen schreibt Friedman, dass das Wort *kindoki* zumindest nach der Kolonialisierung mit *witchcraft* im Sinne von Evans-Pritchard übersetzt werden kann, während der Übeltäter bis in die vorkoloniale Zeit eher ein *sorcerer* war, der sich *min-kisi* zunutze machte und durch verschiedenste Methoden Unglück verursachte (Friedman 1991:198f.).⁴⁴

Aus analytischen Gründen und aufgrund des Fokus' im Kongo der Gegenwart auf Hexerei als psychischem Akt des Erzeugens negativer Folgen, wird in diesem Kapitel zwischen *kindoki* und anderen Formen von Magie, die die Nutzung von *min-kisi* umfassen, unterschieden. Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt aufgrund der Fragestellung dieser Arbeit auf *kindoki*, während unter Punkt 4.2. andere magische

⁴² Im Folgenden werden vorrangig die indigenen Bezeichnungen für die dargestellten Phänomene verwendet (siehe Fußnote 4 in der Einleitung und die Liste der emischen Begriffe).

⁴³ Die für diese Arbeit herangezogenen Autoren trennen nicht nachdrücklich zwischen den genannten Aktivitäten und Begriffen, sondern nennen in der Regel sowohl die Nutzung von *nkisi*, als auch *kindoki* durch eine innewohnende, immaterielle Kraft als Charakteristika von *kindoki* bei den BaKongo (vgl. Buakasa 1972:31/32; Van Wing 1959:345/346; Bockie 1993:41).

⁴⁴ Siehe Punkt 4.1.3

Praktiken nur der Vollständigkeit halber kurz dargestellt werden.⁴⁵ Es sollte allerdings nicht vergessen werden, dass alle hier beschriebenen magischen Tätigkeiten zusammenhängen und sich teilweise überschneiden.

4.1. ***Kindoki* – eine ambivalente Kraft**

„La *kindoki* signifie puissance ou force. L'acception courante qualifie cette puissance de maléfique. Mais celle-ci est susceptible d'être exercée dans n'importe quel sens, aussi bien dans un sens bon que dans un sens mauvais. Il s'agit d'une puissance ambivalente, ambiguë, qui suscite la peur et la crainte; d'une puissance dangereuse et bonne, pouvant nuire mais aussi protéger.“ (Buakasa 1972:29)

Kindoki ist ein sehr komplexes Phänomen mit einem ambivalenten Charakter: es kann für die Erreichung von positiven und ebenso von negativen Zielen eingesetzt werden, allein die Grenzen sind oftmals schwer auszumachen. Genauso wie es verschiedene theoretische Ansätze zu Hexerei im Allgemeinen gibt, existieren auch in der Literatur zu den BaKongo keine einheitliche Definition und Beschreibung von Hexereivorstellungen.⁴⁶ Dies ist einerseits auf die unterschiedlichen Forschungsgebiete und -zeitpunkte der Autoren zurückzuführen, aber vor allem sicherlich in der "okkulten" Natur der Sache zu verankern. Hexereigerüchte, -erzählungen und -anklagen kursieren zwar öffentlich in vielen Gemeinschaften, jedoch wird die Aktion des *kindoki* an sich selten vollständig durchschaut, gilt als mysteriös und ausschließlich den *ndoki* selbst bekannt. Ferner kursieren unterschiedliche Sichtweisen über die Elemente, die den Menschen als *ndoki* agieren lassen. Van Wing (1941, 1959) verortet die Kraft des *kindoki* allein im *mfumu kutu*, der doppelten Seele, während andere Autoren (Friedman 1991, MacGaffey 1986, Bockie 1993) zusätzlich die Komponente des *kundu* anführen. Im Folgenden werden alle Perspektiven in die Betrachtung einbezogen und es erfolgt zusätzlich eine Darstellung von Hexereivorstellungen in historischer Perspektive.

4.1.1. *Das Konzept von kindoki*

Vereinfacht dargestellt ist *kindoki* das Wissen und die einzigartige Kraft, mit der eine Person außergewöhnlich Gutes und außergewöhnlich Böses, für sich selbst und für oder gegen andere erwirken kann. Der *ndoki* kann anderen Menschen

⁴⁵ Zum Themenkomplex der *minkisi* existiert eine Vielzahl von Literatur, vor allem in Bereich der Kunstethnologie. Diese wird hier aufgrund von Platzmangel jedoch nicht aufgearbeitet.

⁴⁶ Die Bezeichnung *kindoki* für die Kraft und *ndoki* für die Person, die *kindoki* nutzt, sind in der Literatur relativ einheitlich. Allein Josef Franz Thiel, der einige Jahre in der Provinz Bandundu, östlich von Kinshasa lebte und forschte, spricht von *ndoki* als "Hexerkraft", *muloka* als dem "Hexer" und *kuloka* als "verhexen" (Thiel 2004:155).

Schaden zufügen, sie sogar töten, seine Macht zum Wohle der Gemeinschaft einsetzen oder seine eigenen, egoistischen Ziele verfolgen und realisieren. Besonders das schädliche und eigennützige *kindoki* ist in der Vorstellung der BaKongo sehr präsent und überschattet in der Darstellung der meisten Autoren seine positiven Aspekte. Es wird häufig als Erklärung für jegliches Unglück – Krankheiten, Unfälle, Tod, Verlust von Besitz, Ernteaufschübe etc. – herangezogen und liefert somit eine Antwort auf das *Warum* des Unglücks indem ein Schuldiger identifiziert wird (Buakasa 1972:37/38). Van Wing geht sogar soweit zu sagen, dass jede Krankheit oder jeder Tod bis zum Beweis des Gegenteils Hexerei zugeschrieben wird (Van Wing 1959:231).

Jeder Mensch kann theoretisch *kindoki* besitzen, wird dadurch jedoch nicht automatisch zu einem bössartigen *ndoki*. Es werden drei verschiedene Arten des Erwerbs von *kindoki* unterschieden: 1. die Kraft des *kindoki* ist einem Menschen angeboren und wird innerhalb der Matrilineage vererbt, 2. *kindoki* wird durch Ansteckung – in der Regel durch das Essen von Nahrung, die dem Opfer tatsächlich oder im Traum von einem *ndoki* überreicht wird – weitergegeben, 3. es kann durch den Erwerb eines *nkisi* und die Ausbildung bei einem *ndoki* oder *nganga* mit besonderen Kräften erlernt werden⁴⁷ (Van Wing 1959:370f; Buakasa 1972:35/36). Hier wird wiederum deutlich, dass keine eindeutige Unterscheidung zwischen der Nutzung von Objekten (in diesem Fall *nkisi* und Nahrung) und dem Handeln durch eine innewohnende Kraft gemacht werden kann.

Im Fall des angeborenen *kindoki* sitzt die Kraft im *mfumu kutu*, der doppelten Seele des Menschen, oder ist als *kundu* vorhanden, einer Art Drüse im Körper eines Menschen oder eine Hexereisubstanz, durch die eine Person, manchmal unbewusst und gegen den eigenen Willen, agiert. Wie genau dies vonstatten geht wird in Kapitel 4.1.2. dargestellt. Friedman schreibt, dass die Vorstellung einer *kundu*-Drüse als innerem „witch organ“ (Friedman 1991:216) vor allem in Regionen nördlich des Kongo-Flusses gefunden wurde und auch in anderen Ethnien West- und Zentralafrikas (unter anderen Namen) existiert (ebd:214f). *Kundu* kommt in unterschiedlichen Formen vor und ist sowohl positiv als auch negativ besetzt:

„One who wants to be rich seeks a money *kundu*; a glutton obtains a food *kundu* [...]. *Kundu* power is not intrinsically selfish, however; a good magician has to have *kundu* because without it he cannot make the dead appear. Elders must have *kundu dyandundila kanda*, with which they ‘protect the clan’.” (MacGaffey 1986:163)

⁴⁷ Die ersten beiden Möglichkeiten werden in diesem Teilkapitel (4.1.) behandelt, die dritte Variante des Erlernens von *kindoki* wird in Kapitel 4.2. unter anderen magischen Praktiken kurz dargestellt.

Nicht jeder Mensch, der *kundu* besitzt, ist also ein bössartiger *ndoki*, dessen Aktivitäten sich gegen die Gesellschaft richten, sondern *kindoki* kann ebenso gut eine spezielle Fähigkeit darstellen, die nicht von anderen Mitgliedern der Gemeinschaft ausgeführt werden kann. Bockie beschreibt die Situation bei den BaManianga folgendermaßen:

„Generally, any member of the community with unique qualities may be considered *ndoki*, possessing this power. Whoever succeeds in his or her daily routine becomes *ndoki*. In this way, a successful farmer is *ndoki*, a responsible leader is *ndoki*, a good wine-maker is *ndoki*, a lovable individual is *ndoki*, a good trader is *ndoki*, a good driver is *ndoki*, a good politician is *ndoki*, a famous judge is *ndoki*. Hence, *kindoki* can be termed a quality which makes a particular human being different from the average or ordinary person. This quality overshadows his or her many failures, and he or she becomes the community's symbol, for any outstanding success must be due to the exercise of some kind of unique power.” (Bockie 1993:43)

Gutes *kindoki* – besessen von Menschen, die die Kraft besitzen, Ungewöhnliches zu leisten – ist für die Existenz jeder Gesellschaft notwendig und produziert legitime Macht und Erfolg. Individuen mit der besonderen Fähigkeit zur Kommunikation und zum Kontakt mit der anderen Welt oder mit einem außergewöhnlich starken *kundu* oder *mfumu kutu* sind dazu angehalten, im Sinne ihres Klans / ihrer Lineage / ihrer Familie zu handeln. Tun sie dies, bekleiden sie häufig angesehene Positionen als Älteste, Magier und Propheten, unterstehen jedoch auch der Kontrolle ihrer Gemeinschaft. Als *ndoki* wird ein Mensch in den meisten Fällen erst bezeichnet, wenn er die ihm zur Verfügung stehende Kraft für seine eigenen Zwecke missbraucht und nicht für die Allgemeinheit einsetzt.⁴⁸ *Bandoki* sind somit Menschen, die zeitweise in der Welt der Toten aktiv sind und dort vor allem mit bösen Geistern wie den *ban-kuyu* kooperieren, um den Lebenden zu schaden (MacGaffey 1986:162). Als solche können sich auch Menschen entpuppen, die in der Welt der Lebenden einflussreiche und mächtige Posten besetzen und die als Besitzer von "gutem", schützendem *kindoki* gelten. Ihr Verhalten muss von der Gemeinschaft geahndet werden.⁴⁹

Wird ein Mensch bereits mit einem böswilligen *mfumu kutu* geboren, verleitet es ihn nicht notwendigerweise zu anti-gesellschaftlichen und zerstörerischen Handlungen, es kann sein ganzes Leben lang inaktiv und ihm selbst verborgen bleiben (Van Wing 1959:376). Seine Kraft entfaltet sich erst dann, wenn sie durch besonde-

⁴⁸ Bockie benutzt den Begriff *ndoki* sowohl für "gute" als auch für "böse" Menschen und spricht von *kindoki kia dia* („eating *kindoki*“) und *kindoki kia lunda* („protecting *kindoki*“) (Bockie 1993:47). Einer ihrer Informanten sagt aus, dass „night *ndoki* and non-night *ndoki* do not belong to the same world“ (Bockie 1993:48). In dieser Arbeit wird der Begriff *ndoki* jedoch in erster Linie für die Praktizierenden der schädlichen *kindoki* genutzt, wenn keine explizite Benennung erfolgt.

⁴⁹ Hierzu mehr in Kapitel 4.1.5.

re Ereignisse oder Gefühle wie Neid, Eifersucht oder Gier aktiviert wird. Dieser Aspekt ist sehr zentral für den Glauben an *kindoki*, auch aus heutiger Perspektive.

„The world of ancestors and of witchcraft is a world of social tensions between rival generations and competing neighbours, of hidden hostilities and unacknowledged motives. One reason why BaKongo 'believe in' witchcraft and sometimes admit to being witches is that they know how jealous and competitive they are and how much time they spend in reaching covert agreements in the hope of outsmarting others. [...] It is true because it works.“ (MacGaffey 1986:90/91)

Die Kraft eines *ndoki* und seine *kundu*-Drüse können im Verlauf seines Lebens wachsen und werden durch die Aneignung von Lebenskraft anderer Menschen verstärkt. Wie bereits in Kapitel 3.2.3. erwähnt, spielt *moyo*, die "Seele", eine wichtige Rolle im Konzept des *kindoki*. Ein *ndoki* kann anderen Menschen Teile ihrer Lebenskraft oder *moyo* nehmen und sie in seinem Körper oder außerhalb als *makundu*, Hexereisubstanz, sammeln. Durch das *kundu* wird er unablässig stärker und kann seine aggressiven Fähigkeiten unbegrenzt vermehren, wodurch er für seinen Klan und für Außenstehende immer gefährlicher wird. Ein Mensch kann *kundu* ebenso erst im Laufe seines Lebens erhalten, indem er Nahrung von einem *ndoki* annimmt, meistens (Menschen-)Fleisch, und es isst. Wie genau ein böswilliger *ndoki* agiert wird im folgenden Teilkapitel dargestellt.

4.1.2. Der *ndoki* und sein Wirken

Ein *ndoki* handelt versteckt und wird von normalen Menschen selten sofort identifiziert, da er zwei Intelligenzen besitzt: „celle d'homme et du jour (*ngangu zu muini*), celle de *ndoki*, et ou de la nuit (*ngangu za mpimpa*)“ (Buakasa 1972:32). Laut Van Wing (1959) benimmt er sich allerdings nicht wie "normale" Menschen sondern ist ständig in Bewegung. Aus Angst vor einer Enttarnung wirkt er nervös und hat einen trüben Blick.

„Le *ndoki* peut tuer d'un seul regard : *disu difwa*, il a un oeil homicide. Il peut, de son œil brillant, fasciner sa victime jusqu'à lui enlever toute possibilité de se mouvoir et même toute conscience. Il lui suffit d'une potion mauvaise, d'un simple contact, d'une simple agitation, voir d'un seul mot pour tuer son adversaire.“ (Van Wing 1959:372)

Um mit seinen bösen Gedanken und Gefühlen nicht aufzufallen, ist ein Mensch der *kindoki* besitzt stets sehr freundlich zu seinen Mitmenschen. Sobald er jedoch eine gute Möglichkeit bekommt, zeigt er sein wahres Ich und versucht seinem Opfer zu schaden oder es mit *kindoki* anzustecken. Van Wing schreibt außerdem, man könne einen *ndoki* an seinem üblen Geruch erkennen und wenn er stirbt, dann tut er dies mit offenen Augen. Menschen mit einem offensichtlichen physischen Defekt sind ebenfalls häufig *ndoki*, können aber auch den *bandoki* zum Opfer gefallen sein. Sie wirken sehr unzufrieden, haben oftmals sehr wenig oder sehr viel Geld und fal-

len insgesamt mit ihrem anti-sozialen Verhalten auf. (vgl. Van Wing 1959:371f.; Bukakasa 1972:34/35)

In der Regel handeln *ndoki* in der Nacht, mithilfe ihres *mfumu kutu* oder ihrer *kundu*-Drüse, die sich im Traum von ihrem Körper lösen kann, um umher zu fliegen und ein Opfer zu finden. Sein Körper bleibt währenddessen ruhig liegen und er vermittelt den Eindruck zu schlafen, doch sein *mfumu kutu* ist äußerst mächtig und greift seine Feinde und unschuldige Menschen an. Der *ndoki* kann sich darüber hinaus mithilfe seines *mfumu kutu* in diverse Tiere verwandeln oder in andere Menschen gehen und jemanden in dieser Verwandlung angreifen, um vom Akt des *kindoki* abzulenken. Van Wing (1959) liefert die Aussage eines *nganga* zum Thema *kindoki*:

„Les sorciers sont des hommes mauvais d'un *mfumu kutu* malfaisant. Par un moyen magique puissant ils parviennent à se muer en un animal minuscule (= *kiolu*), à s'introduire ainsi dans le corps d'un homme et à le tuer. Or tandis que se déroule ce drame infernal, leur corps humain reste dans la hutte; personne ne peut soupçonner que ces paisibles dormeurs sont des sorciers néfastes qui se repaissent de sang.“ (Van Wing 1959:288)

Seine nächtlichen Tätigkeiten bleiben dem *ndoki* am nächsten Morgen als Träume in Erinnerungen. Sie erzählen von den Aktivitäten seines *mfumu kutu* und handeln häufig von der Fähigkeit zu fliegen, von geheimen Treffen mit anderen *ndoki* und beinhalten oft die Benutzung moderner Technologien wie Flugzeuge und Kameras (Bockie 1993:55/56). Die Erzählungen von geständigen *ndoki* über ihre nächtlichen Erfahrungen ähneln sich größtenteils und zeugen von der Existenz eines allgemein bekannten und anerkannten Bildes der Handlungen des *ndoki*.⁵⁰

Um die Praktiken der *bandoki* zu beschreiben, wird oft das Wort *dia* (essen) benutzt; es ist eine weit verbreitete Vorstellung, dass das *mfumu kutu* des *ndoki* nachts seine äußere Hülle verlässt um anderen Menschen das *moyo*, oder Teile davon, zu stehlen und *kundu* anzuhäufen. Dies erfolgt durch das Essen von Körperteilen der sorglos schlafenden Opfer. Das Leibgericht der *bandoki* ist nämlich Menschenfleisch, am liebsten das junger Frauen: „Le *ndoki* a une nourriture qui lui est propre, « il mange les hommes ». Il « frappe » sounoisement sa victime et dès qu'il en a sucé le sang, il abandonne le cadavre“ (Van Wing 1959:372). Das Bild des Blutaussaugens macht wiederum die Bedeutung des Blutes als Sitz des *moyo* deutlich und dessen Charakterisierung als Lebenssubstanz.⁵¹ Sobald ein *ndoki* zum ersten Mal Menschenfleisch gegessen hat, ist sein Appetit darauf geweckt und er muss

⁵⁰ In Kapitel 5.2. erfolgt eine ausführliche Darstellung der Beschreibungen von nächtlichen Aktivitäten der *ndoki*, wie sie vor allem von Kindern in Kinshasa geliefert wurden.

⁵¹ Wie bereits in Kapitel 3.2.3. dargestellt wurde.

es immer wieder tun, um seinen Hunger zu stillen, um *kundu* anzuhäufen und um seine Macht zu vergrößern.

Die Folgen eines solchen Angriffs durch einen *ndoki* sind Krankheit oder sogar der Tod des Opfers, das nur mit einem intakten *moyo* und ausreichend Lebenskraft existieren kann. Ebendies sind die Ziele des *ndoki*, der niemals ohne Motiv handelt und von Gefühlen wie Eifersucht, Habgier oder Rache angetrieben wird, sich ein Opfer zu suchen (Buakasa 1972:38/39). Nicht immer erfolgen die Loslösung des *mfumu kutu* vom Körper des *ndoki* vorsätzlich und das Schädigen anderer Menschen wissentlich. Es kommt vor, dass ein Mensch der *kindoki* besitzt, sich dessen nicht bewusst ist und seine nächtlichen Handlungen aus diesem Grund nicht kontrollieren kann. Seine grausamen Taten bleiben dann höchstens in der Form von Träumen in seiner Erinnerung zurück und lassen ihn erahnen, was er getan hat. Ihm war sein innewohnendes *kindoki* nicht bekannt, er aktivierte es aber durch Abneigungen, die er gegen jemanden hegte oder durch andere negative Empfindungen. Des Nachts, im Traum, ist dieser Mensch eher als andere geneigt, von einem *ndoki* Menschenfleisch anzunehmen und es anschließend zu essen. Die Aneignung von *kundu* kann also durchaus unfreiwillig sein, ist aber nicht mehr rückgängig zu machen, sobald einmal Menschenfleisch konsumiert wurde. Ist die Gier nach der Lebenskraft anderer und somit nach der Ausdehnung der eigenen Macht einmal geweckt, kann man ihr nicht mehr entkommen und realisiert möglicherweise erst zu spät, wie hoch der Preis der Macht ist (MacGaffey 1986:164).

Eine bevorzugte Annahme ist, dass die *bandoki* vorwiegend Mitglieder ihres eigenen Klans angreifen und Hexereianschuldigungen sich anscheinend vor allem gegen die matrilinearen Verwandten richten. Diese Vermutung liegt nahe, da die Mitglieder einer Lineage einen Großteil ihrer Zeit gemeinsam oder in räumlicher Nähe zueinander verbringen. Allein durch diese Tatsache und aufgrund der hohen Erwartungen und Verpflichtungen, die ihrem Verhältnis innewohnen, können diverse Spannungen entstehen, die sich in Hexereianschuldigungen entladen (Bockie 1993:56). Überdies legen das Konzept der Person⁵² und die enge Bindung des Individuums an den Klan der Lebenden und den Klan der Toten (die beide zusammen die *kanda* bilden) doppeldeutige Gefühle nahe. Sie geben dem Individuum

„un sentiment de force et de sécurité, et à la fois un sentiment de faiblesse et de peur, selon qu'il pense aux puissants ancêtres favorables et aux parents bons pour lui, ou bien aux ancêtres qui peuvent être *ndoki* et aux parents peut-être jaloux, méchants et *ndoki*.“ (Van Wing 1959:380)

⁵² Siehe Kapitel 3.2.3.

MacGaffey bestätigt die wahrgenommene Gefahr innerhalb der Familie, kann jedoch eine Erhebung von Masamba aus dem Jahr 1976 anführen, die besagt, dass nur etwa 30% der Beschuldigten aus dem eigenen Klan stammen (MacGaffey 1986:164). Welche Beschuldigungen, ob nun innerhalb der Lineage oder nicht, tatsächlich vermehrt vorkommen, lässt sich nicht abschließend klären. Es kann jedoch wohl angenommen werden, dass sich Reichweite und Kraft eines *ndoki* mit zunehmendem Alter und angesammeltem *kundu* ausdehnen, ihm zu größerer Macht verhelfen und ihn befähigen, Nicht-Verwandte und sogar Menschen außerhalb seiner näheren Umgebung anzugreifen. (MacGaffey 1986:164).

Zweifelsohne spielt der verwandtschaftliche Aspekt eine wichtige Rolle. So trennt Van Wing explizit zwischen dem *kindoki muna kanda* (innerhalb des Klans) und dem vom Blut unabhängigen *kindoki*. Beide sind sich sehr ähnlich und werden durch negative Gefühle ausgelöst, indes geschieht das *kindoki* innerhalb des Klans vielfach ohne das Wissen seines Trägers. Im Falle eines plötzlichen Kindstodes beispielsweise, wird häufig ein matrilinearere Verwandter verdächtigt, für verantwortlich befunden und zur Zahlung einer Entschädigung verpflichtet (Van Wing 1959:359/360). Darüber hinaus scheint es so, als ob die Verwandten häufig die Hauptleidtragenden der nächtlichen Aktivitäten des *ndoki* seien und leichte Opfer für die neu initiierten *bandoki* darstellen. Über die Organisation der *bandoki* und die mögliche Initiation in eine Gruppe ist nicht sehr viel bekannt, es wird jedoch davon ausgegangen, dass *bandoki* sowohl alleine, als auch gemeinsam ihren unheilvollen Aktivitäten nachgehen. Bockie (1993) spricht von einer

„secret community of ndoki [that] is structured like the true community. Therefore, it too has its elders and leaders, those who have advanced to authority through experience and knowledge. Older ndoki are likely to be most powerful.“ (Bockie 1993:52)

Die *ndoki* bilden eine Art Konklave, treffen sich regelmäßig und führen Verhandlungen darüber, wer ihre nächsten Opfer sind oder wer neu initiiert werden soll. Diese Treffen werden als *manenga* oder *table ronde* bezeichnet und werden von den Initiierten meist in ihren Träumen wahrgenommen (MacGaffey 1986:164). Die für eine Initiation auserwählte Person, befindet sich in der Regel in der jüngeren Verwandtschaft einer der *bandoki*. Sie wird nun in der Nacht, in ihren Träumen, von einem oder mehreren *bandoki* heimgesucht und durch Überredungskünste und das Androhen von bösen Folgen zum Essen von Menschenfleisch bewegt und somit in die Gruppe der *bandoki* initiiert. Hat ein *ndoki* sich erstmal ein Opfer gesucht, wird er es nicht mehr loslassen bis er aus ihm auch einen *ndoki* gemacht hat oder sein Op-

fer stirbt (Bockie 1993:53f.).⁵³ Nach dem Konsum von Menschenfleisch gibt es für den neu Initiierten kein Zurück mehr – er steht in der Schuld der anderen *bandoki*, die mit ihm teilten und ihn von einem ihrer Opfer essen ließen. Um diese Schuld zu begleichen, ist er dazu aufgefordert ein Familienmitglied zu opfern, das er gemeinsam mit seinen nächtlichen Freunden isst und dem er somit Krankheit oder sogar den Tod bringt. Diese gemeinsamen Essen finden häufig auf Märkten oder bei Festen in der anderen Welt statt, während derer die *bandoki* ihre Beute teilen und gemeinsam ihre Macht über andere Menschen ausleben. Buakasa beschreibt sie folgendermaßen:

„Associés, plusieurs *ndoki* tiennent la *nuit* un marché où a lieu une fête des *ndoki* : chacun y apporte un homme de son lignage comme « chair » à manger. Celui qui n’apporte rien mais qui a « mangé » de la « chair » apportée par d’autres s’endette : il devra payer plus tard c’est-à-dire rembourser ; et il remboursera plus qu’il n’a consommé [...] Celui qui ne paie pas entraîne sa propre mort, soit la décimation de son lignage.“ (Buakasa 1972:39)

Hier wird deutlich, dass der *ndoki* nicht unbedingt aus purer Böswilligkeit handelt. Er kann vor der Entscheidung stehen, entweder ein Familienmitglied zu opfern oder die Auslöschung der gesamten Lineage zu riskieren. Einige *ndoki* haben sich ein wenig Gutes bewahrt und nutzen die nächtlichen Märkte, um ihre Familien in Verhandlungen mit den anderen *bandoki* zu schützen (Bockie 1993:57). Andererseits wird wiederum gesagt, dass *bandoki* als „merciless toward their victims“ (Bockie 1993:47) gelten und nachts kein Herz zum Verzeihen haben (ebd.). So oder so, *bandoki* sind in den Augen der Betroffenen unberechenbar und stellen eine große Gefahr für die Familie, den Klan, das Dorf dar. Aus diesem Grund müssen sie auffindig gemacht und ihr anti-soziales Verhalten im Sinne der Gemeinschaft sanktioniert werden. Welche Menschen im Laufe der letzten Jahrzehnte Gefahr liefen, als *bandoki* identifiziert zu werden, wird im folgenden Unterpunkt dargestellt. Wie die Sanktionen gegen die für schuldig Befundenen aussahen / aussehen, wird in Kapitel 4.1.5 beschreiben.

4.1.3. Funktion, Intensität und Opfer von Hexereianschuldigungen in historischer Perspektive

In der Vergangenheit dienten keineswegs immer die gleichen gesellschaftlichen Schichten und Altersgruppen als Opfer von Hexereianschuldigungen. Die vermeintlichen *bandoki* veränderten sich ebenso wie Funktion und Struktur des Konzeptes von *kindoki*. Die heutige Vordergrundigkeit des negativen Charakters von *kindoki*

⁵³ Auf den Aspekt der Initiation und auf Probleme die entstehen können, besonders im Bezug auf Kinder, wird noch einmal in Kapitel 4.1.4. eingegangen.

mag in früheren Zeiten nicht so präsent gewesen sein, wie Friedman (1991) andeutet, die *kindoki*-Vorstellungen in einer historischen Perspektive aufzeigt. Sie identifiziert vom 17. Jahrhundert bis in die Kolonialzeit drei Phasen, die in Funktion und Intensität der Hexereianschuldigungen sowie in der Nutzung des Giftrakels als Gegenmaßnahme voneinander abweichen.

Im 17. und 18. Jahrhundert waren Hexereianschuldigungen ein Mittel der sozialen Kontrolle und der Erhaltung von Recht und Ordnung. Sie richteten sich meist gegen Menschen, deren Verhalten gegen die Klan- und Dorf-Gesetze verstieß und waren in der Regel nicht zerstörerisch für die Gemeinschaft. Die Macht der Anschuldigung lag, wie auch das Giftrakel, in den Händen der Könige und Dorf- oder Klanchefs und nicht beim Individuum. Die zweite Phase war die Vorkolonialzeit, in der es wenige Anschuldigungen und somit auch wenige Giftproben gab. Vorwürfe der Hexerei tauchten vorwiegend innerhalb der Verwandtschaftsgruppe auf und waren gegen ehrgeizige und erfolgreiche Individuen gerichtet. Daneben beschuldigten sich konkurrierende Chefs häufig gegenseitig der unrechtmäßigen Nutzung von *kindoki*. Allgemeingültige Rechte verhinderten indes wahllose Beschuldigungen und zu unrecht Verdächtige konnten mit Kompensationen rechnen (Friedman 1991:212).

Die Situation änderte sich mit der Kolonialisierung, der dritten Phase: „Colonization opened the floodgates to an uncontrolled and self-destructive witch hysteria. The poison ordeal was now in the hands of the *banganga* and the mob” (Friedman 1991:212). Hexereianschuldigungen richteten sich in erster Linie gegen junge Menschen vom unteren Ende der "traditionellen" Hierarchie, die es innerhalb des Kolonialsystems zu einem gewissen Wohlstand und Erfolg gebracht hatten. Die Europäer selbst wurden für das Anwachsen der Hexerei verantwortlich gemacht, da sie die Einrichtungen zur Identifizierung und Bestrafung von *ndoki* abgeschafft hatten, die zuvor als Schutz der Bevölkerung gesehen wurde. Teilweise wurden sie sogar der Nutzung von *kindoki* verdächtigt, vor allem aufgrund ihrer mysteriösen Institutionen wie Krankenhäusern, Kirchen und Schulen (MacGaffey 1970:248). Es gab keine einflussreichen Chefs mehr, die sich für eine gerechte Anwendung des Giftrakels einsetzen konnten und von den Mitgliedern der Lineage war ebenfalls keine Hilfe zu erwarten, da die Beschuldigten als Widersacher der Klansolidarität galten.

"The society was dangerously split into two, those who had low rank and were powerless in the 'traditional' structure and who offered their services and even loyalty to the white intruders and the others, who resisted and struggled for the survival of ancient values but who were threatened from within by the betrayal of social solidarity." (Friedman 1991:212)

Auf dem Höhepunkt der "Hexenhysterie" in den 1920er bis 1940er Jahren war es häufig undurchschaubar, wer zu welcher Seite gehörte und jede Person, die durch Erfolg, Wohlstand, eine gute Ernte oder andere besondere Merkmale auffiel, lief Gefahr als *ndoki* angeklagt zu werden. Selbst Kinder entgingen diesem Schicksal nicht.⁵⁴ Die Gesellschaft der BaKongo war von Spannungen und Konflikten innerhalb der Lineages durchzogen, die Gruppensolidarität bröckelte merklich und Hexereianschuldigungen im Kern der Familie machten das Individuum zu einem leichten, ungeschützten Opfer von Aggressionen des Mobs (Friedman 1991:206/207). Buakasa kommt in seiner Analyse von *kindoki* ebenfalls zu dem Schluss, dass die Konflikte innerhalb der Gesellschaft einen großen Einfluss auf das Erheben von *kindoki*-Vorwürfen ausüben und durch diese an die Oberfläche befördert werden können:

„C'est dire que la *kindoki* et les *nkisi* sont un mode de réalisation des conflits dans l'imaginaire ; un substitut des conflits réels, substitut reposant sur le substrat des rapports sociaux *caractéristiques d'une forme sociale donnée*.“
(Buakasa 1972:60)

Profiteure der allgemeinen Angst vor Hexerei waren die *banganga*, die für das Demaskieren der Übeltäter herangezogen wurden. Mit den ansteigenden Beschuldigungen wurde ihre Profession zunehmend wichtiger und in den 1930er und 1940er Jahren entstanden vermehrt *witch-finding* Bewegungen und Kulte, die sich in den folgenden Jahrzehnten teilweise im ganzen Land ausbreiteten. Sie zielten entweder auf eine Versöhnung mit den destruktiven Kräften, die die Gesellschaft aufzulösen drohten, oder auf die radikale Befreiung der Gesellschaft von *bandoki* (Friedman 1991:213).⁵⁵

Schließlich kann, um bei dem Modell von Friedman zu bleiben, eine vierte Phase der Hexereivorstellungen bei den BaKongo identifiziert werden, die allerdings bis heute nicht abgeschlossen ist. Sie beginnt nicht, wie vielleicht vermutet, mit dem Ende der Kolonialzeit und der Unabhängigkeit der Kolonien, sondern erst in den 1980er/1990er Jahren mit dem „Verfall des postkolonialen Staates“ (Harnischfeger 2007b:96) Harnischfeger konstatiert ab diesem Zeitpunkt für Afrika eine Zunahme okkultur Gewalt (ebd.:96). Friedman (1991) stellt eine Veränderung der Richtung von Hexereianschuldigungen in der Region Bas-Congo fest, die vermehrt von den Jüngeren gegen die Älteren vorgebracht werden und als eine gewaltsame Befreiung aus den "traditionellen" Klanstrukturen und der eingeforderten Solidarität verstanden

⁵⁴ Auf die Beziehung zwischen Kindern und Hexereianschuldigungen in der Zeit vor der Unabhängigkeit wird im nächsten Unterpunkt eingegangen.

⁵⁵ Eine kurze Darstellung dieser Bewegungen erfolgt am Ende von Kapitel 4.1.5

werden können (ebd.:213). In diese Richtung geht auch Bockies Aussage, dass die Beschuldigten in der Regel ältere, ergraute Mitglieder der Gesellschaft sind, die „by 'eating' others' life force [...] are thought to be able to extend their own life force“ (Bockie 1993:51). Dass diese Annahmen auf die heutige Situation im Kongo und insbesondere in Kinshasa so wohl eher nicht zutreffen, legt schon der Titel dieser Arbeit nahe. Auf die aktuelle Situation und auf die Frage, ob afrikaweit – wie einige Autoren berichten (vgl. Buakasa 1972:30; Friedman 1991; Ashforth 1997; Comaroff & Comaroff 1999) – in den letzten Jahrzehnten eine Zunahme von Hexerei bzw. Hexereianschuldigungen stattgefunden hat, wird ausführlich in Kapitel 5 eingegangen. In diesem Zusammenhang ist deutlich geworden, dass verschiedene zeitliche Epochen die unterschiedlichsten *kindoki*-Muster produzieren und im Laufe der Jahrhunderte Menschen verschiedener Schichten und Altersgruppen als *bandoki* beschuldigt wurden. Woran genau das liegen mag und aus welchem Grund im Kinshasa der Gegenwart (vorwiegend?) Kinder mit der Kraft des *kindoki* ausgestattet zu sein scheinen, lässt sich sicherlich nicht eindeutig beantworten. In Kapitel 5.2.2 wird hierauf jedoch eingegangen werden.

4.1.4. Kinder und *kindoki*

In der Literatur zu Hexereivorstellungen, sei es in Form von Berichten früher Missionare, Reisender, Forscher oder in den Publikationen des 20. Jahrhunderts, werden Kinder selten explizit erwähnt. Falls doch, sind sie meist in der Position des Opfers von älteren *bandoki* aus der Familie, wie Buakasa (1972) in der Analyse mehrerer Fälle von *kindoki* aufzeigt (ebd.:9f.). Kinder werden in der Regel als besonders schützenswert beschrieben und es liegt vor allem in der Verantwortung der Väter, sie vor dem Einfluss böser *ndoki* zu bewahren (Bockie 1993:21; MacGaffey 1986:161). So geht auch Thiel davon aus, dass Kinder oder Jugendliche „mit ihrer noch kleinen Lebenskraft gegen die Alten keine Hexerei betreiben können, wohl aber die Alten gegen die Jungen“ (Thiel 2004:153).

Demgegenüber findet man einige wenige Hinweise auf Kinder, die selbst *kindoki* besitzen und dies gegen Angehörige ihres Klans nutzen. Ihre Verhalten wird dabei nicht unbedingt durch bösertige Empfindungen, wie sie in Kapitel 4.1.2 als Auslöser dargestellt wurden, verursacht: „The child who is born a *ndoki* is able to work evil unconsciously, or without any real deliberate effort. He acts according to his nature. It is his *mfumu kutu* which has rendered him thus“ (Van Wing 1941:94).

Zur kompletteren Darstellung dieses Aspektes wird im Folgenden der von Van Wing berichtete Streit zwischen Angehörigen zweier Lineages eines Klans aus dem Jahr 1933 im Dorf Mbansa-Mbata aufgeführt. Der Chef der einen Seite verdächtigt

fünf Personen, durch die Nutzung von *kindoki* für den Tod mehrerer Menschen seiner Lineage verantwortlich zu sein. Es handelt sich bei den Angeklagten um einen jungen Mann, eine junge Frau, zwei ältere Frauen und einen Jungen – alle wurden von einem *nganga* als *bandoki* identifiziert. Bei einer Befragung durch Van Wing selbst antworten sie Folgendes:

„Have you killed anybody? I asked. 'I don't know', he [der junge Mann, Anm.d.Verf.] replied. 'But', I urged, 'the chief says that you have avowed the fact'. 'I don't know', he said. 'They say that they have seen human flesh in my plate. What can I answer?' (*Keti bwe isa.*) I next questioned the young girl, but could get no reply. She remained as immovable as a statue. I accordingly addressed the young boy. 'And you, my child, have you partaken of the corpse?' 'Yes', he answered. 'And who gave you the plate?' 'My aunt'. 'Which aunt?', I asked. 'This one', he said, pointing out one of the old women. Then I enquired of the old women indicated whether it was really she who had prepared the dish of the corpse (the consecrated expression for the consumed *kindoki*). The old woman replied that she did not know. 'They say', she added, 'that they saw it. Perhaps I did it. I don't know'." (Van Wing 1941:92/93)

Hier wird deutlich, dass die Beschuldigten selbst nicht ausschließen können, dass sie *kindoki* haben. Der Junge gibt sogar zu, vom Menschenfleisch gegessen zu haben und kann seine Tante als diejenige nennen, die ihn mit *kindoki* "angesteckt" hat. Der Grund für dieses Geständnis bleibt im Unklaren – glaubt er es selbst oder wurde er zu dieser Aussage genötigt – aber diese Szene zeigt, dass Anfang des 19. Jahrhunderts auch Kinder als *bandoki* gelten konnten. Dies bestätigt auch Friedman (1991), die berichtet, dass auf dem Höhepunkt der Hexereianschuldigungen in den 1920er Jahren besonders Kinder, die ungewöhnliche Charakterzüge oder merkwürdige Verhaltensweisen hatten, schnell lernten oder sich schnell entwickelten, nicht vor dem Verdacht des *kindoki* sicher waren. Viele Eltern waren überzeugt, dass ihre Kinder in der Schule zu *ndoki* erzogen würden – die Fähigkeiten zu Lesen und zu Schreiben waren ihnen suspekt – und sie weigerten sich, ihre Kinder weiter dorthin zu schicken (ebd.:206).⁵⁶

In Kapitel 4.1.2. wurde beschrieben, wie jemand zu einem *ndoki* wird, dem die Kraft nicht angeboren ist. Laut Bockie sollte die Initiation im frühen Kindesalter durchgeführt werden, wenn der Charakter des Kindes noch nicht vollständig ausgebildet, die Werte der Gemeinschaft nicht verinnerlicht und eine eindeutige Unterscheidung zwischen gut und böse nicht machbar sind. In diesem frühen Stadium kann ein Kind leicht von einem Verwandten zu *kindoki* verleitet werden – die Initiation gelingt in der Regel. Indessen der Versuch, ein älteres Kind oder einen Jugendli-

⁵⁶ Friedman nennt zur Unterstützung dieser Aussage Berichte der schwedischen Missionare E. Andersson (1936) und E. Börrisson (1922). Diese auf Schwedisch verfassten Arbeiten liegen der Autorin dieser Arbeit jedoch nicht vor.

chen, dessen Charakter bereits weitestgehend ausgebildet ist, ohne seinen/ihren Willen zum *ndoki* zu machen, kann verheerende Konsequenzen haben: „Any attempt to lead them into kindoki is likely to result in violent inner conflict as the 'good' side resists being overwhelmed by the 'bad'“ (Bockie 1993:53). Diese Konflikte äußern sich, nach einer Beschreibung eines Beispielfalles von Bockie (1993), in verwirrtem, verrücktem und unkontrolliertem Auftreten des Betroffenen, das zum Tod führen oder ein Leben lang erhalten bleiben kann. Im geschilderten Fall eines Zwillingspärchens stirbt das Mädchen sehr früh an den Initiationsversuchen der Eltern, während der Junge sich erfolgreich gegen die Übergriffe wehrt und seine Eltern öffentlich beschuldigt. Er kann erst ein normales Leben führen, als er das Dorf seiner Eltern verlässt und mithilfe eines *nganga* die Angriffe abwehrt. (Bockie 1993:53f.)

Eine Schwierigkeit, die auch in dem dargestellten Beispiel deutlich wird, scheint die Unterscheidung zwischen Kindern, die von einem *ndoki* angegriffen und zu *kindoki* verführt werden sollen, sich aber dagegen wehren, und Kindern, die selbst als *bandoki* tätig sind. In beiden Fällen können ähnliche äußerliche Merkmale und Verhaltensweisen auftreten: nicht normgerechtes, anti-soziales, unfreundliches und launisches Benehmen.⁵⁷ In dieser Situation wird es wohl der zu Rate gezogene *nganga* sein, der die endgültige Erklärung für das Betragen der Person liefern und somit auch maßgeblich das weitere Verfahren beeinflussen kann.

4.1.5. Enttarnung und Bestrafung eines *ndoki*

Die Enttarnung eines *ndoki* erfolgt in der Regel mithilfe eines *nganga ngombo*, eines Magiers, wie bereits in Kapitel 3.5.2. (Tod und Krankheit) dargestellt. Auf die Arbeitsweise anderer Arten von *banganga* und ihre Nutzung von Magie wird in Kapitel 4.2.2. genauer eingegangen werden, hier soll nunmehr der *nganga ngombo* beschrieben werden, dessen Haupttätigkeit die Überführung von *bandoki* ist. Laut Friedman nahm die Rolle des *nganga ngombo* ab der vorkolonialen Zeit an Bedeutung zu und die *banganga* wurden stets einflussreicher – in der Gegenwart sind die traditionellen Magier hingegen größtenteils durch eine neue Priesterkategorie, die *ngunza*, ersetzt worden (Friedman 1991:201f; Bockie 1993:76f).

Bei einer Erkrankung oder dem überraschenden Tod eines Menschen wird sehr schnell der *nganga ngombo* von der Familie des Opfers aufgesucht, um die Ursache

⁵⁷ In Kapitel 3.2.3. zum Konzept der Person, wurde bereits geschildert, dass die Vorhersagbarkeit im Verhalten des Kindes eine besonders wichtige Rolle spielt – das Austesten von Grenzen wird nicht gerne gesehen. Die Beachtung von allgemeingültigen Regeln ist weitaus wichtiger als das individuelle Experimentieren des Kindes.

des Unglücks zu identifizieren. Die *banganga* arbeiten mit unterschiedlichen Methoden: sie führen Befragungen der Angehörigen durch, setzen Objekte und *nkisi* ein und unterziehen die Verdächtigen Tests. Das klassische Beispiel und ein sicheres Verfahren zur Überführung des Schuldigen ist das Giftorakel – für diesen Test sind neben dem *banganga* spezielle Experten verantwortlich. MacGaffey zitiert Laman mit einer Beschreibung aus der vorkolonialen Zeit:

„If you have identified a witch, it's no use reprimanding him; the only reprimand is the poison ordeal. If he won't take the ordeal, then pick up a gun and shoot him. If he refuses to be shot, you can put a little *mbundu* poison under your nail and dip it in the drink you are handing him; if he is a witch, it will kill him.“ (MacGaffey 1986:165)

Genauere Informationen über die Verbreitung des Giftorakels in der Vergangenheit, die Häufigkeit und exakte Art seiner Durchführung sind schwer zu finden und auch ob seine Nutzung in der vorkolonialen Zeit zugenommen hat, ist nicht eindeutig zu belegen. Friedman (1991) schreibt, dass Hexereianschuldigungen im 17. und 18. Jahrhundert größtenteils gegen ganze Gruppen vorgebracht und die Giftproben ebenfalls von der ganzen Gruppe durchgeführt wurden, während in späteren Jahren eher Individuen beschuldigt wurden und Hellsehen das Giftritual größtenteils ersetzte (ebd.:208.).⁵⁸ Es wurde offiziell durch die europäischen Kolonialherren verboten, existierte jedoch höchstwahrscheinlich noch einige Zeit im Verborgenen weiter, wurde dann aber, laut Buakasa, eingestellt (ebd. 1972:41).

Bei all seinen Methoden führt der *nganga ngombo* die Entlarvung der *bandoki* mithilfe seiner spirituellen Kräfte durch – nur wer selbst *kundu* besitzt und wie ein *ndoki* agieren kann, kann *bandoki* aufspüren (MacGaffey 1986:163). Die Rituale werden nicht nur im Geheimen, sondern auch auf öffentlichen Plätzen unter den Augen der Familien des Opfers und des Angeklagten verwirklicht. Bockie (1993) beschreibt eine Zeremonie, bei der der *nganga ngombo* sich in einen Trance-Zustand versetzt, anschließend von einem weisen Mitglied der Gemeinschaft zu den Geschehnissen befragt wird und schließlich den Schuldigen *ndoki* oder bösen Geist nennt (ebd.:67f.). Ist die Ursache erst gefunden, kann der *nganga ngombo* den Kranken zur Heilung an einen bestimmten *nganga nkisi* überweisen. Der vermeintliche *ndoki*, der nun allen bekannt ist, muss zur Beendigung seiner schädlichen Aktivitäten bewegt werden und wird für sein Handeln bestraft. Die Konsequenzen für ihn reichten früher von öffentlichen Entsagungsritualen, über Vertreibungen aus dem Dorf, bis zu seiner Versklavung oder Hinrichtung und variieren je nach Schwere der

⁵⁸ In dieser Arbeit wird aus Platzgründen und aufgrund des thematischen Schwerpunktes nicht weiter auf das Giftorakel eingegangen.

Schuld und nach seiner Einsichtigkeit. Sie veränderten sich natürlich im Laufe der Zeit, so dass offiziell gebilligte Hinrichtungen oder Versklavung im 20. Jahrhundert zurückgingen oder verschwanden und durch andere Bestrafungen und durch spezielle reinigende Bewegungen ersetzt wurden. Nichtsdestotrotz waren sie häufig alles andere als harmlos, wie Buakasa (1972) berichtet, und auch heute wird teilweise mit äußerster Härte gegen *ndoki* durchgegriffen, wie im 5. Kapitel dieser Arbeit anhand von Beispielen aus Kinshasa gezeigt werden wird.

Buakasa (1972) nennt neben dem Giftrakel vier Möglichkeiten des Umgangs mit für schuldig befundenen *bandoki*. Eine ist die Verbannung aus dem Dorf, die mit dem vollständigen Verlust seiner Mitgliedschaft in der Gesellschaft und seiner Rechte einhergeht – im schlimmsten Fall kann er zum Tode verurteilt werden und beispielsweise durch Erschießung hingerichtet werden (MacGaffey 1986:166). Eine zweite Möglichkeit ist die geographische Trennung der verfeindeten Gruppen und die Bildung von neuen Dörfern. Dies geschieht meist erst, wenn kein anderer Ausweg für die Beendigung des gegenseitigen *kindoki* mehr gesehen wird. Mit der Zeit wurde diese Methode allerdings aufgrund der demographischen Veränderungen immer unwahrscheinlicher. Des Weiteren kann der *ndoki* ein öffentliches Geständnis ableisten und versprechen, seine schädlichen Aktivitäten – ob bewusst oder unbewusst durchgeführt – einzustellen. Dies und eine mögliche Entschädigungszahlung für das Opfer oder seine Familie dienen der Versöhnung der gegnerischen Parteien, können den *ndoki* rehabilitieren und ihm ein weiteres Leben innerhalb der Gemeinschaft ermöglichen. Letztendlich, als vierte Möglichkeit, kann der Beschuldigte aus freien Stücken in die Stadt und weg von seinen Verwandten ziehen, um den Anschuldigungen zu entgehen. Er entgeht somit zwar einer direkten Bestrafung, entzieht sich aber auch dem schützenden Einfluss seiner Ahnen, die nur auf dem Land seiner Vorfahren präsent sind und für das Leben der BaKongo eine wichtige Bedeutung haben (Buakasa 1972:40f.). MacGaffey fasst die genannten Methoden, speziell die direkten Aktionen gegen *bandoki*, wie folgt zusammen:

„In general, incidents of this kind defy the view of some anthropologists that actions are distinguishable as either instrumental or expressive. Some of these actions are relatively deadly, some are pure theater, and most are a bit of both; all are regarded by the actors as deadly, but only on account of their occult and moral components (*kindoki*) [...] The metaphysical element of guilt must always be present for death or damage to occur.“ (MacGaffey 1986:167)

In den 1950er Jahren breitete sich im Unteren Kongo die *munkukusa*-Bewegung aus, deren Ziel die Reinigung der Gesellschaft von Hexen war, die als ultimativer Grund für alles Leid gesehen wurden (Friedmann 1991:208). Die Kolonialherren hatten "traditionelle" Institutionen zur Behandlung von *kindoki* teilweise

"ersatzlos gestrichen", während sich die Lebensbedingungen der Bevölkerung nicht merklich verbesserten. Dies führte, wie bereits unter Punkt 4.1.3. erörtert wurde, zu einer wachsenden Unsicherheit in der Bevölkerung, zur Suche nach Ursachen für die schwierige Situation und nach Einflussmöglichkeiten zur Verbesserung. In Ritualen wie dem *munkukusa*, das eine Mischung aus "traditionellen" Religionen und Christentum darstellte, führten eine komplette *kanda* oder ein Dorf freiwillig kollektive Reinigungszeremonien durch, um sich von *kindoki* in ihren Reihen zu befreien. Alle Mitglieder der *kanda*, auch Kinder, mussten teilnehmen und sich individuell dem Ritual unterziehen – es beinhaltete die gemeinsame Anrufung von Gott, die Einnahme des Abendmahls, die Anwendung von Kräuter- und Sand-Tinkturen und sogar kleinere Operationen (MacGaffey 1986:167/168). Friedman (1991) schreibt über den Hintergrund dieser Bewegungen:

„[I]t appeared as though they also searched for evil in themselves. In collective purification rituals they freed their villages and themselves from *kindoki*. The evil was not limited to an external and antisocial destroyer but was experienced as an integral part of their very existence.“ (ebd.:210)

Diese Aussage weist mögliche Parallelen zu heutigen Anti-Hexerei-Bewegungen und Ritualen des "Hexenaustreibens" auf, wie sie in Kinshasa praktiziert werden. Diese Methoden werden in Kapitel 5.2. beschrieben. Abschließend für die Darstellung des Konzeptes von *kindoki* bei den BaKongo, erfolgt nun eine Schilderung der Bewertung von *kindoki*, wie sie von den BaKongo und von einigen der genannten Autoren gesehen wird.

4.1.6. Die Bewertung von *kindoki*

In diesem Kapitel wird einerseits zusammenfassend der Frage nachgegangen, wie die BaKongo *kindoki* bewerten – dieser Aspekt wurde schon mehrfach in den voranstehenden Teilkapiteln angesprochen. Andererseits erfolgen die Erklärungsansätze einiger hier herangezogener Autoren, für die Existenz des Konzeptes von *kindoki* an sich.

Hexerei ist ein ambivalenter Aspekt des Lebens der BaKongo – sowohl positive, als auch negative Zuschreibungen gehen mit *kindoki* einher. In jedem Fall bedeutet der Besitz dieser außergewöhnlichen Kraft jedoch die Existenz einer außergewöhnlichen Macht, die in erster Linie seinem Inhaber zugute kommt. „Wherever power is demonstrated or asserted, even in small degree, magical attributions flow toward it“ (MacGaffey 1986:256). Macht und *kindoki* gehören somit eng zusammen – wie sie bewertet werden, hängt hingegen von ihrer Nutzung ab und ändert sich mit den sie umgebenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebensumständen. *Kindoki* kann im Sinne der Gemeinschaft eingesetzt werden, um ihr ein

wohlhabendes und friedliches Leben zu ermöglichen – als solche wird es für legitime Zwecke von Priestern, Magiern und Ältesten genutzt. Ohne die Anerkennung und Kontrolle der Gesellschaft ist die Nutzung von *kindoki* illegitim und sein Besitzer wird als übel wollender, egoistischer *bandoki* von den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft verurteilt. Die Zuschreibung von *kindoki* hat folglich unterschiedliche Konsequenzen für die Beschuldigten und Hexereivorwürfe sind somit selbst Machtmittel. Ausgesprochen von Chefs und Herrschern, werden sie im Sinne der zentralen Autorität eingesetzt und dienen als Mittel zur Herstellung sozialer Ordnung und zum Einschwören aufmüpfiger Mitglieder auf die Normen und Regeln der Gesellschaft. Sie können von Mitgliedern der Gesellschaft eingesetzt werden, um Abweichler zu sanktionieren – wie im Falle der Hexereianschuldigungen gegen Kollaborateure der Kolonialherren – oder sie können von jungen, aufstrebenden Menschen verwendet werden, um sich von den "Fesseln der Gemeinschaft" zu lösen und das Gehen eigener, unabhängiger Wege zu ermöglichen.⁵⁹ Dies sind sicher nicht die einzigen Nutzungsmöglichkeiten – Hexereianschuldigungen funktionieren in alle erdenklichen Richtungen, variieren von Fall zu Fall und können in verschiedenen Formen parallel nebeneinander existieren.

Es ist schwer zu sagen, warum Konzepte von *kindoki* gerade an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Form auftreten. Friedman (1991) versucht, diese Frage zu beantworten, indem sie die BaKongo mit Ethnien in der Bangala-Region, im Inneren Kongo vergleicht. Letztere haben keine ausgeprägten Hexereivorstellungen, dafür gab es bei ihnen aber bis ins 20. Jahrhundert hinein reale kannibalistische Aktivitäten⁶⁰, die bei den BaKongo im Unteren Kongo nachweislich nicht vorherrschten. Der Kannibalismus nahm bei ihnen eine äußerst profane Form an: Sklaven wurden, mit dem vorrangigen Ziel, sie zu essen, auf dem Markt gekauft und wie Vieh gehalten. Durch den Kontakt mit den Europäern kam es sogar zu einer Intensivierung von Kannibalismus. Er bedeutete für die BaNgala eine konkrete Beschneidung ihrer physischen und politischen Macht und Frauen verloren ihre produktive und reproduktive Bedeutung. Der reale Konsum von Menschen war für sie eine Möglichkeit, ihre Lebenskraft zu erneuern: „By eating the subordinate, his life-force was incorporated into the body of the consumer and

⁵⁹ Die verschiedenen Nutzungen von Hexereianschuldigungen wurden in Kapitel 4.1.3. in historischer Perspektive dargestellt.

⁶⁰ Die Existenz von Kannibalismus, auch Anthropophagie, wird von Ethnologen heute vielfach angezweifelt, scheint in bestimmten Zusammenhängen jedoch belegt zu sein. In dieser Arbeit kann auf diese Debatte nicht eingegangen werden, sondern es wird ausschließlich die Meinung von Friedman wiedergegeben. Vergleiche hierzu Wörterbuch der Völkerkunde, „Kannibalismus“, S. 198.

thereby compensated for the loss of vital energy caused by the intruders“ (Friedman 1991:244). Die zugrunde liegenden Vorstellungen für *real* und *imaginary cannibalism* sind sich folglich sehr ähnlich und hängen beide mit dem Verlust von Macht und Lebenskraft zusammen. Warum die einen den destruktiven Aktivitäten durch ihr *mfumu kutu* nachgehen und die anderen diese Handlungen tatsächlich realisierten bzw. warum sich die Aktionen bei den BaNgala nach Außen und bei den BaKongo nach Innen richten, versucht Friedman anhand der Natur der innergesellschaftlichen Strukturen zu erklären. Die BaNgala hatten ein starkes Gruppenbewusstsein und erhielten sich die Solidarität untereinander auch nach dem Eindringen der Europäer. Kannibalismus ging hier mit Überfällen und Kriegen zwischen den verschiedenen Gruppen einher und fand als ein gemeinsames Unterfangen der Stärkeren gegen die Schwächeren statt. Neben dieser kriegerischen Seite gab es freundliche und zärtliche Beziehungen im Inneren, zwischen den Mitgliedern der BaNgala, die es so bei den BaKongo nicht zu geben schien – deren Verhältnis war eher durch Konflikte und Spannungen charakterisiert. Die BaKongo hatten keine starken sozialen Gruppen, sondern bildeten eine

„highly commercialized society with a correspondingly high degree of individualization. Impulses to eat other people did not lead any further than to fantasies as there where no ‘others’. Their imaginary attacks were, instead, directed toward their own families and neighbors.“ (Friedman 1991:245/246)

Durch die Einführung des Kapitalismus begannen Individuen verstärkt, die neuen Möglichkeiten für wirtschaftlichen Erfolg, unabhängig von ihrem Klan, zu nutzen und konkurrierten miteinander um Geld und Besitz. Möglicherweise waren diese Entwicklungen Folgen des vorgestellten Kannibalismus – sie heizten einerseits Fantasien über das Essen von Verwandten und das Vermehren der eigenen Lebenskraft an und bestätigten andererseits das Gefühl der Armen und Erfolglosen, dass einige wenige auf ihre Kosten prosperierten (ebd.:246).

Eindeutig kann dieser Zusammenhang nicht bestätigt werden und die Ausführungen von Friedman (1991) stellen nur einen möglichen Erklärungsansatz für die Unterschiede dar. Allerdings betont auch MacGaffey (1986) die konkurrierende Seite der Kongo-Gesellschaft und nennt sie als einen Grund für die Existenz oder das Fortbestehen von Hexereivorstellungen:

“Fundamentally, they accept the reality of witchcraft because it is a way of representing the real competitiveness of their society and the covert, self-seeking maneuvers in which most people feel they must indulge from time to time. Accusations are provoked by someone’s feeling that he has been outsmarted; in retaliation, he tries to convert misfortune into redress.“ (ebd.:161)

Hier spielt wieder das bereits oben erwähnte Verlangen nach Macht hinein – der Versuch der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft, besser, erfolgreicher, wohlhabender als die anderen zu sein. „Der Hexer ist der Individualist schlechthin;

er trachtet durch Machenschaften der schwarzen Magie anderen Menschen nach dem Leben, um seine Position auf Kosten der Gemeinschaft aufzuwerten“ (Thiel 2004:153). Da diese egoistischen Neigungen jedoch den allgemeinen Normen der Gesellschaft und dem Prinzip der Solidarität widersprechen, wird ihnen im Geheimen nachgegangen und sie müssen von der Gesamtheit der Gesellschaft verurteilt werden, sobald sie an die Öffentlichkeit geraten. Diese Zwiespältigkeit sieht auch Buakasa (1972):

„Aussi, la *kindoki*, parce que mise en cause à propos de tout incident, est-elle pour l'ensemble de la population, une hantise et un symbole de tout ce qui est, à la fois et contradictoirement, détesté inconsciemment envié et souhaité“ (ebd.:30).

Abschließend stellt sich die Frage nach der Verbreitung des Glaubens an *kindoki* und ob möglicherweise nur bestimmte Teile der Gesellschaft an diesen Vorstellungen festhielten / festhalten. Van Wing schrieb im Jahr 1959, dass für die BaKongo „le monde est rempli de forces naturelles, surhumaines et magiques“ (ebd.:381). Einige *nganga* mögen nicht auf die Kraft ihrer "Fetische" vertrauen, Scharlatane sein und gutgläubige Menschen ausnutzen, aber der Glaube an *kindoki* ist bei den BaKongo universell und auf allen Ebenen der Gesellschaft präsent (ebd.:378). Bockie (1993) kann diese Aussage anhand ihrer eigenen Forschungen bei den BaManianga bestätigen. Viele jüngere Menschen, die in den Städten leben, oder gläubige Christen bestreiten zwar die Existenz und Wirksamkeit von *kindoki* – sobald sie allerdings mit dem Phänomen konfrontiert werden oder ihnen persönliches Unglück widerfährt, sind sie geneigt an die Macht von *kindoki* oder den schädlichen Einfluss von *bandoki* zu glauben und die Unterstützung von *nganga*, wenn auch heimlich, in Anspruch zu nehmen (ebd.:41f.). „If all BaManianga could be honest with themselves, it would not be misleading to say that regardless of their religious beliefs or social status, all believe in *kindoki*“ (ebd.:43).

4.2. Weitere magische Praktiken

Um ein annähernd vollständiges Bild vom Bereich der Magie und Hexerei bei den BaKongo zu liefern, werden im Folgenden Tätigkeiten beschrieben, die nicht unter die Bezeichnung des „*Kindoki* proprement dite“ (Van Wing 1959:346) fallen. In erster Linie sind dies Handlungen, die von *banganga* durchgeführt werden und die eine Nutzung von *minkisi* umfassen. Bevor jedoch hierauf eingegangen wird, sollten zuerst andere Formen von Magie, die ohne das Hinzuziehen magischer Objekte funktionieren, betrachtet werden. Es handelt sich dabei um *loka* ("Magie") innerhalb der Familie und des Klans.

4.2.1. *loka ohne magische Objekte*

Van Wing (1959) unterscheidet zwischen vier verschiedenen Formen der Anwendung von Magie ohne die Nutzung von Objekten: 1. *loka mpanda*, 2. *loka kibuti*, 3. *loka* mit *kindoki* innerhalb des Klans und 4. *kindoki* im eigentlichen Sinne. Die beiden letzten Aspekte wurden im vorangehenden Kapitel 4.1. bereits ausführlich behandelt, wobei deutlich geworden ist, dass eine strikte Trennung dieser beiden Kategorien nicht möglich und auch nicht ratsam ist. Ebenso bestehen große Übereinstimmungen von *loka mpanda* und *loka kibuti* mit *kindoki*. Da sie aber einige Besonderheiten aufweisen, werden sie hier getrennt bearbeitet.

Loka mpanda ist die Kraft, „par lequel un ascendant emploie son pouvoir vital supérieur vis-à-vis d'un descendant“ (Van Wing 1959:345/346). Sie wirkt demnach nur in absteigender Linie gegen jüngere Verwandte und umfasst die Vorstellung, dass die Älteren eine größere Lebenskraft als die Jüngeren haben. Durch diese stärkere Lebenskraft besitzen sie größere Macht über ihre Nachkommen und können sie ohne den Gebrauch von magischen Objekten in ihrem Sinne beeinflussen und ihnen sogar Schaden zufügen. Zum Einsatz kommt diese Kraft meistens im Falle eines Kindes, das seine Eltern oder Großeltern nicht respektiert und ihnen mehrmals nicht gehorcht. Der (Groß-)Vater spricht dann eine Verwünschung aus und vollführt ein bestimmtes Ritual vor seinem Kind. Wenn alles gelingt, resultieren die Handlungen in einer Schädigung des Ungehorsamen und bedeuten für ihn Rastlosigkeit und Unglück. Die "Verwünschung" wird erst aufgehoben, wenn das Kind seinen (Groß-) Vater um Verzeihung bittet und Reue zeigt. (ebd.:355f.)

Die zweite Form von Magie gegen die eigenen Verwandten, *loka kibuti*, kommt vorwiegend während Heiratsverhandlungen vor und wird vom maternellen Onkel gegen seine Neffen und Nichten gerichtet. Hochzeiten bedeuten für die BaKongo sowohl die Vereinigung zweier Individuen, als auch die Verbindung zweier Klans mit dem Ziel der Reproduktion und Erhaltung der matrilinearen *kanda*. Die Verhandlungen zwischen den Familien werden in der Regel von den matrilinearen Onkeln der zukünftigen Eheleute geführt, die sich über die auszutauschenden Waren einigen müssen. Ist dies geschehen, ist es notwendig, dass alle Anwesenden eine segnende Formel sprechen, um eine erfolgreiche und fruchtbare Ehe zu gewährleisten. Wird dies nicht von allen getan oder ist ein Onkel gegen die Verbindung, kann das schwere Konsequenzen und vor allem die Kinderlosigkeit der Ehe nach sich ziehen. Die einzigen Lösungen sind die Annullierung der Ehe oder der nachträgliche Segen des Übeltäters. (ebd.:357f.)

Beide Beeinflussungen funktionieren, wie Van Wing aus direkten Erfahrungen und anhand einiger Beispiele zu berichten weiß. Ob es sich dabei um Autosuggestion oder Ähnliches handelt, sei dahingestellt – „le fait est là“ (ebd.357).

4.2.2. *Nganga und Nkisi*

„The people of the Congo have a great reverence for their fetishers and priests, whom they call *Ganga*, and obey them in everything, as if God commanded them to do so.“ (Balandier 1968:244)

So die Sicht der ersten Chronisten der Kongo-Gesellschaft im 16./17. Jahrhundert. Der Beruf des *nganga* kann tatsächlich nicht einfach als "Fetischpriester" übersetzt werden, denn er vereint eine Vielzahl von Tätigkeiten, wie die eines Magiers, Mediziners, Pharmazeutikers, Kräuterkenners, Propheten, Sehers, Priesters, *ndoki* und je nach Situation noch weitere. Darüber stellt er eine Art Brücke zwischen der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten dar (Bockie 1993:66/67). Diese Aufgabenbereiche werden allerdings nicht ausschließlich von einem *nganga* wahrgenommen, sondern es existieren Spezialisten für die verschiedenen Gebiete. In der Literatur wird vorwiegend zwischen zwei Arten von *banganga* unterschieden, dem *nganga ngombo* und dem *nganga nkisi* (auch *nganga mbuki* genannt). Der Erstere wurde im Verlauf dieser Arbeit bereits mehrfach im Zusammenhang mit dem Identifizieren von *bandoki* erwähnt und seine Tätigkeiten wurden in Kapitel 4.1.5. beschrieben. Das Nachstehende beschäftigt sich vorrangig mit den *banganga nkisi* und ihren Arbeitsweisen (die denen der *banganga ngombo* allerdings sehr ähnlich sind).

Die Profession der *banganga* unterlag im Laufe der Jahrhunderte starken Veränderungen und variierendem Ansehen (siehe Kapitel 4.1.3.). Die Funktion des *nganga nkisi* als Heiler und Beschützer vor schädlichem *kindoki* blieb hingegen stets bestehen und nimmt weiterhin einen wichtigen Platz im Leben der BaKongo ein:

“In times of affliction, if not routinely, most Zairians repair to diviners to explain the sources of witchcraft they suspect as the cause of their troubles and to healers for remedies, although at the same time, in the bureaucratic sector, they may attend both churches and the hospital.“ (MacGaffey 1986:248)

Der *nganga nkisi* kann mithilfe von magischen Objekten (*minkisi*) und seiner besonderen Fähigkeit, durch diese Kontakt zu der Welt der Ahnen aufzunehmen, sowohl die physischen, als auch die spirituellen Krankheiten seiner Patienten heilen. Darüber hinaus kann er durch sein *nkisi* andere Menschen beeinflussen, Macht über sie ausüben und ihnen Schaden zufügen. Im Gegensatz zum *ndoki* setzt er seine Fähigkeiten allerdings zu Gunsten der Gesellschaft ein – zumindest wird das von ihm erwartet. Ein moderner Magier erläutert dies in einem Zeitungsinterview:

„In principle, a good healer does not kill. On the contrary, it is his responsibility to protect the human species against ill luck and the hatred of malignant sorcerers [*ndoki*]. He must therefore think to heal them. Hence the old misunderstanding between *nganga-buka* [*sorciers-guérisseurs*] and *ndoki* [*sorciers maléfiques*] (*Salongo*, 9 April 1973).“ (MacGaffey 1986:173)

Es ist somit deutlich geworden, dass die Arbeitsfelder des *ndoki* und des *nganga* sich sowohl in ihren Zielen (privat vs. öffentlich)⁶¹, als auch in der Durchführung ihrer Tätigkeiten unterscheiden. Es bleibt die hier zu klärende Frage, wie der *nganga* durch die Nutzung des *nkisi* die Menschen beeinflussen und *ndoki* bestrafen kann.

Ein *nkisi* wird häufig einfach als Fetisch bezeichnet oder mit einem geistähnlichen Wesen gleichgesetzt. Diese Sichtweise ist jedoch ungenau und zeichnet ein verzerrtes Bild. Es handelt sich vielmehr um ein künstliches Objekt, in dem ein Geist oder die "Seele" eines Verstorbenen lebt. Van Wing beschreibt das *nkisi* so:

„Il signifie directement l'objet artificiel dans lequel « est » un esprit « dominé par un homme ». Je dis « est » car les Noirs n'empient pas d'autre mot que être; ils ne disent pas habiter, être incorporé, être contenu, etc. Il faut ajouter « dominé par un homme », car un esprit peut venir et résider dans un arbre comme font les *matebo*, mais cet arbre n'est pas *nkisi*; les *nganga nkisi*, les spécialistes en *kindoki* ont la réputation de pouvoir capter des *matebo* de cette sorte pour les faire entrer dans leur *nkisi*.“ (Van Wing 1959:383)

Jedes *nkisi* besitzt eine Kraft und ist zur Ausführung einer speziellen Aktivität geschaffen. Darüber hinaus ist es mit bestimmten Tabus verbunden, ohne deren Beachtung der innewohnende Geist nicht aktiv werden kann. Nur ein legitimer Besitzer kennt Eigenschaften, Gesetze und Zauber des Objektes und kann seine Kraft nutzen – dies ist in der Regel ein *nganga*, der wiederum andere Menschen initiieren kann. Jeder Mensch kann sich initiieren lassen, um die Kraft des *nkisi* zu nutzen.

Das materielle *nkisi* umfasst meist ein Behältnis (Säckchen, Holzstatue, Muschel, Topf etc.) und seinen Inhalt (Pulver, Pasten aus natürlichen Elementen), der den innewohnenden Geist repräsentiert. Nur der *nganga* kennt die Zusammensetzung des Inhaltes, den er teilen und in andere Behältnisse geben kann, um ein neues *nkisi* desselben Geistes für denselben Zweck zu schaffen. Der innewohnende Geist kann gut (z.B. ein Ahne oder ein *bisimbi*) oder böse (z.B. ein verstorbener *ndoki* oder ein *matebo*) sein und wird entsprechend seiner Natur für verschiedene Ziele eingesetzt. Es gibt für jedes erdenkliche Ziel ein *nkisi*: die Fruchtbarkeit der Frau, Hilfe bei der Geburt, erfolgreiche Jagd / Ernte / Fischerei, Heilung von Krankheiten und natürlich zum Bekämpfen von *ndoki*. Ferner gibt es *minkisi* die den Initiierten persönliche Vorteile verschaffen können, die sie wohlhabender und beliebter

⁶¹ Siehe hierzu Kapitel 3.2.6.

bei den Frauen machen oder ihren Feinden schaden sollen (Van Wing 1959:385). Die Anzahl der *minkisi* ist sehr groß (Van Wing nennt 150) und verändert sich ständig, da stets neue hinzukommen. Neben den lokalen *minkisi* gibt es immer wieder spezielle Objekte, die aus den größeren Städten oder sogar aus dem Ausland kommen, gerade in Mode sind und besonders wirksam sein sollen (Van Wing 1941:87). Sowohl die *banganga*, als auch die *minkisi* sind äußerst anpassungsfähig an neue Herausforderungen, Krankheiten und Probleme der Menschen.

In der jüngeren Zeit und durch die Entstehung neuer synkretistischer, unabhängiger und religiöser Bewegungen wurden einige Tätigkeiten der *banganga* – vor allem die des Schutzes vor bösen Geistern und *ndoki* – von Propheten und einer neuen Priesterkategorie, den *ngunza*, übernommen, die den "traditionellen" *nganga* teilweise verdrängten. Außerdem nahmen die für egoistische Zwecke einsetzbaren *minkisi* an Bedeutung zu. Viele der heutigen *banganga*, *ngunza* und Propheten dienen nicht mehr in erster Linie der Gemeinschaft, sondern haben vor allem ihre eigene Bereicherung im Sinn. Sie sind weniger spezialisiert und bieten eine Vielzahl von Dienstleistungen an, für die es vorher differenzierte *banganga* gab. Ferner fand eine starke Vermischung von "traditionellen" und christlichen Vorstellungen und Ritualen statt, die zu stets neuen Formen von Heilern, Wahrsagern, Propheten und Schutzobjekten führte (Bockie 1993:76f.).

5. Populäre Diskurse zu Hexerei in Kinshasa

Im vorangehenden Kapitel wurden die "traditionellen" Hexereivorstellungen der BaKongo ausführlich dargestellt, die vermutlich so oder ähnlich bis heute in einigen Gegenden der Demokratischen Republik Kongo präsent sind.⁶² In diesem fünften Kapitel werden gegenwärtige Vorstellungen von Hexerei und mit ihnen verbundene Praktiken dargestellt. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht hier nicht mehr die Ethnie der BaKongo, sondern es wird die Stadt Kinshasa mit der Vielfalt ihrer Bewohner und mit deren Ideen und Praktiken analysiert. Die Ethnie der Bakongo war seit jeher, wie bereits in Kapitel 3 erläutert, aufgrund ihrer Unterteilung in diverse Subgruppen, recht schwer zu erfassen und galt dennoch als homogene Gruppe. Unter den heutigen, von gesteigerter Transformation, vermehrter Migration und hoher Urbanisierung geprägten Umständen haben sich die BaKongo über einen weiten Raum verteilt, sich teilweise mit anderen Ethnien vermischt und verstärkt unterschiedliche Lebensstile (in Städten und auf dem Land) angenommen – vor allem in den Städten gerät die Bedeutung ethnischer Bezeichnungen zunehmend in den Hintergrund (Trefon 2004:11). Aus diesem Grund, und auch aufgrund der teilweise dürftigen Quellenlage zur gegenwärtigen Situation im Kongo allgemein und speziell zu den BaKongo, erscheint eine Fokussierung auf "die Bakongo" in diesem Kapitel schwierig und wenig sinnvoll. Die Kontinuität zum vorangegangenen Kapitel wird allerdings aufrechterhalten, da etwa 40% der Bevölkerung Kinshasas der ethnischen Gruppe der BaKongo angehören und dies somit die dominierende Ethnie in der Stadt ist (De Herdt 2004:119). Ferner bestehen einige Ähnlichkeiten zwischen den Vorstellungen von *kindoki*⁶³ und den Hexereivorstellungen anderer Ethnien in der Region. Ihre Ideen und Konzepte können problemlos als Beispiel für die so genannten "traditionellen" Hexereivorstellungen dienen, die den "modernen" Vorstellungen und Praktiken im Kinshasa der Gegenwart gegenüber gestellt werden sollen, um den stattgefundenen / stattfindenden Wandel aufzuzeigen.

An erster Stelle wird der Kontext der Stadt dargestellt. Hierbei werden zuerst einige Informationen zu den demographischen, wirtschaftlichen und sozialen Umständen geliefert⁶⁴, um anschließend die Veränderungen innerhalb des Gesellschaftssystems der Kongolesen aufzuzeigen und zu analysieren. Diese Veränderungen können als ein

⁶² Hierzu wurden in den letzten Jahren / Jahrzehnten leider kaum Forschungen durchgeführt. Das Buch von Simon Bockie (1993) legt jedoch die Annahme nahe, dass die beschriebenen Vorstellungen und Praktiken auf die beschriebene Weise oder zumindest so ähnlich bis heute erhalten wurden.

⁶³ Der Ausdruck *kindoki* wird in der neueren Literatur zu Hexereivorstellungen kaum verwendet, sondern in der Regel wird einfach von Hexerei gesprochen. Der Bezeichnung *ndoki* für Hexe wird hingegen häufiger verwendet.

⁶⁴ Für die DR Kongo allgemein wurden sie bereits in Kapitel 3.1.3. erläutert. An dieser Stelle beziehen sich die Angaben vorrangig auf Kinshasa.

ausschlaggebender Grund für die veränderten Vorstellungen von Hexerei sowie für die verbreiteten Hexereigerüchte und -anschuldigungen gesehen werden, die in den Kapiteln 5.1.6. und 5.2. erläutert werden. Vor allem die Thematik der so genannten Kinderhexen erscheint dem westlichen Beobachter mehr als befremdlich und bedarf einer besonderen Aufmerksamkeit.

Die hier behandelten Aspekte machen die alltäglichen Schwierigkeiten des Lebens in Kinshasa deutlich, sie zeigen aber auch den Willen der Kinois zu überleben, zu kämpfen und sich ein besseres Leben zu ermöglichen: „most of the disillusioned Kinois resigned ('Kinshasa is burning like hell'; Yi: *Yitsaatsa kilemena mbwaawu*) but yet resist ('we'll not let the current famine or war exterminate us'; Yi: *tufwa lwoku*)“ (Devisch 2005:114).

5.1. Leben in Kinshasa – ein Gesellschaftssystem in der Krise?

„Kinshasa is a city that not only by its size but by its very shape shifting nature resists objectification, colonization, synthesis and summary.“ (De Boeck/Plissart 2004:8)

In den letzten Jahren wurden eine Reihe interessanter Bücher, Sammelbände und Artikel zu den verschiedensten Bereichen des Lebens in Kinshasa publiziert. Die erhöhte Aufmerksamkeit, die der Stadt von internationaler Seite geschenkt wird, ist leider zu großen Teilen eher weniger schmeichelhaften Aspekten und Umständen zu verdanken, wie dem rasanten Wachstum der Stadtbevölkerung, den anschwellenden Slums in und um Kinshasa, der großen Armut, der alltäglich vorherrschenden Gewalt und nicht zuletzt den Kinderhexen von Kinshasa. Dies alles sind ohne Frage wichtige Themen, doch präsentieren sie ein sehr einseitiges Bild der Stadt, das die Existenz vieler weiterer und komplexer Realitäten außer Acht lässt. Die Vielzahl der neben- und miteinander bestehenden Wirklichkeiten wird hingegen in den Beschreibungen von Forschern und Autoren deutlich, die eine zeitlang am Leben der Stadt teilgenommen haben. Sie beschreiben Kinshasa als faszinierenden und fantastischen Raum mit einem regen Nachtleben, einer großartigen Musikszene sowie modebewussten und eleganten Menschen, die sowohl ihre Körper, als auch ihren Wohlstand offen zur Schau stellen (siehe hierzu auch Trefon 2004; De Boeck 2002). Dieser widersprüchliche und gegensätzliche Aspekt der Stadt soll anhand der folgenden Betrachtungen zum Ausdruck kommen.

5.1.1. *Demographische und wirtschaftliche Entwicklungen*

Die Bevölkerung Kinshasas mit seinen umliegenden Vororten und den unkontrolliert wachsenden Slums wird auf 6 bis 9 Millionen Menschen geschätzt.⁶⁵ Von der einst kleinen Handelsstation Léopoldville Ende des 19. Jahrhunderts, entwickelte sich die Stadt ab den 1960er Jahren unter dem neuen Namen Kinshasa zur rasant wachsenden Metropole. Sie stellt heute eine Art Mikrokosmos der DR Kongo dar, in dem die verschiedenen kongolesischen Ethnien vertreten sind, die vor allem in den Vororten und Slums nach ethnischer Angehörigkeit unterteilt in kleinen Kommunen leben (Devisch 2005:103).

Nur etwa 5 % der Kinois (wie sich die Bewohner Kinshasas nennen) bezieht ein regelmäßiges Gehalt und das Durchschnittseinkommen pro Person beträgt 100 \$ im Jahr. Arbeitsplätze im schrumpfenden formellen Beschäftigungssektor sind kaum vorhanden und Jobs im größeren informellen Sektor werden höchstens durch Fragmentierung existierender Arbeit geschaffen. Die Mittelklasse ist praktisch nicht existent: der Großteil der Kinois lebt in extremer Armut, während einige wenige über einen enormen Reichtum verfügen. Die Bevölkerung ist zu weiten Teilen unterernährt, nur ¼ kann sich konventionelle medizinische Behandlung leisten und jeder 5. Erwachsene ist HIV-positiv. Durch die allgemein prekären Umstände des Lebens in der Stadt – Überfüllung, Armut, Verkehr, Industrie, kollabierende Infrastruktur, schlechte und defekte Abwassersysteme, Müll etc. – ergeben sich zusätzlich zu HIV/AIDS urbane Krankheitsbilder, denen die Armen nahezu machtlos gegenüber stehen und die täglich tausende von Todesopfern fordern. Die Hauptleidtragenden dieser städtischen Krise sind Frauen und Kinder, da sie anfälliger für Krankheiten sind und bei der innerfamiliären Nahrungsmittelversorgung häufig die niedrigste Priorität haben (De Herdt 2004:130). Darüber hinaus übernehmen die Frauen die Hauptlast der familiären Überlebenssicherung durch die Bildung von informellen Netzwerken, den Anbau von Obst und Gemüse, sowie deren Verkauf. Erschwerend kommt hinzu, dass die Haushaltsgröße in Kinshasa innerhalb der letzten Dekaden auf durchschnittlich 9,8 Personen gestiegen ist, d.h. immer weniger erwerbstätige Erwachsene sind für die Versorgung von immer mehr Familienmitgliedern zuständig.⁶⁶ Mit dieser Bilanz, die das rückläufige Wirtschaftswachstum des natürlich reichen, aber künstlich armen Landes und vor allem das Versagen des Staates widerspiegelt, gehört Kinshasa zu einer der ärmsten Megastädte der Welt, in der

⁶⁵ Davis (2007:7) nennt eine Bevölkerungszahl von 8,9 Mio. für das Jahr 2004, während Devisch (2005:103) von 6 Mio. Einwohnern spricht. Die genaue Größe ist aufgrund fehlender demographischer Erhebungen und aufgrund der konstanten Migrationsbewegungen schwer einzuschätzen.

⁶⁶ Warum dies so ist und was das für die "traditionellen" Familienmodelle bedeutet, wird in Unterkapitel (5.1.3.) dargestellt.

eine auffällige Kluft zwischen den Erfolgreichen und Besitzenden, den Verlierern und Habenichtsen besteht. Für die vielen, in Armut aufwachsenden Kinder verheißen die hier beschriebenen Lebensumstände⁶⁷ extrem geringe Chancen, aus dem Kreislauf von Arbeitslosigkeit, Armut, Krankheit und Perspektivlosigkeit auszubrechen (vgl. Davis 2007:199f.; Trefon 2004)

Für den Großteil der Kinois gestaltet sich das tägliche Überleben in Kinshasa äußerst kompliziert und das Credo lautet „*se débrouiller*“ (Davis 2007:200). Die nach der Entkolonialisierung in Reichweite scheinende Moderne und der Zugang aller zu den Möglichkeiten und Reichtümern der Welt sind für die normalen Bürger Kinshasas heute unerreichbar:

„The world of modernity, with its tempting promises of boundless consumerism embedded in a vision of an expansive capitalism in the service of the nation-state, has become the fool's paradise in which the Congolese nation is no longer capable of living. It is out of reach for those who do not partake in the lottery of politics, have salaried jobs, know how to access international organizations and businesses, or have access to diamond dollars.“ (De Boeck 2002:271)

Die hier beschriebenen Verdienstmöglichkeiten und vor allem die informellen Arbeitsplätze haben den formellen Beschäftigungssektor in Größe und Einfluss längst abgelöst und die Schattenökonomie ist die praktisch einzige existierende Wirtschaft geworden (De Boeck 2002:258/259). Die in den 1990er Jahren unternommenen Versuche internationaler Geberländer, den informellen Sektor zu legalisieren, konnten diese Entwicklung nicht verhindern, sondern führten stattdessen zur vermehrten Schließung einheimischer Industrien, dem Verlust einer Vielzahl von Arbeitsplätzen und zur Hyperinflation. In der Folge erlebten Pyramidensysteme und andere undurchsichtige Strukturen der Gewinnmaximierung ihren Höhepunkt und es etablierte sich eine „Ökonomie des Glücksspiels“⁶⁸ (Davis 2007:201). Geld wurde zu einer mysteriösen Größe, die keinen direkten Bezug mehr zu Arbeit oder Produktion hatte. Der unausweichliche Zusammenbruch dieser Systeme in den 1990er Jahren bedeutete eine erneute Enttäuschung der Bevölkerung, die, nach Devisch, „zu einem fantastischen und teilweise böartigen Hexenglauben [führte]“ (ebd.:202). Darüber hinaus äußerten sich der Unmut und die Verzweiflung der Kinois durch Plünderungen "westlicher" Fabriken, Firmen und Lagerhäuser, und es kam zu einem Kollaps des Bankensystems sowie zur fast vollständigen Auflösung der Verwaltung. Der anschließende Rückzug der internationalen Geber aus dem Kongo im November 1993, nachdem die einheimische Wirtschaft ruiniert war, bedeutete für das Land eine Abkoppelung von der Weltwirtschaft und forder-

⁶⁷ Die Beschulungsraten in der DR Kongo sind sinkend. Mehr als 30% der Kinder besuchen keine Schule, die Gebäude sind in schlechtem Zustand und es gibt kaum Bücher und Materialien (Cripe 2002:9f.).

⁶⁸ Zur „Ökonomie des Glücksspiels“, zu Pyramidensystemen und zu "okkulten Ökonomien" allgemein ist der Artikel von Jean und John Comaroff (2003) von Brisanz.

te von den Kinois die Entwicklung eigener, innovativer Wirtschaftsformen. (Davis 2007:200f.)

Die gegenwärtig dominierende Wirtschaftstätigkeit des *la coop* beschreibt Anastase Nzeza (2004) in seinem Artikel *The Kinshasa Bargain*. „*Na kei kobeta coop!*“, was soviel bedeutet wie „Ich mache einen Deal!“, ist ein sehr prägnanter Ausdruck im Alltag Kinshasas (ebd.:20). *Bargaining*⁶⁹ – so kann *la coop* ins Englische übersetzt werden – bedeutet „being fearless, daring to take any risk, doing the physically impossible and the morally unimaginable“ (ebd.:20) und beinhaltet „trickery, wheeling and dealing, acting as a go-between“ (ebd.:20). Die Missachtung moralischer Werte und eine notwendige Durchtriebenheit sind für *la coop* erforderlich und das Einzige was zählt, ist der direkt erwirtschaftete Betrag. Im täglichen Leben äußert sich der *Kinshasa bargain* als Abkommen zwischen zwei oder mehreren Personen, die sich ihren Kunden gegenüber gegenseitig für die Beschaffung von Dingen oder die Lösung von Problemen empfehlen. Für ihre vermittelnden Dienste erhalten sie eine Provision, begeben sich aber gleichzeitig in eine Abhängigkeit von den anderen Mittelsmännern und schaffen so ein ausgedehntes Handels- und Vermittlungssystem, das alle Bereiche der Gesellschaft durchzieht. Auf diese Weise entsteht eine neue „(A)Moralität“, die besagt, dass es besser ist „to sell your soul to the devil than to be scrupulous“ (ebd.:21). Sie führt dazu, dass ehemals gesellschaftlich inakzeptables Verhalten wie Betrug, Gewalt und Bestechung zu einer notwendigen und vertretbaren Strategie für die Erreichung der eigenen Ziele wird. Neben diesem selbstsüchtigen und gewinnorientierten Aspekt des Systems entwickeln sich auf den unteren Beziehungsebenen jedoch gleichzeitig neue und dynamische Formen von Solidarität, die die Widerstands- und Anpassungsfähigkeit der Kinois deutlich machen. Durch die allgegenwärtigen materiellen und finanziellen Zwänge stößt dieser Zusammenhalt allerdings recht früh an seine Grenzen und so bleibt neben der Bereitschaft, psychologische und spirituellen Unterstützung zu leisten, in der Regel nur ein pragmatisches Austauschsystem erhalten, bei dem Hilfe nur dann geleistet wird, wenn Gegenhilfe zu erwarten ist. (vgl. Nzeza 2004:20f.)

Der Staat spielt in der gegenwärtigen Situation, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle. Er existiert zwar und zeigt sich gelegentlich durch die Wohlstand verkörpernden Autos und Häuser seiner Repräsentanten sowie durch öffentliche Feierlichkeiten, setzt sich aber wenig für die Verbesserungen der allgemeinen Lebensumstände ein, hält sich nahezu vollständig aus dem Sozial- und Gesundheitswesen heraus und erzielt kaum Fortschritte bei der Durchsetzung demokratischer Institutionen

⁶⁹ Die Verwendung des englischen Begriffs scheint hier angebrachter als eine Übersetzung ins Deutsche. Es könnten zwar Begriffe wie "Feilschen" oder "Verhandeln" genutzt werden, aber durch sie würde vermutlich ein Teil der Bedeutung des ursprünglichen Begriffs *la coop* verloren gehen.

und Verfahren. Das Vertrauen der Kinois auf Unterstützung durch den Staat und die Regierung ist praktisch nicht (mehr) vorhanden und die Suche nach eigenen Lösungen und neuen Wegen zum Erreichen materieller und spiritueller Ziele scheint die einzige Möglichkeit zu sein. In diesem Zusammenhang müssen neben dem *bargaining* auch die von Devisch (2005) beschriebene *villagisation* sowie die vermehrte Entstehung von Heilskirchen, religiösen Bewegungen und „fee-for-service“-Religionen (vgl. Comaroff & Comaroff 2003) gesehen werden. Unter *villagisation* versteht Devisch die seit den 1990er Jahren aus urbanen sozialen Netzwerken hervorgehenden neuen Kommunen, die aus einigen wenigen "matrizentrischen" Haushalten bestehen.

„Although it does not actually entail a physical return to rural village life, this socio-cultural rooting in the (sub)urban space draws on ancient habits quiescent in the collective unconscious and fantasy world, as well as on an ethic of matrilineal solidarity. [...] It is a place for nesting, homecoming, re-territorialisation and social solidarity in the daily struggle for survival and protection against the whims of monetary devaluation, abusive state institutions, street violence and witchcraft due to envy.“ (Devisch 2005:112)

Praktisch wird die *villagisation* in den von vielen Frauen angelegten Gärten und Gemüseplantagen auf jedem noch so kleinen Stück Land sichtbar, mitten in der Stadt (Davis 2007:203). Ferner tun sich viele Frauen in lokalen Selbsthilfenetzwerken und kleinen Spargruppen zusammen, um ihr geringes erwirtschaftetes Einkommen gemeinsam zu vergrößern. Diese Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft und zu ländlichen Formen der Selbsthilfe ist für viele Familien, angesichts des Zusammenbruchs der normalen Arbeitswelt, die einzige Überlebensebene und spiegelt gleichzeitig die Bedeutung sozialer Beziehungen und Netzwerke für die städtische Gesellschaft wider. Die *villagisation* der Stadt wirkt sich jedoch nicht nur auf der materiellen Ebene aus, sondern das Gemeinschaftsgefühl und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe sind ebenfalls bedeutende Aspekte. Dies geht bereits aus dem obigen Zitat hervor und wird im folgenden Kapitel weiter erläutert (Devisch 2005:112).

Die "neuen" Strategien der Existenzsicherung – die tatsächlich eine Verbindung "traditioneller" Systeme und Praktiken mit "modernen" Formen und Wahrnehmungen sind – bringen somit eine Vielzahl von Vorteilen für den Einzelnen, der ohne engere familiäre Bindungen in der Stadt lebt, mit sich. Sie sind Formen der Domestizierung der städtischen und kapitalistischen Moderne und ermöglichen den Menschen einen Zugang zur Wirtschaft und zum öffentlichen suburbanen Raum sowie zu den heilenden und Mut machenden spirituellen Kräften der religiösen Gemeinschaften (Devisch 2005:112/113). Letzteres gilt allgemein für physische und psychische Probleme und im Speziellen für den Umgang mit Hexereianschuldigungen, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt wird.

5.1.2. *Identität und Gesellschaft*

Das Leben in Kinshasa wird natürlich nicht nur von wirtschaftlichen und demographischen Entwicklungen geprägt, sondern insbesondere dadurch, dass die Ebenen der Gesellschaft und der Familie im Laufe der Jahrzehnte einem komplexen Wandel unterlagen. Die "traditionellen" Ethnizitäts- und Verwandtschaftsmodelle, wie sie für die Bakongo in Kapitel 3.2. beschrieben wurden, greifen im urbanen Kontext nicht mehr und verlieren zunehmend an Bedeutung. In der Stadt ist jeder vorerst auf sich allein gestellt und kann nicht auf die Unterstützung und den Rückhalt seiner Familie und des Klans zurückgreifen. Zwar haben viele Kongolesen verwandtschaftliche Verbindungen nach Kinshasa, aber die dörflichen Solidaritätsstrukturen unter Mitgliedern der weiteren Verwandtschaftsgruppe werden durch die schwierige wirtschaftliche Lage in der Stadt ausgehöhlt – das Verständnis von Solidarität ändert sich mit den ökonomischen Möglichkeiten und Einschränkungen (Trefon 2004:11). An die Stelle von normativ verankerter Solidarität tritt die Reziprozität innerhalb der neuen Netzwerke und Strukturen, deren Mitgliedschaft auf Wirtschaftlichkeit und Handel, Nachbarschaft und Religion beruht.⁷⁰ Darüber hinaus entsteht eine neue, übergeordnete Identität, der sich die Menschen der jüngeren Generationen verstärkt zugehörig fühlen: die des / der Kinois. „Referring to oneself as a Kinois is a sign of pride and prestige“ (ebd.:17). Konstruiert wird die Kinois-Identität in erster Linie durch die Abgrenzung von Nicht-Kinois: einerseits von den Menschen in den ländlichen Gegenden der DR Kongo und den neu in die Stadt Immigrierten, die mit negativen, abfälligen Ausdrücken bezeichnet werden; andererseits von den "Weißen" – als *Miguel* bezeichnet – die mit Geld, Status, Bildung und Technologie assoziiert werden (ebd.:17/18). Neben der Kinois-Identität spielen die ursprünglichen ethnischen Zugehörigkeiten eine zunehmend geringere Rolle, verschwinden jedoch nie vollständig, sondern werden aus gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Gründen reaktiviert. Das Leben in Kinshasa bedeutet für viele Menschen einen ständigen Identitätswechsel, je nachdem welche Identität mehr Vorteile mit sich bringt.

Lange Zeit, seit den reformistischen Modernisierungsbestrebungen der Kolonialmacht in den 1940er Jahren, waren die gesellschaftlichen Zuschreibungen einer klaren Hierarchie unterworfen, an deren unteren Ende die Bewohner der ländlichen Bereiche, das Dorf und die Traditionen und an deren Spitze die Menschen in der Stadt, die Moderne und der Fortschritt nach westlichem Vorbild standen. Durch den Kontrast zu den "primitiven", rückwärtsgerichteten ruralen Gebieten konnte Kinshasa sich erst als Stadt

⁷⁰ Friedman (1991) und Bockie (1993) stellen diese Netzwerke bereits für die 1990er Jahre fest. Vgl. Kapitel 3.2.2.

definieren und den Platz des vermeintlichen „*centre extra-coutumier*“ (De Boeck 2002:263) einnehmen. Das Dorf galt als Symbol von „such ‘pagan’ practices as polygyny, ‘magical healing’, sorcery and the conservative authoritarianism of the elderly“ (Devisch 2005:105), die es zugunsten des Weges in die Zivilisation und Moderne zu bekämpfen galt. Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln mehrfach dargelegt, ist die Etablierung dieser strikten Unterscheidung zwischen "Tradition" und "Moderne" nicht aufrecht zu erhalten – obwohl er in den Köpfen einiger Kinois nach wie vor präsent ist. Auch der Stadt-Land-Gegensatz und die Abgrenzung von "Zentrum" und "Peripherie" sind hinfällig, wie De Boeck (2002) betont, da die urbane Realität kontinuierlich von den Traditionen, Moralvorstellungen, Werten und Vergangenheiten des "Dorfes" beeinflusst und geformt wurde und heute weiter konstruiert wird (ebd.:264/265). Ein Aspekt der *villagisation*, wie sie im vorangegangenen Kapitel beschrieben wurde, ist die Nutzung ruraler Logiken für die Beschreibung des urbanen Lebens: das "Jagen" von Diamanten oder Dollars ist nur eines von vielen Beispielen (ebd.:266).

Erst ab den 1980er Jahren, als die unerfüllten Erwartungen an die Modernisierung nach westlichem Vorbild immer deutlicher wurden, fand eine schrittweise Entmythologisierung der Idee des Westens und des westlichen Lebensstils statt. Dem Westen wurde teilweise selbst die Schuld am kongolesischen Unvermögen beim Erreichen der Moderne gegeben (De Boeck 2002:271/272). Dennoch, und trotz der wachsenden Tendenz, von der modernistischen Position abzurücken, beinhaltet diese bis heute anhaltende kritischere Sichtweise keineswegs eine absolute Ablehnung des „good life“ (ebd.:272) und der westlichen Statussymbole.

„What people increasingly object to, however, is the ideological hegemony of modernity, the fact that the West imposes upon them, from above and from outside, its own definition of ‘the good life’.“ (De Boeck 2002:272/273)

Das Erreichen dieses "guten Lebens" unterscheidet sich allerdings zunehmend vom ehemals westlichen Vorbild, das vor allem harte Arbeit als Mittel und Weg zu Wohlstand und Prestige propagierte. Im Kinshasa der Gegenwart, in dem die Existenz "okkultur Ökonomien" omnipräsent ist, dominiert die Suche nach anderen – okkulten und kommunitaristischen⁷¹ – Möglichkeiten der Erzeugung von Geld, Gemeinschaftsgefühl und Wohlergehen (Devisch 2005:113). Die Nutzung so genannter "traditioneller" Machtquellen und Praktiken für die Produktion von Wohlstand, die Herstellung von Gesundheit oder das Erreichen nicht-materieller Ziele ist in allen Gesellschaftsschichten üblich und gilt als anerkannte Alternative oder besser noch als Ergänzung zu

⁷¹ Teilweise wurden diese im vorangehenden Kapitel dargestellt. Der Rückgriff auf okkulte und religiöse Mittel wird in Kapitel 5.1.4. nochmals aufgegriffen.

"westlichen" Methoden. Vor allem im Gesundheits- und Glaubensbereich sind synkretistische Vorstellungen und Praktiken weit verbreitet (Trefon 2004:8/9).

Trotz dieser verstärkten Rückbesinnung auf die ländlichen Wurzeln, die in mancher Hinsicht zu einer selektiven, mythologisierenden Nostalgie nach vergangenen Zeiten wird, kann sicher nicht von einer "Traditionalisierung" gesprochen werden (De Boeck/Plissart 2004:102/103). Prestige, Wohlstand, Macht und gesellschaftliche Privilegien sind nach wie vor entscheidende Antriebskräfte für einen Großteil der Kinosis. Vorgeführt werden sie ihnen durch die Medien, das Fernsehen, Verwandte und Bekannte in der Diaspora und vor allem durch die Zurschaustellung des Reichtums der lokalen Eliten. Wer zu den wenigen Menschen gehört, die Erfolg haben, zögert nicht, ihn seiner Umgebung durch exzessiven und verschwenderischen Konsum zu präsentieren. Vor allem das äußere Erscheinungsbild, die Kleidung und Frisur, sowie das selbstbewusste Auftreten sind sehr wichtig und gelten als Zeichen von Stärke und Macht (ebd.:242).⁷² Gleichzeitig nimmt der soziale Druck von Seiten der erweiterten Verwandtschaft sowie von Nachbarn und Bekannten zu, das Erreichte und Erwirtschaftete mit ihnen zu teilen. Darüber hinaus können, wie in Kapitel 5.6. gezeigt werden wird, diese Selbstdarstellung und der Wohlstand an sich, Hexereigerüchte und -verdächtigungen nach sich ziehen.

De Boeck (2002) bezeichnet Kinshasa als eine exhibitionistische Stadt, die „[is] nourished by the force of pretense, the *faire croire* and *faire semblant*“ (ebd.:276), in der Ästhetik und Eleganz auch für die weniger Wohlhabenden unumgänglich sind. Trotz oder gerade aufgrund der extremen Armut entwickelte sich in den 1980er Jahren die Bewegung des *Sape*⁷³, in der diese Einstellung öffentlich zelebriert wurde und ihren Höhepunkt fand. Sie bestand in erster Linie aus jungen Städtern, die begierig darauf waren, Teil der „parody breed of *évolués*“ (Devisch 2005:107) zu werden und ihre europäische Designerkleidung in Nachtclubs und Bars zu präsentieren. Sie waren umgeben von einer Atmosphäre der Erotik und Sexualität und suggerierten so einerseits die Missachtung von Autoritäten und andererseits die Abgrenzung zum eingeeengten Leben auf dem Land (ebd.:107). Heute hat *Sape* zwar teilweise seinen Reiz verloren, erfährt aber eine Art Widergeburt im Kontext der pfingstlerischen und fundamentalistischen christlichen Kirchen (De Boeck 2002:277).⁷⁴

⁷² De Boeck beschreibt die Bedeutung des Herrichtens und Präsentierens des menschlichen Körpers ausführlich in dem Kapitel „The Possibilities of the (Im)Possible“ aus De Boeck/Plissart (2004). Er bezeichnet den menschlichen Körper als konstituierenden Teil der Stadt und setzt ihn in Bezug zum „Körper der Stadt“ selbst. Die *mwana Lunda*, wie die Diamantensucher und -schmuggler genannt werden, spielen in diesem Zusammenhang eine besonders wichtige Rolle.

⁷³ *Sape* ist ein Akronym für *Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes*. Es breitete sich im Bereich der Popkultur und -musik und hier vor allem um den Musiker Papa Wemba aus.

⁷⁴ Auf diesen Punkt wird in Unterkapitel 5.1.4. genauer eingegangen.

5.1.3. Die Familie – Aufbrechen der "traditionellen" Strukturen?

De Boeck (2004a) spricht von einer Krise der Verwandtschaftsmodelle und des Gabentausches in Kinshasa, die ursächlich auf den komplexen sozialen Wandel und den „community turmoil“ (ebd.:168) zurückzuführen ist. Die "traditionellen" Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen können aufgrund der im Laufe des vorangegangenen Kapitels erörterten wirtschaftlichen, demographischen und gesellschaftlichen Entwicklungen nicht weiter bestehen und bedürfen einer Neuformulierung im urbanen Kontext. Wesentliche Aspekte der "neuen" Strukturen sind das Anwachsen der Haushaltsgröße, die Zunahme von alleinerziehenden Eltern (vornehmlich Frauen), der Rückgang formeller Heiraten, die veränderten Solidaritätsstrukturen innerhalb der erweiterten Familie und die veränderten Rollenmuster zwischen den Geschlechtern sowie zwischen den Generationen.

Die bereits in Kapitel 5.1.1. erwähnte Vergrößerung des durchschnittlichen Haushalts auf 9,8 Personen schreibt De Herdt (2004) sowohl dem Anstieg der Geburtenrate⁷⁵, als auch den prekären wirtschaftlichen Umständen zu, die immer mehr Menschen dazu zwingen, im Erwachsenenalter bei ihren Eltern zu leben (ebd.:116). Diese Tatsache steht im engen Zusammenhang mit der Zunahme von außerehelich geborenen Kindern und alleinerziehenden Müttern, die häufig eine Hausgemeinschaft mit ihren Verwandten gründen, in der die Single-Mütter für sich und ihre Kinder jedoch selbst aufkommen müssen (ebd.:130). Der Status dieser unehelichen Kinder und ihrer Mütter innerhalb der Gesellschaft ist äußerst problematisch, da sie einer der wichtigsten Aufgaben von Heirat und Geburt nicht nachkommen: die Etablierung einer dauerhaften Verbindung zwischen zwei Familien, die durch reziproke Austauschprozesse aneinander gekoppelt sind. Tatsächlich kann diese Funktion der Heirat aus wirtschaftlichen Gründen immer seltener erfüllt werden, da viele junge Männer und ihre Familien nicht die erforderlichen Mittel besitzen, um den Brautpreis und die standesgemäße Hochzeit zu bezahlen. Aus diesem Grund gehen junge Kinosis vermehrt so genannte „*marriage[s] raccourci[s]*“ (De Boeck 2005:206) ein, bei denen ein Mann und eine Frau zusammenleben, ein Kind zeugen und ihre Familien vor vollendete Tatsachen stellen. Wenn die Verbindung von den Verwandten akzeptiert wird, können auf diese Weise die Gabentauschzyklen verkürzt und die Heirat billig vollzogen werden. Gleichzeitig wächst die Gefahr von Konflikten innerhalb und zwischen den Familien, die zur Auflösung der Heirat oder zu Hexereianschuldigungen führen können (ebd.:205/206).

⁷⁵ De Herdt (2004) bezieht sich auf eine UNICEF-Studie von 1996 und nennt für die Zeit von 1955 bis 1995 einen Anstieg der Fruchtbarkeitsrate von 4,9 auf 7,2 Kinder in Kinshasa (ebd.:118).

Weitere potentielle Konfliktsituationen innerhalb von Familien entstehen durch die urbane Polygamie, bei der die Mitfrauen, obwohl sie in der Regel nicht in einem Haushalt leben, ein angespanntes Verhältnis zueinander haben oder gar Rivalinnen sind. Besonders kritisch ist die Lage für Kinder, deren Mutter abwesend oder verstorben ist und die bei der anderen Frau ihres Vaters leben. In diesem Fall nehmen sie eine äußerst schwache soziale Position ein, die sich ferner erheblich verschlechtert, wenn der Vater fehlt oder stirbt. Die zusätzlichen Kinder werden von der Familie der Frau als extreme Last empfunden, marginalisiert und laufen beträchtliche Gefahr der Hexerei beschuldigt oder auf die Straße abgeschoben zu werden (De Boeck 2004a:169).⁷⁶ De Herdt (2004) stellte anhand seiner empirischen Erhebungen fest, dass Kinder in ihrem Wohlergehen besonders stark eingeschränkt und von der wirtschaftlichen Krise betroffen sind, wenn ihre Mutter abwesend ist, sie bei ihrer entfernten Verwandtschaft oder als Waisen aufwachsen (ebd.:125). Diese Annahme bestätigt ein Evaluationsbericht von USAID zur Lage der Kinder in der DR Kongo aus dem Jahr 2002, der von einem negativen Einfluss der Urbanisierung auf die Familie ausgeht. Familien würden an die Stadt nach wie vor die Hoffnung auf ein besseres Leben koppeln, obwohl sie nicht auf die wirtschaftlichen, psychologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Stadt vorbereitet sind. (vgl. Cripe 2002:12f.)

Kinder und junge Menschen befinden sich dagegen nicht ausschließlich in einer Position der Benachteiligung, sondern nehmen häufig aktive Rollen in der Gestaltung ihrer Umgebung und Lebensumstände ein, die auf die älteren Generationen teilweise bedrohlich wirken.⁷⁷ Auf der Mikroebene der Familie haben sich nämlich in den letzten Dekaden neue Autoritäts- und Respektsbeziehungen zwischen den Generationen entwickelt, die die "traditionellen" Muster von Seniorität und Gerontokratie in Frage stellen. Junge Männer gewinnen durch vielseitige und kreative wirtschaftliche Aktivitäten – z.B. Diamantenhandel und -schmuggel mit Angola, Arbeitsmigration und Arbeit im informellen Sektor – zunehmend an finanzieller Macht und sozialem Status. Sie überholen auf diese Weise ihre älteren, männlichen Verwandten, die häufig arbeitslos sind und dennoch an der Spitze der Familienhierarchie stehen. Durch diese Statusverschiebung und die damit einhergehende Untergrabung der Autorität der Ältesten entstehen häufig Konflikte, die sich teilweise in Hexereianschuldigungen äußern. Diese wachsende intergenerationelle Kluft tritt nicht nur innerhalb der urbanen Familienstrukturen auf, sondern zeigt sich auch in ruralen Gegenden. Die jungen Kongolesen wollen nicht mehr das Leben ihrer Väter leben und versprechen sich von der Migration in die Stadt Frei-

⁷⁶ Auf diesen Aspekt wird ausführlicher in Kapitel 5.2. eingegangen.

⁷⁷ Die Rolle von Kindern und ihre Möglichkeiten der Einflussnahme im Bezug zu Hexereianschuldigungen wird in Kapitel 5.2. betrachtet.

heit, Unabhängigkeit und die Flucht vor der sozialen Kontrolle durch die Ältesten. In der Stadt bilden die Jugendlichen und Kinder häufig locker verbundene Gruppen, die sich um erfundene horizontale Verwandtschafts- und Altersmuster strukturieren. In diesen unabhängigen Gruppen (oder auch Gangs) befinden sie sich außerhalb der Kontrolle durch die Älteren, sind nur ihrer eigenen Hierarchie unterworfen, beschützen und verteidigen sich gegenseitig und unterstützen sich bei der Nahrungs- und Geldbeschaffung. Auf diese Art und Weise verwandeln sich die jungen Kongolesen schon vor ihrer Zeit in autoritäre Ältere und reproduzieren gleichzeitig die bekannten Prinzipien der Gerontokratie. (vgl.: De Boeck 2004a:168f.; De Boeck 2005:202f.)

Ähnlich der Beziehung zwischen den Generationen unterliegt ebenso die Beziehung zwischen den Geschlechtern einem Wandel, der durch die Ausführungen zu den veränderten Heiratsstrukturen bereits angedeutet wurde. Frauen, in deren Hand sich die informellen Solidaritätsnetzwerke befinden und die erfolgreiche Überlebensstrategien entwickeln, nehmen eine zunehmend präsentere Rolle in der Gesellschaft und auf dem Arbeitsmarkt ein und verändern auf diese Weise den kulturellen Status der Figur der Mutter. Sie sind meist die Hauptbezugspersonen für die Kinder und ersetzen die häufig abwesenden Väter. Dieser Umstand geht mit einem Statusverlust der Männer einher, deren wirtschaftliche Position schwächer ist als vorher, die nur zum Teil für das Überleben ihrer Familie sorgen können, die insgesamt nur zögerlich gleichberechtigte Heiratsbeziehungen eingehen, und die sich leichter als früher ihrer familiären Verantwortung entziehen können (Devisch 2005:104).

Die vorangehend beschriebene Situation lässt sich mit De Boeck (2005) folgendermaßen zusammenfassen:

„What may be perceived as a crisis of long-standing models of gerontocracy and seniority is in reality a gender and generation conflict in which existing patterns of authority remain, in a sense, indelible, but are now being appropriated and accessed in new and flexible ways by different categories of social actors who were formerly excluded from these social sources and positions of power.“
(ebd.:205)

Die "neuen" Familien- und Verwandtschaftsmuster gehen mit veränderten Solidaritätsstrukturen innerhalb des Haushaltes und der erweiterten Verwandtschaft einher. Zwar gibt es nach wie vor Großfamilien, aber die allgemeine Armut führt zu einer Solidarität, die auf die Mitglieder der Nuklearfamilie beschränkt ist und zu einer wachsenden innerfamiliäre Konsumungleichheit führen kann. Für die Aufnahme von Verwandten und speziell von verwaisten Kindern oder unverheirateten Müttern kann sich diese Situation besonders nachteilig auswirken, da sie in den meisten Fällen eine Außenseiterstellung in der Familie einnehmen, als Last empfunden werden und sich ihren Lebensunterhalt selbst verdienen müssen. Trotz dieser Entwicklung geht De Herdt davon aus, dass das Bild der "idealen Familie" nach wie vor die erweiterte, durch Solidarität gekennzeichnete Familie ist. Sie wird nicht so bald von der Nuklearfamilie ersetzt wer-

den (De Herdt 2004:129f.). De Boeck (mit Plissart 2004) geht noch einen Schritt weiter. Wenngleich er die erweiterte Familie in einer tiefen Krise sieht, identifiziert er sie dennoch als einzige Einheit, der es möglich sein könnte, die egoistischen Tendenzen in der Gesellschaft zu unterbinden:

„Although this unit has often become a rather problematic one, [...] it remains perhaps the only one, within the realm of the possible, that is capable of channelling the energy of capture and dispersal, and of refocusing it, bringing it, quite literally, home again; [...] Even while in crisis, it is still the most important remaining unit to explore and redefine anew the rhythms of reciprocity, commensality, conjugality and gender relations in the urban context.“ (De Boeck/Plissart 2004:249)

Trefon (2004), und die Autoren seines Sammelbandes, blicken ebenfalls positiv auf die eigenen Anstrengungen der Kinois in der Gestaltung ihrer Lebensumstände: „Positive change is taking place in Kinshasa thanks to the Kinois commitment to maintain the struggle for individual and collective survival“ (ebd.:12). Der Frage, ob dieser Wandel jedoch tatsächlich in allen Bereichen positiv zu bewerten ist, wird in den folgenden Kapiteln weiter nachgegangen.

5.1.4. *Glaube und Religion*

Ein nahezu universeller Rückgriff auf Glaube und Religion ist in Kinshasa allgegenwärtig. Wie bereits in Kapitel 5.1.2. erwähnt wurde, nimmt die Suche nach spirituellen und okkulten Quellen des Wohlstands und der Macht seit den 1980er Jahren drastisch zu. Besonders deutlich äußert sich dies in der extremen Verbreitung christlich-fundamentalistischer und charismatischer Bewegungen.⁷⁸ Für viele Forscher und Autoren besteht ein enger Zusammenhang zwischen diesem Phänomen und „dem völligen Zusammenbruch der Legitimität aller in der Kolonialzeit geschaffenen politischen und religiösen Strukturen“ (Awazi 2004:148). Die charismatischen Kirchen agieren nicht nur in ihrer eigenen, geschlossenen Welt, sondern sie erheben Anspruch auf die Beeinflussung und Gestaltung des politischen und religiösen Alltags im gegenwärtigen Kinshasa, in dem der Staat und die Verwaltung längst keine Lösungen für die Probleme der normalen Bürger mehr bieten können (ebd.:147/148).

Das Spektrum der religiösen Einrichtungen ist sehr breit und vielschichtig. Es reicht von strikt organisierten Kirchen wie den Pfingstlern, über kleine, von Laien oder

⁷⁸ Davis (2007) spricht von 2.177 neu gegründeten religiösen Sekten Ende des Jahres 2000 (ebd.:203). Die Anzahl der religiösen Bewegungen hat in den letzten Jahren zugenommen, die Nutzung verschiedener spiritueller und religiöser Kräfte ist aber kein neues Phänomen. Heiler und Propheten wurden spätestens seit der frühen Kolonialzeit bei Problemen jeglicher Art aufgesucht. Bereits früh entwickelten sich unterschiedlich große, prophetische Bewegungen, die auf gesellschaftliche Situation reagierten und sie auf verschiedenste Art und Weise beeinflussten und interpretierten. Siehe hierzu MacGaffey (1983). In der Reichweite und der Anzahl der Mitglieder unterscheiden sich die frühen Bewegungen jedoch stark von der heutigen religiösen und spirituellen Landschaft.

Ex-Seminaristen geführte Bewegungen, bis hin zu Heiler(innen)gemeinschaften und kleinsten Gebetsgruppen. Ihre Gottesdienste finden in pompösen Kirchengebäuden statt, werden im Fernsehen oder Internet übertragenen, oder bestehen aus kleinen Treffen in Hinterhöfen und leeren Fabriken. Einige von ihnen lehnen die Gegenwart und alles, wofür der Westen steht, ab, andere stehen für einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit und einen aktiven Emanzipationsprozess (De Boeck/Plissart 2004:102f.). Trotz der immensen Unterschiede haben diese Organisationsformen sehr viele Gemeinsamkeiten.

„Ihre Gebete dauern lang, oft tagelang; sie beharren auf dem Handeln Gottes im politischen und religiösen Leben der Gläubigen; sie glauben an den öffentlichen und andauernden Kampf zwischen den göttlichen Kräften – den Engeln – sowie dem Teufel und seinen Dämonen; und sie bestehen darauf, dass Gott den Erwählten im täglichen Leben Wohltaten erweist, sodass diese materiellen Wohlstand erlangen.“ (ebd.:147)

Sie stehen alle für die zunehmende Unsicherheit, die das "moderne" Leben sowie die Enttäuschungen und Unmöglichkeiten der Moderne mit sich bringen und repräsentieren die offensichtliche Wiederverzauberung des urbanen Lebens (Devisch 2005:113). Die täglich erlebten Widersprüche der postkolonialen Realität veranlassen viele Kinois zur Suche nach spirituellen Problemlösungen, an die sie ihre Hoffnungen auf ein besseres und wohlhabendes Leben knüpfen. Dies bedeutet dagegen nicht, dass nicht ebenfalls materielle und mit Arbeit verbundene Möglichkeiten verfolgt werden – viele Kirchen predigen speziell die individuelle Selbstverwirklichung (De Boeck/Plissart 2004:108).

„The failure of the suburban dwellers to gain access to the benefits of the privileged has turned their earlier expectation of the good life in the city into a forlorn hope, which waits to be compensated through prayer and communitarian initiatives in the healing communes.“ (Devisch 2005:103)

Die größte Stärke vieler Bewegungen und ein wichtiger Grund für ihre Attraktivität sind die Vermischung von "traditionellen" und "modernen" Vorstellungen sowie die Verbindung von auf das Jenseits und das Diesseits gerichteten Hoffnungen und Zielen. Ihre Dienstleistungen umfassen beispielsweise Prophezeiungen, Gesundbeten, Identifikation von Hexen sowie Exorzismusrituale, und sie predigen das „Evangelium des [weltlichen] Wohlstands“ (Devisch 2005:203) oder versprechen ihren Mitgliedern eine bessere Welt ohne Armut und Ungleichheit nach dem Tod. Gleichzeitig sind sie eine wichtige Institution für die Gewährleistung öffentlicher Gesundheitsversorgung und Grundbildung, bieten finanzielle Unterstützungssysteme für benachteiligte Menschen an, geben den Gläubigen ein Gefühl von Zugehörigkeit und tragen zur Etablierung moralischer Orientierungspunkte bei. Einerseits berufen sie sich auf den christlichen Gott, andererseits begeben sie sich in Trance, um ihre Vorfahren oder den Heiligen Geist anzurufen, sprechen mit fremden Zungen und nutzen die Kräfte der Ahnen und Geister (ebd.:203).

Die Verbindung zu den Ahnen und dem Land der Vorfahren scheint vielen Kinois nach wie vor sehr wichtig zu sein und wird doch zunehmend als verloren empfunden. Dieses Gefühl des Verlusts legt eine allgemein verspürte Unsicherheit, eine Deplatziierung und Entortung in der gegenwärtigen Gesellschaft nahe (De Boeck/Plissart 2004:80). Wie bereits in Kapitel 3.2.4. beschrieben, schützen die Ahnen den MuKongo auf dem eigenen Land vor bösen Geistern. Zwar erfordert dies eine angemessene Ehrerbietung, aber generell kann man sich ihres Schutzes gewiss sein. In der Stadt wird diese Verbindung vernachlässigt oder ist zerstört; selbst die alten Lineage-Oberhäupter können ihre Mitglieder nicht mehr beschützen. Nur durch den Rückgriff auf andere spirituelle Schutzquellen – religiöse Bewegungen und Kirchen, aber auch synkretistische magische und mystische Mittel und Vorstellungen –, können die Menschen Schutz vor alten und neuen ("modernen") bösen Geistern erhalten. Die bisherigen Stützen des "traditionellen" Systems müssen durch andere Strategien ersetzt werden (De Herdt 2004:119).

„Das Sichauflösen alter Gewissheiten wird jedoch nicht als Befreiung erlebt. Das Nebeneinander widersprüchlicher Theorien und Spekulationen, die sich nicht zu einem konsistenten Bild okkultur Kräfte runden, steigert eher das Gefühl, unkontrollierbaren Mächten ausgeliefert zu sein. Es schafft Unsicherheit, die sich bis zu ‚moralischer Panik‘ steigern kann.“ (Harnischfeger 2007a:115)

Inwieweit es überhaupt jemals so etwas wie allgemeingültige "alte Gewissheiten" gab ist zwar fraglich – wie bereits mehrfach im Laufe dieser Arbeit betont wurde –, aber die Vielzahl der religiösen und spirituellen Angebote ist sicherlich nicht unproblematisch. So unterstützt die allgegenwärtige Spiritualität einerseits die Regierung in ihrer Tatenlosigkeit, da die Kirchen wesentliche Aufgaben im Gesundheits- und Bildungsbereich übernehmen und die Menschen sich daran gewöhnen, eher auf Gott und ihre eigenen Netzwerke als auf den Staat zu vertrauen (Nzeza 2004:31/32). Andererseits – und dieser Aspekt spielt für die Betrachtung der Kinderhexen eine wichtige Rolle – entsteht eine enorme Konkurrenz zwischen den verschiedenen Organisationen, die sich teilweise als regelrechter Kampf um Mitglieder äußert. Jede Bewegung verspricht mehr oder bessere Leistungen für ihre Mitglieder und offeriert ein breites Spektrum an weltlichen und spirituellen Dienstleistungen. Selbst die genuin christlichen Kirchen, die laut Thiel (2004) eigentlich gegen Hexerei sein müssten, bieten Exorzismen an und inkorporieren die Hexereivorstellungen (ebd.:162).⁷⁹ Die Gründe des Wettbewerbs sind wahrscheinlich ausschlaggebend für die Tatsache, dass Kirchen selten öffentliche Kritik an den egoistischen Tendenzen der Gesellschaft üben, sondern diese durch Aufrufe zu Selbstverwirklichung und das Schüren von Hoffnung auf materiellen Wohlstand wei-

⁷⁹ Zu christlichen Kirchen und Hexerei siehe Kapitel 5.2.1.

ter verstärken (De Boeck/Plissart 2004:248). Für De Boeck propagieren Kirchen vereinzelnde und individualistische Tendenzen und trennen soziale Einheiten wie die Familie und Verwandtschaft eher, als Gruppenbindungen zu stärken (ebd.:248/249).

5.1.5. Die zweite Welt

De Boeck (2002) beschreibt Kinshasa als eine Vielzahl gleichzeitig existierender „micro-cities“ (ebd.:243), die sich ständig selbst reflektieren und von denen einige sichtbar und andere unsichtbar sind. Eine dieser unsichtbaren Welten wird von den Kinshasais die zweite Welt oder zweite Stadt genannt – sie ist der Bereich der Verstorbenen und der Geister.⁸⁰ Sie ist eine „occult city of the shadows, as it exists in the local mind and imagination“ (ebd.:279), wird von allen gesellschaftlichen Ebenen geteilt und durch die Aktivitäten des Tages mitgestaltet. Menschen mit besonderen Fähigkeiten, z.B. Hellseher und Älteste, können den Kontakt zu den Bewohnern der zweiten Welt herstellen, oder die Verstorbenen teilen sich den Menschen in deren Träumen mit und beeinflussen so die Welt der Lebenden. Die unsichtbare Welt ist auch die Welt des „*kindokinism*“ (ebd.:281).

In der Regel sind beide Welten entgegengesetzte Teile eines Ganzen, doch De Boeck stellt fest, dass die Beziehung zwischen beiden Welten in den letzten Jahren einem Wandel unterliefe. Im heutigen Kinshasa scheint die zweite Stadt die Oberhand über die Welt der alltäglichen Realität gewonnen zu haben. Die Welt des *kindokinism* übernimmt die erste Welt. De Boeck zitiert einen Einwohner Kinshasa:

„The second world is the world of the invisible [...] and those who live in it and *know* are those who have four eyes, those who see clearly both during the day and during the night. Their eyes are a mirror. A man with two eyes cannot know this world. The second world is a world that is superior to ours. The second world rules the first world.“ (ebd.:281/282)

Symptomatisch für dieses veränderte Verhältnis zwischen der gelebten Realität und ihrem Doppel ist die Übernahme des Raumes der Lebenden durch die Toten. Der Tod ist in Kinshasa allgegenwärtig und wird im täglichen Leben durch Krankheiten, Krieg und Armut auf erschreckende Art und Weise präsent. In der lokalen Presse wird die Stadt gelegentlich als „*cité cimetièrè*“ beschrieben und das ganze Land ist zu einem Ort zweier Welten geworden: „that of the dead and that of the not-so-alive [*pas-tout-à-fait-vivants*]“ – die RDC (*République Démocratique du Congo*) wird in der Umgangssprache als „*Rdécès*“ (die Verstorbenen) bezeichnet (De Boeck/Plissart 2004:133). Dieses Bild der "lebenden Toten" ist weit verbreitet und wird durch viele neue Kirchen und Wiedererweckungsbewegungen zusätzlich verstärkt. Indem sie die Botschaft der

⁸⁰ In Kapitel 3.2.1. und 3.2.4. wurden die Eigenschaften und Bewohner dieser Welt in der Kosmologie der BaKongo bereits ausführlich dargestellt.

Wiederauferstehung nach dem Tod in den Mittelpunkt ihres Glaubens stellen, tragen sie zur Austauschbarkeit der Lebenden und der Toten bei. Darüber hinaus kursieren weitläufig Erzählungen von gestorbenen und wieder auferstandenen Menschen, die anschaulich von ihrem Eintritt in die Welt der Toten berichten (ebd.:129f.).

Ein beliebtes und im Alltag häufig verwendetes Wort, um diese undefinierbarkeit des Lebens zu beschreiben, ist „*mystique*“ (De Boeck 2002:282). Es dient als Bezeichnung für Menschen und Situationen, die schwer greifbar sind und es zeigt deutlich, dass die gelebte städtische Realität alles andere als "entzaubert" ist. Sie ist im Gegensatz dazu von den "verzauberten" Räumen des christlichen Fundamentalismus und von einer „frenzied and often obsessional production of discourses and practices surrounding witchcraft“ (ebd.:282) geprägt, die beide wiederum eng miteinander verbunden sind. Die Dynamik der Hexereivorstellungen unterliegt im Laufe der Zeit diversen Veränderungen und gipfelt heute im Phänomen der Kinderhexen, das die "Verzauberung" des täglichen Lebens in Kinshasa auf dramatische Art und Weise deutlich macht. Ferner zeigt sie sich in der offenen Verbreitung von Gerüchten über die Nutzung von Hexerei, auf die im folgenden Unterkapitel kurz eingegangen wird.

5.1.6. *Hexereigerüchte im öffentlichen Leben der Stadt*

Gerüchte über die Nutzung von Hexerei oder *minkisi* zur Erreichung persönlicher Ziele sind ein alltäglicher Bestandteil des Lebens in Kinshasa. Einerseits kursieren Gerüchte über die destruktiven Aktivitäten der Kinderhexen, auf die im nachfolgenden Kapitel eingegangen wird, andererseits beziehen sie sich auf wichtige Personen aus Politik, Wirtschaft sowie dem Unterhaltungsbereich und dienen in diesen Fällen zur Erklärung von Erfolg und Reichtum. Ihre Weitergabe erfolgt durch die mündliche Verbreitung der Geschichten, *radio trottoire* genannt. Die kursierenden Gerüchte werden ferner durch lokale Zeitungen und Radiosender thematisiert, die die bezichtigten Personen mit den Anschuldigungen konfrontieren.

White (2004) beschäftigt sich in seinem Artikel vorrangig mit Hexereigerüchten im Bereich der populären Musik in Kinshasa, da hier Verdächtigungen gegen erfolgreiche und beliebte Musiker auf besonders großes Interesse in der Bevölkerung stoßen und sogar den Grad des Erfolges einer Person kennzeichnen (ebd.:188).⁸¹ Ein wichtiger Aspekt des „*fétiche*“ (ebd.:174), wie Hexerei laut White im zentralafrikanischen Raum häufig genannt wird, ist das Konzept des „*lupemba*“ (ebd.:184). Es beinhaltet Vorstellungen von Erfolg, Segnung, Glück, Schicksal, Beliebtheit, Naturtalent etc. und ist vor

⁸¹ Darüber spielt Hexerei auch in der Musik selbst eine immer zentralere Rolle. Viele Musiker thematisieren die gegen sie erhobenen Anschuldigungen in ihren Liedern und verankern ihren Erfolg in Diskursen über Familie, harte Arbeit und Vertrauen in Gott (White 2004:183f.).

allem im Bereich der Musik, aber auch in anderen Bereichen verbreitet. Es ist entweder angeboren oder kann durch harte Arbeit, Glück, Gottes Segen und die Nutzung von *fétiche* erworben werden. Sein Erwerb und das Behalten von *lupemba* sind äußerst schwierig, doch sobald man es innehat, ist man mit großem Erfolg gesegnet und hebt sich von anderen Musikern deutlich ab (ebd.:185).

Mit der Berühmtheit gehen in der Regel auch Hexereianschuldigungen einher – zwar selten als persönliche Beschuldigungen, sondern vor allem über Gerüchte und die Lokalpresse. Der Kern dieser Hexereivorwürfe beinhaltet die Vorstellung, dass der Durchbruch im konkurrenzreichen Musikgeschäft an die Opferung von Menschen gekoppelt ist. So existieren in Kinshasa diverse Geschichten über Todesfälle im näheren Umfeld von Musikern oder ihren Konzerten, die auf die Nutzung illegitimer Mittel hinzuweisen scheinen. Diese angeblichen Opferungen werden mithilfe von *banganga* durchgeführt, die in Kontakt mit spirituellen Wesen stehen, denen die Menschenopfer gewidmet sind (ebd.:182). Überdies gilt auch die Opferung eigener Körperteile oder der Fruchtbarkeit als möglicher Weg zu Reichtum und Erfolg. In diesem Zusammenhang berichtet White von Gerüchten über Diamantensucher, die sich Finger abhacken oder Sängern mit offensichtlichen Behinderungen oder angeblicher Sterilität (ebd.:183).

Die "Opfer" der Hexereianschuldigungen nehmen die gegen sie erhobenen Vorwürfe meist ernst und reagieren regelmäßig in Interviews darauf. In aller Regel bestreiten sie hierbei ihre Involvierung in Praktiken des *fétiche* vehement, wie der Sänger Reddy Amisi, der für einen Unfall von Besuchern seines Konzertes verantwortlich gemacht wurde:

„Kinois always have to talk about each other and most of the time all they do is speculate.... As far as I'm concerned, when people start talking about *fétiche* it's nothing new. Even in our family, if you become someone important because of your own efforts, people accuse you of being a witch. It's really sad! I am not responsible for the accident that happened ... it's always people with ill will that are the first to accuse others.“ (ebd.:182)

Trotz Dementi dieser Art halten sich die Gerüchte hartnäckig, werden immer wieder sowohl von Fans, als auch von Gegnern des betroffenen Musikers bedient. Gerüchte dieser Art ziehen jedoch nicht den Verlust der Popularität eines Musikers nach sich. Eher das Gegenteil ist der Fall: die strategische Nutzung von Hexerei wird teilweise sogar von den Fans erwartet (ebd.:187).⁸²

Abschließend soll erwähnt werden, dass die öffentliche Verbreitung von Hexereigerüchten in Kinshasa keineswegs ein neues Phänomen ist, sondern bereits während der Mobuto-Ära ein wesentlicher Bestandteil des gesellschaftlichen und politischen

⁸² Musiker, die nicht von Gerüchte über die Nutzung mystischer Mittel umgeben sind, erscheinen den Kinois langweilig. Gerüchte sowie schamlose Selbstdarstellung, exzessives Charisma und die magische Nutzung von Sprache erzeugen die Aufmerksamkeit des Publikums (White 2004:187).

Alltags war. Es existieren Berichte über die Nutzung von *fétiche* durch Mitglieder aus Mobutos innerstem Kreis, die okkulte Mittel zum eigenen Machterhalt oder gegen Rivalen einsetzten. Ein Großteil der Politiker hielt sich, im Gegensatz zu heute, mit öffentlichen Widerrufern allerdings zurück – unterstützte die Verbreitung dieser Gerüchte teilweise sogar –, um die das System umgebende Mystik noch zu verstärken (ebd.:189f.)

Aus dem Vorangehenden ist deutlich geworden, dass im Kinshasa der Gegenwart eine Vielzahl von Geschichten über Personen des öffentlichen Lebens und ihre Nutzung "okkultur" Praktiken kursieren. Neben dieser Art Anschuldigungen, die im Geschiere'schen Sinne die „leveling side“ (siehe Kapitel 2.2.) der Hexerei repräsentieren, gibt es noch andere, möglicherweise sogar dominantere Formen von Hexerei- und Hexereivorwürfen in Kinshasa: Hexerei, ausgeführt von Kindern.

5.2. Die Kinderhexen von Kinshasa

Kinder sind in den letzten Jahren verstärkt ins Zentrum der kongolesischen Öffentlichkeit gerückt. Einerseits sind sie im Bild der Stadt durch die große Anzahl von Straßenkindern⁸³ und durch die „sehr 'reale' und gewalttätige Macht des 'Gewehrlaufs', die von Kindersoldaten (*kadogo*) mittlerweile repräsentiert wird“ (De Boeck 2004b:36) deutlich sichtbar. Andererseits, wie bereits in Kapitel 5.1.3. erwähnt, nehmen Jugendliche zunehmend eine wichtige Position in der Wirtschaft ein. Durch ihre flexible Anpassung an den informellen Arbeitsmarkt oder die Beteiligung am riskanten aber gewinnbringenden Diamantenhandel, erreichen sie eine finanzielle Macht, die die ihrer Eltern bei weitem übertrifft. Darüber hinaus spielen sie eine offensichtlichere Rolle in der populären Kultur: sie treten gemeinsam mit Musikern auf oder werden in Liedern thematisiert. Desgleichen sind sie sehr präsent in den nationalen und internationalen Medien, wo sie häufig in eine enge Beziehung zu Hexerei gesetzt werden. Im afrikanischen Ausland produzierte Filme und Serien, die in religiösen Fernsehsendern ausgestrahlt werden, erzählen Abenteuer von "Geistkindern" und verbreiten die Vorstellung von Kindern mit besonderen, übernatürlichen Fähigkeiten – auch Harry Potter ist sehr beliebt.⁸⁴ Am klarsten zeigt sich die neue Präsenz der Kinder in den Kirchen, in denen sie am häufigsten mit dem Bild der Hexe verbunden werden. (De Boeck 2004b:36f.)

Der deutlichen Anwesenheit von Kindern in allen Bereichen der kongolesischen Gesellschaft stehen ihre zunehmende Marginalisierung in den Familien, ihr Ausstoß aus der Verwandtschaftsgruppe und die Abschiebung auf die Straße oder in Wohl-

⁸³ Die genaue Anzahl der Kinder, die auf den Straßen Kinshasas leben ist nicht bekannt und kann nur geschätzt werden. Die Angaben variieren zwischen 15.000 und 50.000. Der im Jahr 2006 von Human Rights Watch herausgegebene Bericht „What Future? Street Children in the Democratic Republic of Congo“ spricht von ca. 30.000 Straßenkindern (ebd.:13).

⁸⁴ Zum Thema Hexerei und Medien bzw. Film ist der Sammelband Wendl, Tobias (2004) lesenswert.

fahrtsorganisationen entgegen. Kinder scheinen nicht mehr „the supreme gift or the ultimate binding agents in the cycles of reciprocity and redistribution“ (De Boeck 2004a:172) zu sein, sondern sie werden vielmehr als eine Last, ein Ärgernis, der Grund für Übel aller Art gesehen. Auf diesen Umstand deutet das veränderte Muster von Hexereivorstellungen hin, bei dem in einer Vielzahl der Fälle ein Kind der Hexerei bezichtigt wird. Diese Anschuldigungen, die in der Regel gegen Kinder aus der eigenen Familie erhoben werden, sind zu einer verbreiteten Erscheinung in Kinshasa geworden und überschreiten ethnische und klassenspezifische Unterschiede. Insbesondere seit Ende der 1990er Jahren sind Gerüchte und Geschichten über Kinder, die destruktiven nächtlichen Aktivitäten nachgehen, alltäglich geworden.

„Increasingly, children are accused of causing problems such as job loss or the illness or death of other family members or neighbours. In other cases young girls are suspected to transform themselves into stunningly beautiful women to lure their fathers and uncles into their bed to snatch away their testicles or penis, make them impotent or even kill them.“ (De Boeck 2004a:160)

Die Altersstruktur der Beschuldigten reicht von Babys über Kleinkinder bis hin zu 18jährigen Jugendlichen – es gibt keine Einschränkungen, um eine Hexe zu sein. Das Gros der Kinder befindet sich allerdings wahrscheinlich zwischen dem 8. und 12. Lebensjahr (D’Haeyer 2004:31).

Nicht selten münden die Hexereiverdächtigungen in tatsächliche Gewaltausbrüche gegen die beschuldigten Kinder – Schläge und Misshandlungen sind keine Seltenheit und in extremen Fällen kommt es zu Tötungen (De Bock 2005:194). Eine weitere Auswirkung des Verdachts der Hexerei gegen Kinder ist die Vermehrung von Straßenkindern, da die einfachste Möglichkeit eine Kinderhexe loszuwerden ist, sie aus dem Haus und aus der Verwandtschaftsgruppe zu verstoßen. Wurde ein Kind erst einmal der Hexerei verdächtigt und für das Unglück einer Familie verantwortlich gemacht, haben die Erwachsenen meist zu große Angst vor seinen vermeintlich zerstörerischen Qualitäten und können es nicht weiter als normales Mitglied der Familie akzeptieren. Neben diesen tiefer liegenden Gründen gibt es gleichwohl weitere, materiell begründete Motive für die Abschiebung einer vermeintlichen Kinderhexe. So liefert der Vorwurf der Hexerei Familien, die Schwierigkeiten haben für den Unterhalt ihrer Kinder aufzukommen, den Vorwand, das Kind auf die Straße zu schicken, um sich nicht mehr um seine Versorgung kümmern zu müssen. In einer Vielzahl der Fälle nehmen die betroffenen Kinder bereits in ihren Familien eine Außenseiterposition ein. Wenn beispielsweise ein Elternteil stirbt, das andere erneut heiratet und mit dem neuen Partner Kinder bekommt, ist das Kind aus der früheren Beziehung schnell "über". Ferner handelt es sich bei den Kindern, die der Hexerei bezichtigt werden, häufig um Vollwaisen, die bei Mitgliedern der erweiterten Familie (z.B. Onkel oder Tanten) aufwachsen und dort ebenfalls als Bürde empfunden werden. Andererseits bieten Hexereianschuldigungen sol-

chen Familien, die sich in einer wirtschaftlichen Notlage befinden, die Chance, das Kind in eine Wohlfahrtsorganisation oder eine kirchliche Einrichtung zu geben, von der sie wissen, dass ihr Kind dort versorgt wird (Davis 2007:206). In jedem Fall hängt der Status von Straßenkindern oder Waisen oft und eng mit dem der Kinderhexen zusammen: immer mehr Menschen glauben, alle Kinder auf der Straße seien Hexen (D'Haeyer 2004:8).

Die Aktivitäten der vermeintlichen Kinderhexen spielen sich größtenteils in der zweiten Welt ab, in die sie sich des Nachts begeben und die sie durch ihre Träume erfahren. Dort sind einige Kinder bereits erwachsen, sehr einflussreich, haben bereits Kinder geboren und Familien gegründet. In der zweiten Welt sind die Kinder die Herrscher und übernehmen langsam aber sicher die erste Welt. Andere Kinder werden verdächtigt, sich tagsüber in mystische Schlangen, Krokodile oder *Mami Wata* zu verwandeln, um in dieser Form ihren Verwandten und Nachbarn zu schaden (De Boeck 2004:160). Anschuldigungen dieser Art sind allgegenwärtig in Kinshasa, werden öffentlich ausgesprochen und diskutiert, und laut D'Haeyer (2004) kennt fast jeder Kinois mindestens ein Kind, das einen Verwandten "gegessen" und ihn auf diese Weise ernsthaft krank gemacht oder sogar getötet hat (ebd.:14).

Anzumerken ist, dass es nicht nur die Erwachsenen sind, die Hexereigerüchte reproduzieren, sondern die beschuldigten Kinder selbst berichten offen von ihren nächtlichen Aktivitäten, liefern detaillierte Geständnisse über ihre Verbrechen und malen so anschauliche Bilder von ihren Fähigkeiten. An dieser Stelle folgt ein Interview, das Filip De Boeck mit dem der Hexerei beschuldigten Mädchen⁸⁵ Mamuya im September 1999 in der Kirche vom Heiligen Geist in Kinshasa führte:

„Ich heiße Mamuya und bin 14 Jahre alt. Ich bin eine Hexe geworden wegen meinem Freund, Komazulu. Einmal hat er mir eine Mango gegeben. In der nächsten Nacht besuchte er mich in meinem Elternhaus und drohte mich umzubringen, wenn ich ihm nicht für die Mango Menschenfleisch geben würde. Von da an wurde ich seine nächtliche Gefährtin und stieß zu seiner Hexengruppe. Ich habe es meiner Mutter nicht erzählt. In unserer Gruppe sind wir zu dritt. Nachts fliegen wir mit unserem ‚Flugzeug‘, das wir aus der Rinde eines Mangobaums machen, zu den Häusern unserer Opfer. Wenn wir nachts ausfliegen, verwandle ich mich in eine Kakerlake. Komazulu ist der Pilot unseres Flugzeugs. Er ist derjenige, der tötet. Er gibt mir etwas Fleisch und Blut und dann esse und trinke ich. Manchmal gibt er mir einen Arm, dann wieder ein Bein. Ich persönlich mag am liebsten Pobacken. Etwas von dem Fleisch hebe ich auf und gebe es meiner Großmutter, die auch Hexe ist. Komazulu ist ein Oberst in der ‚zweiten Welt‘, und er hat angeboten, mich zum Hauptmann zu ernennen, wenn ich jemanden opfere. Deswegen habe ich meinen kleinen Bruder getötet. Ich habe ihm Durchfall angehängt und dann ist er gestorben. Wir in unserer Gruppe ha-

⁸⁵ D'Haeyer (2004) ist der Auffassung, dass mehr Jungen als Mädchen der Hexerei bezichtigt werden (ebd.:60). Inwieweit dies tatsächlich zutrifft, ist schwer zu sagen. Es leben aber wahrscheinlich mehr Jungen als Mädchen auf der Straße und insoweit könnte die Verteilung der vermeintlichen Kinderhexen ähnlich sein (ebd.:60f.).

ben schon acht Leute getötet. Unsere Opfer haben uns gar nichts getan. Trotzdem verurteilen wir sie manchmal. Wenn sie sich nicht verteidigen, dann töten wir sie eben. Manchmal, wenn ein Mann auf dem Friedhof begraben liegt, gehen wir dorthin und sagen ein Gebet. Das lässt den Toten aufwachen und dann essen wir ihn. Ich bin jetzt aus der Schattenwelt herausgekommen, weil ein Geistlicher, der mich in der Kirche behandelt, für mich gebetet hat. Aber die anderen, die immer noch in der ‚zweiten Welt‘ sind, hören nicht auf, an mir zu zerren. Sie wollen mich umbringen aus Angst, dass ich sie verrate.“ (De Boeck 2004b:32)

Dieses Zitat ist beispielhaft für den Großteil der Geständnisse, die die überführten Kinderhexen ablegen. Sie folgen in der Regel einem gleichen, allseits bekannten Muster und unterscheiden sich nur geringfügig. Das Idiom des Essens ist besonders beliebt und steht in nahezu jedem Geständnis für die "Ansteckung" mit Hexerei. Die geständigen Kinderhexen berichten davon, tagsüber Essen von einer Person angenommen zu haben, die sie in der darauf folgenden Nacht im Traum besucht. Diese Person – es kann ein gleichaltriges Kind sein, ist aber häufig eine bekannte oder unbekannte Frau – nimmt das zu initiiierende Kind mit sich in die zweite Welt. In dieser Welt finden Treffen vieler Hexen und Festgelage statt, bei denen Menschenfleisch gegessen wird. Dem Kind wird ebenfalls menschliches Fleisch angeboten und sobald es davon gegessen hat, wird es zu einem Teil der Hexengemeinschaft. Von ihm wird in der Folge die Opferung eines nahen Verwandten als Gegengabe für das während des Tages erhaltene Essen gefordert. Das Kind hat nun die Wahl, entweder ein Elternteil oder eines seiner Geschwister zum Tode zu verurteilen, oder sich zu weigern, um dann selbst das Opfer der anderen Hexen zu werden (D'Haeyer 2004:21/22). Die Gabe des Essens fungiert hier demnach als Mittel zur Etablierung einer Schuld, an die man ohne sein eigenes Wissen und Dazutun gebunden ist und zu deren Erfüllung durch die Leistung einer Gegengabe (die Opferung eines Verwandten) man verpflichtet ist. Laut De Boeck (2004a) wird Hexerei im Kontext verdrehter, anomaler sozialer Beziehungen definiert:

„The witch is a figure of crisis who sets in motion a destructive internal mechanism of redistribution and eating, defining in a negative way what social reciprocity and eating together (sharing) means in a positive way.“ (ebd.:172)

Ist die Entscheidung schließlich zu Ungunsten eines Familienmitgliedes ausgefallen, erfolgt das Töten des ausgewählten Opfers häufig auf eine Art und Weise, die nicht auf den ersten Blick auf das Werk einer Hexe zurück schließen lässt. Aristote, im Interview mit D'Haeyer (2004), wurde von seiner Großmutter zum Mord angestiftet:

„Elle (die Großmutter, Anm. ; d. Verf.) m'a dit que je devais affaiblir papa avec une maladie. Je lui ai donné une sorte de peste. Parfois il avait l'air en bonne santé, parfois il était très mal en point. Il s'affaiblissait de l'intérieur, de plus en plus, de jour en jour. Avec cette peste, nous avons réussi à capturer son âme. Un jour, nous étions dans le deuxième monde, ma grand-mère m'a demandé de signer un papier. Elle avait besoin de mon accord écrit pour que papa puisse mourir. J'ai signé. Papa est mort.“ (ebd.:27/28)

Diese Erzählung macht den Einfluss deutlich, den Kinder – und Hexen im Allgemeinen – in der zweiten Welt über die normalen Menschen in der ersten Welt, aber auch über die niederen Ränge in der Schattenwelt erlangen können. Kinder, die im

normalen Leben auf der Straße oder in ärmlichen Verhältnissen leben, können dort Herrscher, Krieger und Soldaten werden. Obendrein können sie modernste Techniken, z.B. Flugzeuge, selber herstellen und nutzen. Sie haben eine unvorstellbare Macht über die Mitglieder ihrer Familie und über andere Menschen, da sie ihren Tod herbeiführen können. Diese weit verbreiteten Vorstellungen sowie die über sie kursierenden Geschichten und Gerüchte, erklären die Angst der Erwachsenen vor Kindern, die sich auffällig verhalten (D'Haeyer 2004:58). Auffällig in diesem Zusammenhang kann bedeuten: ein ungewöhnlicher Charakter (z.B. aggressiv, ungehorsam, provozierend, eifersüchtig, zu schlau, zu ängstlich, einzelgängerisch etc.), ein nicht gesellschaftskonformes Verhalten (z.B. Stehlen, Menschen direkt in die Augen schauen, wenig oder viel Schlafen, im Schlaf reden, epileptische Anfälle etc.) oder physische Besonderheiten (z.B. Behinderung, zu klein für das Alter, unterernährtes, dreckiges Aussehen etc.).⁸⁶ Eindeutige Anzeichen für eine Kinderhexe gibt es nicht und da Hexerei nicht mehr nur innerhalb einer Familie wirksam ist, lauert die potentielle Gefahr überall.

Kinder gehen auf die unterschiedlichste Art und Weise, mit den gegen sie erhobenen Hexereianschuldigungen durch die Familie und das Umfeld um. Einige Kinder widersetzen sich den Beschuldigungen, andere gestehen unter dem Druck der Verwandten und der sie behandelnden Pastoren und wieder andere versuchen, die Hexereivorwürfe zu ihren Gunsten zu nutzen oder bezeichnen sich sogar selbst freimütig als Hexen. Zur Gruppe der ersteren gehört der 13jährige Emmanuel, der sich vehement weigert, die Brandmarkung als Hexe anzunehmen und für sein Verhalten eine eindeutige Erklärung hat: „Je ne suis pas un sorcier, je veux seulement retourner à l'école. Je travaillais bien. Je désobéis parce qu'ils m'ont privé d'école“ (D'Haeyer 2004:24). Doch die allgemeine Überzeugung der Familien und der Nachbarn, dass bestimmte Kinder aufgrund ihres Verhaltens und ihrer physischen Merkmale mit Sicherheit Hexen seien, ist schwer zu widerlegen. In solchen Fällen wird die vermeintliche Kinderhexe oft in die Obhut von Pastoren und Heilern, die Heilungs- und Austreibungszeremonien durchführen, übergeben.⁸⁷ Diese Situation ist vielfach mit Leid und Qualen verbunden und kann leicht dazu führen, dass ein Kind die ihm vorgeworfenen Taten unter Zwang oder aus Verzweiflung und Aussichtslosigkeit zugibt. Laut Davis (2007) „halluzinieren [die Kinder] die gegen sie erhobenen Anschuldigungen selbst [...] und [nehmen] ihr Rolle als Opfergabe gegen die Verelendung und die urbane Anomie an“ (ebd.:206). Sie haben selten eine andere Wahl, als sich den Vorwürfen zu beugen, glauben aufgrund der

⁸⁶ Diese und weitere Merkmale werden in der USAID-Studie „The Invention of Child Witches in the DR Congo“ von religiösen Führern und Gemeinderepräsentanten genannt (Molina 2006:12).

⁸⁷ Auf die Heilung der Kinderhexen und die damit verbundenen Zeremonien in vielen charismatischen Kirchen wird im Unterkapitel 5.2.1. eingegangen.

konstanten Verdächtigungen teilweise selbst an ihre Schuld und nehmen sie als Erklärung für das Unerklärliche an: den Tod der Eltern und Geschwister, die Arbeitslosigkeit, die Armut und die widerfahrenen Unglücke. „Leur prétendue sorcellerie ne se matérialise que dans leurs cauchemars. Et dans les prêches des pasteurs“ (D’Haeyer 2004:36).

Demgegenüber betont De Boeck (2004b), dass Kinder nicht per se in die Opferrolle gedrängt werden dürfen, da sie regelmäßig auch aktive Handelnde sind, die ihre eigene Realität bestimmen und formen (ebd.:36). Die Macht der Kinderhexen ist nicht auf die zweite Welt beschränkt, sondern die beschuldigten Kinder können sich ebenfalls im normalen Alltag einen gewissen Einfluss und Respekt sichern. So gibt es einige, die sich selbst als Hexe bezeichnen und sogar damit brüsten, um von ihren Familien auf die Straße entlassen zu werden. Das Leben auf der Straße ist zwar gefährlich und schmutzig, aber es wird auch als Ort der Unabhängigkeit, Freiheit und der vielfältigen Möglichkeiten gesehen:

„Many children perceive the street as the space where they can escape the poverty of their family’s home and quench their consumerist dreams by buying clothes, shoes and other things with the money they earned and stole there.“ (ebd.:168)

Die Straßenkinder sind in erster Linie sich selbst Rechenschaft schuldig und stehen außerhalb der etablierten Ordnung von Familie, Verwandtschaft und Staat. Zwar gibt es strikte Regeln und Codes auf der Straße sowie streng hierarchisch strukturierte Gruppen, allerdings hat dort jeder die Möglichkeit, in der Hierarchie aufzusteigen. Innerhalb dieses oft brutalen Systems, kann man sich mit dem Status der Hexe leicht zum Anführer einer Gruppe aufschwingen. Doch selbst innerhalb der Familien kann Hexerei als Mittel gesehen werden, um sich einen gewissen Status zu verschaffen. Kinder verdienen heute oft mehr als ihre Väter, indem sie auf der Straße betteln oder als Minenarbeiter im Osten des Landes tätig sind. Auf diese Weise gewinnen sie zwar an Macht und werden zu den Haupternährern der Familie, behalten aber innerhalb der Verwandtschaftsstruktur weiterhin den Status der Kinder. Indem sie nun zur Hexe werden, nehmen sie die Macht und den Status an sich, die ihnen in ihren Augen zustehen, aber im regulären Leben nicht von den Eltern anerkannt werden. (D’Haeyer 2004:57f.)

Eine weitere Gelegenheit, bei der die vermeintlichen Kinderhexen ihre machtvolle Position gegenüber den Eltern nutzen können, ist während ihres öffentlichen Geständnisses. Wie bereits aus den hier zitierten Aussagen der Kinder ersichtlich wurde, wird die Fähigkeit der Hexerei von einer Person an eine andere weitergegeben – ein Kind muss also von einer anderen Hexe initiiert werden. In seinem Geständnis wird das Kind dazu aufgefordert, die Person zu nennen, durch die es in Berührung mit der zweiten Welt kam, die also maßgeblich für seine schrecklichen Taten mitverantwortlich ist. Auf diese Weise hat das Kind die Möglichkeit, offene Rechnungen mit Erwachsenen zu

begleichen. Für die betroffene Person kann diese Anschuldigung verheerende Konsequenzen haben, da die Verwandten und Nachbarn des Kindes häufig mit Gewalt gegen den Übeltäter reagieren, ihn zusammenschlagen, teilweise sogar lynchen oder verbrennen (De Boeck 2004a:167). De Boeck (2005) stellt fest, dass in einer Vielzahl der Fälle Frauen und vielfach sogar ältere Verwandte beschuldigt werden, das Kind zur Hexerei verleitet zu haben. Dieser Umstand deutet auf einen veränderten Status der Mutter und auf eine Wandlung in der Mutter-Kind-Beziehung hin (ebd.:209). Dies scheint in einem engen Zusammenhang zu den veränderten Geschlechter- und Generationen-Verhältnissen zu stehen, die schon in Kapitel 5.1.3. behandelt wurden.

5.2.1. *Die Heilung der Kinderhexen und die Rolle der Kirchen*

Sobald innerhalb einer Familie der Verdacht der Hexerei entstanden ist, werden die Bestätigung des Verdachts und die anschließende Heilung des Kindes durch einen Experten notwendig. Diese Experten finden sich zunehmend in den fundamentalistischen Kirchen und Gebetskreisen wie den Pfingstkirchen und apokalyptischen Bewegungen, die schon in Kapitel 5.1.4. dargestellt wurden. Die Denunziation der Kinderhexe erfolgt durch selbsternannte Pastoren oder Prophetinnen oder seltener durch reguläre Geistliche. Es werden meistens sowohl christliche, als auch "traditionelle" hellseherische Methoden zu einem einzigen "Hexenfindungs-Ritual" verbunden (De Boeck 2004a:162). Sylvie Putu in Kinshasa beschreibt ihre Tätigkeit wie folgt:

„Quand un enfant arrive ici, je vérifie d'abord l'état de son âme. Je suis non seulement prophétesse mais aussi visionnaire. Je commence par prier avec l'enfant ensuite je lui pose quelques questions sur ses rêves, sur sa situation alimentaire. J'ai des repères, je perçois très vite si un enfant est envoûté ou pas.“
(D'Haeyer 2004:37)

Sobald die "Verhexung" des Kindes bestätigt ist, beginnt ein langwieriger und für das Kind in der Regel sehr qualvoller Heilungsprozess. Während dieser Phase lebt die vermeintliche Hexe zusammen mit anderen Kindern bei dem ausführenden Pastor oder der Heilerin. Den Eltern erscheint das Zusammenleben mit dem Kind unzumutbar und sie haben zu große Angst zum Opfer seiner nächtlichen Aktivitäten zu werden (ebd.:40). Die Reinigungszeremonien – sie können wohl als Exorzismen beschrieben werden – laufen alle nach einem ähnlichen Muster ab und beinhalten lange Phasen der individuellen oder kollektiven Abgeschiedenheit, tagelanges Fasten, rituelle Reinigungen, die Verabreichung von Brech- und Abführmitteln sowie fortwährende Befragungen über die Tätigkeiten in der zweiten Welt (De Boeck 2004b:35). Anschließend legt das auf diese Weise teilweise monatelang behandelte Kind ein Geständnis vor den Gemeindemitgliedern der Kirche ab. In dieser öffentlichen Beichte – die ohne große Emotionen oder offenkundiges Bedauern der Taten erfolgt – offenbart die Kinderhexe ihre wahre Natur, nennt die Zahl ihrer Opfer und enttarnt die anderen Hexenmitglieder ihrer

Gruppe oder zumindest die Person, durch die sie initiiert wurde. Während dieses Rituals des „Sich-Bekennens im öffentlichen Raum der Kirche“ (ebd.:35) entstehen Berichte wie der des vorangehend zitierten Mädchens Mamuya. Laut De Boeck (2004b) können sie als „Teil eines therapeutischen narrativen Prozesses“ gesehen werden, dessen

„Handlungskonstruktion, die hier Form annimmt, der Krisenerfahrung eine Richtung [gibt]: sie hilft, die Trennung zu überwinden, und fördert die Selbstheilung [...], selbst wenn die Kinder in der Wahl der Darstellung ihrer Geschichte nicht, oder nur in gewisser Weise frei sind“ (ebd.:35).

Anschließend werden weitere exorzierende Momente im kleineren Kreis organisiert, die auch als „*délivrance*, Erlösung, oder *cure d'âme*, Seelenheilung“ (ebd.:35) bezeichnet werden. Sie finden unter weiblicher Führung in kleinen Gebetsgruppen statt und vereinen wieder "traditionelle" Praktiken wie Trance und Handauflegen mit der Vorstellung der heilenden Kraft des Heiligen Geistes (ebd.:35/36).

Während des gesamten Heilungsprozesses wird versucht, den Kontakt zwischen dem Kind und seiner Familie aufrecht zu erhalten und die Verwandten des Kindes mit in die Gebetsrunden einzubeziehen. Das Ziel der Wiederherstellung des normalen Zustands des Kindes ist nicht zuletzt die Wiedereingliederung in seine Familie. Allerdings gestaltet sich diese Reintegration in vielen Fällen recht problematisch, da die Eltern nach wie vor zu viel Angst vor dem Kind haben, um es als Teil der Familie zu akzeptieren (ebd.:36).

Wie sich aus den hier dargestellten Heilungsprozessen der vermeintlichen Kinderhexen und der Beteiligung christlicher Pastoren daran bereits vermuten lässt, ist die Position der Kirchen zum Phänomen der Hexerei im allgemeinen und zu dem der Kinderhexen im speziellen sehr ambivalent. Einerseits beschäftigen sich die fundamentalistischen Kirchen stark mit dem Kampf zwischen Gut und Böse, warnen vor der Globalisierung des Bösen und stellen die Bedrohung der ersten durch die zweite Welt und die in ihre lebenden Dämonen heraus. Auf diese Weise tragen sie aber andererseits zur Entwicklung der Figur der Hexe und zu ihrer Allgegenwart in der Gesellschaft bei, bestätigen entsprechend die kollektive Vorstellung der Kinosis einer allgemeinen Zunahme von Hexerei (ebd.:34). Bezüglich des Phänomens der Kinderhexen sind sie „ebenso ein Teil des Problems wie seiner lokalen Lösung“ (ebd.:34/35). Durch die öffentlichen Geständnisse der Kinder, die über ihre unvorstellbaren und oft grausamen Taten berichten, werden die Unsicherheiten und Ängste der Menschen geschürt. Betroffene Familien sehen sich in der Ablehnung ihrer auffälligen Kinder, in deren Abschiebung sowie in der gegen sie angewendeten Härte und Gewalt bestätigt. Die Mitschuld der Freikirchen an der Entwicklung und Steigerung der Hexerei-Hysterie wird zusätzlich erhärtet durch die weite Verbreitung von Videos, die geständige Kinder und grausame Exorzismen zeigen. Einige große Kirchen sind so einflussreich und wohlha-

bend, dass sie eigene Fernsehsender besitzen, in denen sie eben solche Filme zeigen und die Panik vor Hexerei überregional anheizen (Davis 2007:205).

Demgegenüber bieten die Kirchen jedoch lokale Lösungsansätze für die Bewältigung des Hexereiproblems. Sie ähneln den in "traditionellen" Kontexten üblichen Vorgehensweisen und dienen in erster Linie der Offenlegung des impliziten Konflikts und dessen Bewältigung. So sind es selten die Kirchenführer selbst, die Anschuldigungen in erster Instanz artikulieren, sondern die schuldige Hexe wurde bereits im Vorhinein von der Familie oder anderen Heilern designiert. Im Kontext der Kirche wird nun lediglich der Hexereivorwurf bestätigt und legitimiert.

„Der ‚heilende‘ Raum der Kirche erlaubt es, die manchmal extreme physische und psychische Gewalt, der die beschuldigten Kinder in der Verwandtschaftsgruppe ausgesetzt sind, an einen anderen Ort zu verschieben und neu zu formulieren. Das Kind wird aus dem bedrohlichen Familienumfeld entfernt, wo es eine äußerst problematische Stellung innehat, und der Obhut eines *pasteur* überlassen.“ (De Boeck 2004b:35)

Zwar sind die in den Kirchen praktizierten Methoden der Austreibung selten weniger hart und brutal als die Gewalt, der die Kinder in den Familien ausgesetzt sind. Im Idealfall – und dann handelt es sich um die "guten" Pastoren und Heiler – spielen sie sich aber in einem institutionalisierten Rahmen ab, beziehen die kulturellen Implikationen der Hexerei mit ein und haben als ein wichtiges Ziel die Lösung des Konfliktes und die Reintegration des "geheilten" Kindes in die Familie. (vgl. De Boeck 2004b:35; D'Haeyer 2004:101f.)

Aufgrund der vielen verschiedenen Kirchen und Gebetsgruppen, die in die Behandlung von Kinderhexen involviert sind, ist es schwer eine generelle Aussage über ihre Rolle – positiv oder negativ – zu treffen. Es werden die unterschiedlichsten Methoden der Heilung praktiziert, einige arbeiten ausschließlich mit Gebeten und der Bibel, andere nutzen brutale und gewaltsame Methoden, die das Aufschneiden des Bauches beinhalten, um dort Beweise für die Hexenkraft des Kindes zu finden (BBC2 Witch-Child). Daneben gibt es Kirchenführer, die nicht an die Existenz von Hexerei glauben und die versuchen, dem Kind einen Zugang zu Schule und Ausbildung zu verschaffen. Auf diese Weise werden mögliche wirtschaftliche Gründe für den Ausschluss aus der Familie beseitigt und es kann eine Wiederezusammenführung stattfinden (D'Haeyer 2004:40/41). Tatsächlich spielen finanzielle Aspekte sehr wahrscheinlich eine nicht unerhebliche Rolle und ein Großteil der Pastoren ist eher an materiellem Wohlstand als am Wohlergehen der Kinder interessiert (ebd.:43).⁸⁸ Internationale Medien und Nicht-

⁸⁸ Die Gründung einer Kirche ist ein äußerst lukratives Geschäft: die Gottesdienste sind überfüllt, die Pastoren bieten eine Vielzahl von Dienstleistungen an und bekommen Unsummen von ihren Mitgliedern, die sich durch die Spenden wiederum Erfolg und Glück versprechen (D'Haeyer 2004:43). Siehe hierzu auch: Comaroff & Comaroff (2003): *Second Comings*

regierungsorganisationen beschuldigen die Kirchenführer und Pastoren aufgrund ihrer Enttarnungs- und Heilungsmethoden des Kindesmissbrauchs und sehen darin den Grund für die Entstehung des Glaubens an Kinderhexen – sie behandeln das Problem als ein humanitäres, das es durch Aufklärung zu lösen gilt (De Boeck 2004b:35).⁸⁹

Diese Perspektive scheint allerdings zu vereinfachend, da sowohl Hexerei als auch Personen und Institutionen, die sie bekämpfen, ein konstituierender Bestandteil der kongolesischen Kultur sind. Im Kinshasa der Gegenwart haben die Kirchen die Rolle des Erlösers von Hexerei und anderen Dämonen der Bevölkerung übernommen – und sie sind zurzeit die einzigen Instanzen, die sich den Ängsten und Befürchtungen der Kinshasas widmen. Den Tätigkeiten der Pastoren und Heilerinnen kommt in D’Haeyers (2004) Augen eine wichtige Aufgabe zu:

„En les (die Kinder, Anm.; d. Verf.) délivrant de l’esprit qui les a, soi-disant, fait assassiner leurs parents, elle (Sylvie Putu, Anm. ; d. Verf.) les délivre en réalité de leurs cauchemars, de leurs hontes, de leur culpabilité.“ (ebd.:51)

5.2.2. Warum Kinder?

Abschließend soll an dieser Stelle auf die Frage eingegangen werden, warum ausgerechnet Kinder der Hexerei bezichtigt werden. Tatsächlich könnte man auch fragen „warum nicht“? Sylvie Putu sagt: „Il n’y pas d’âge pour être sorcier : je connais des cas d’ensorcellement au stade du fœtus“ (D’Haeyer 2004:27). Desgleichen argumentiert Pastor Kibutu von der Église International de Bruxelles: Hexerei sei wie eine Epidemie. Kinder bekämen schließlich auch die Krankheiten der Erwachsenen, also warum sollten sie nicht von Erwachsenen mit Hexerei "angesteckt" werden (ebd.:88)?⁹⁰

Die Erklärungsansätze für das Phänomen der Kinderhexen sind ebenso vielfältig wie – für sich genommen – unbefriedigend. Einige Autoren, Wissenschaftler und Pastoren betonen die Opferrolle der Kinder, während andere die Handlungsmacht der Kin-

⁸⁹ Siehe hierzu Molina (2006): „The Invention of Child Witches in the DR Congo“

⁹⁰ Das Bild der Epidemie ist überaus passend, da die Vorstellung von Kinderhexen keineswegs auf Kinshasa beschränkt ist. D’Haeyer (2004) führte neben Kinshasa auch in Lubumbashi Untersuchungen durch, wo das Phänomen ebenfalls existiert – wenn auch (noch) nicht so extrem wie in Kinshasa. Darüber hinaus mehren sich die Fälle von Hexereianschuldigungen in der kongolesischen Diaspora, insbesondere in Großbritannien und in Belgien. Im Laufe der letzten Jahre sind in Großbritannien vermehrt Berichte über brutale Exorzismusrituale, durchgeführt an Kindern, in charismatischen afrikanischen Kirchen an die Öffentlichkeit gelangt. Am prominentesten ist der Fall des achtjährigen Mädchens Child B, das von seiner Tante und weiteren Personen monatelang gequält wurde. Der Fall wurde ausführlich in der britischen Presse diskutiert und die beteiligten Personen wurden im Jahr 2005 zu Gefängnisstrafen verurteilt. Siehe zu diesem Fall im Internet: <http://www.guardian.co.uk/society/2005/jun/04/childrenservices.childprotection> (Stand: 21.05.2008) und <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/article726977.ece> (Stand: 22.05.2008)

Für eine ausführliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Kinderhexen in der afrikanischen Diaspora, fehlt an dieser Stelle leider der Platz. Es finden sich jedoch vor allem in der britischen Presse (BBC, Guardian, Times etc.) diverse Artikel zu diesem Thema. Die BBC2-Dokumentation „Witch-Child“ von Richard Hoskins, ausgestrahlt am 04.04.2006, beschäftigt sich ebenfalls mit den afrikanischen Kirchen in Europa sowie in Kinshasa und ihre Beteiligung an Kinder-Exorzismen.

der sowie ihre aktive Nutzung der Anschuldigungen hervorheben.⁹¹ Zu den Vertretern der ersten These gehören viele Pastoren, die Armut als Hauptgrund für die Verbreitung von Hexerei unter Kindern anführen. Da die Fähigkeit der Hexerei durch Nahrung übertragen wird, sind Kinder, die in ärmlichen Verhältnissen aufwachsen und keine regelmäßigen Mahlzeiten haben, einfache Opfer. Sie akzeptieren im Gegensatz zu den misstrauischen Erwachsenen bereitwillig fremdes Essen – die Hexen wissen dies und suchen sich so ihre Opfer aus (D’Haeyer 2004:39;55). Der USAID-Bericht aus dem Jahr 2002 sieht die Kinder ebenfalls als Opfer. Er macht die selbsternannten Priester für die Verteufelung der Kinder verantwortlich, da sie eine schlichte Erklärung für die Sorgen und das Elend der Menschen suchen. Kinder bieten sich als Opfer an, da sie leicht zu beschuldigen sind und sich am wenigsten dagegen wehren können (Cripe (2002:16). In Kapitel 5.2. wurden bereits die wirtschaftlichen Umstände der Familie als ein möglicher Grund angeführt, um ein Kind auf die Straße zu schicken. In Zeiten der Armut sind Hexereianschuldigungen demnach eine Möglichkeit, einen zusätzlichen Esser loszuwerden.

Diese Auffassung steht allerdings im Gegensatz zu der Tatsache, dass Kinder in den letzten Jahren zu wichtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Akteuren geworden sind – somit also keineswegs ausschließlich als schwache und hilflose Geschöpfe betrachtet werden können, wie dies bereits in Kapitel 5.1.3. ausgeführt wurde.⁹² Ein möglicher Grund für die augenscheinliche Zunahme von Beschuldigungen gegen Kinder könnte eben diese Machtergreifung der Kinder sein. Die älteren Generationen fühlen sich vom wachsenden Einfluss der Jüngeren bedroht, da er den familiären und ausgleichenden Logiken der "traditionellen" Gesellschaft entgegenzustehen scheint.

„[L]es enfants qui vivent dans la rue, par leur propres moyens, parfois de leur propre initiative, en dehors de toute autorité parentale (ou du moins adulte), ne peuvent pas être que des sorciers. C’est-à-dire des êtres doués de pouvoirs particuliers.“ (D’Haeyer 2004:59)

Hexereivorwürfe gegen Kinder können also als gesellschaftliche Regulierung dienen, die hilft, das Inakzeptable akzeptabel zu machen (ebd.:59).

Einen weiteren Erklärungsansatz liefert De Boeck (2005), der die aktuellen Veränderungen des Idioms der Hexerei mit den tieferen gesellschaftlichen Umwälzungen, dem veränderten Status der Figur der Mutter und der Verschiebung zwischen der ersten und der zweiten Welt verbindet. Im Auftreten der Kinderhexen sieht er ein Sym-

⁹¹ Dies wurde bereits im Laufe des Kapitels erörtert.

⁹² Abgesehen von diesem Punkt können kongolesische Kinder nur bedingt in den "westlichen" Kategorien von Kindheit betrachtet werden, da sich die Konzepte von Kindheit und Erwachsensein in wesentlichen Punkten unterscheiden. Auf diesen Aspekt kann hier aus Platzgründen jedoch nicht eingegangen werden, da er eine eigene Magisterarbeit füllen würde.

ptom für die tiefer liegende Krise der Gabe, die sich im urbanen Kontext durch das Aufbrechen der "traditionellen" Familienstrukturen entwickelt hat (ebd.:211f.). In "traditionellen" Allianzstrukturen repräsentieren Kinder die ultimative Gabe sowie einen wichtigen Mittler zur Schaffung von Reziprozitätszyklen und Verwandtschaft: ohne die Kinder gibt es auch keine Gabe (De Boeck 2004a:172).

„Without gifts, there are no kin, no allies or social body. The demonization of children by adults reveals the incapacity of the people of Kinshasa to deal with current social transformations. The demonization phenomenon may thus be understood as a dark allegory through which the Kinois translate a deep-rooted anxiety about their own future.“ (ebd.:172/173)

6. Schlussbetrachtungen und Ausblick

Die vorliegende Arbeit ging von einem konstanten Wandel der Hexereikonzepte in der Demokratischen Republik Kongo aus, die sich von "traditionellen", in dörfliche Strukturen eingebundenen Vorstellungen bis zu heutigen "modernen" Annahmen und Praktiken in der Stadt bewegen.

Im Verlauf der Arbeit wurden, unter Einbeziehung des gesamtgesellschaftlichen Kontextes, die charakteristischen Merkmale der jeweiligen Hexereidiskurse herausgestellt. Auf diese Weise konnten die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten, zwischen "traditioneller" Hexerei bei den BaKongo und Hexerei im Kinshasa der Gegenwart gezeigt werden. Anhand der dargestellten Aspekte zeigte sich darüber hinaus, dass die aktuellen Hexereiphänomene Teil einer durchgehenden Kontinuität von Hexereivorstellungen sind. Der in der zweiten Leitfrage angesprochene drastische Bruch mit der Vergangenheit konnte nicht festgestellt werden. Schließlich wurden mögliche Ursachen für die veränderten Formen des gegenwärtigen Hexereidiskurses analysiert.

Die Schlussbetrachtungen werden nun kurz zusammenfassend auf die genannten Aspekte eingehen. Darüber hinaus werden einige offen gebliebene Fragen dargestellt und es erfolgt ein Ausblick auf potentielle weiterführende Forschungsthemen zur Hexerei im Kongo.

Eine wesentliche Besonderheit der "modernen" Hexereivorstellungen sind die Anschuldigungen gegen Kinder. Um dieses Phänomen der Kinderhexen von Kinshasa in einen gesamtgesellschaftlichen und die Kosmologie betreffenden Kontext einzuordnen, wurde durchgehend ein besonderer Fokus auf die Rolle von Kindern gelegt. Auf diese Weise konnte gezeigt werden, dass die gegenwärtigen Hexereigerüchte und -ansschuldigungen in der Tat keinen radikalen Bruch mit der Vergangenheit aufweisen. Sie lassen sich im Gegensatz dazu in den erweiterten Rahmen der so genannten "traditionellen" Kosmologie und der Glaubensvorstellungen einordnen. Die Wandlungen von Inhalt und Bedeutung des Hexereidiskurses sind zwar deutlich sichtbar und wurden ausführlich dargestellt, dennoch ist die Kontinuität mit "traditionellen" Konzepten – trotz der Unterschiede – erkennbar.

Im Verlauf dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass die Gründe für die Veränderungen des Hexereidiskurses sowie insbesondere für die Anschuldigungen gegen Kinder äußerst komplex sind und nur ansatzweise – durch die Einbeziehung diverser gesellschaftlicher Aspekte – durchdrungen werden können. Andererseits sei an dieser Stelle jedoch erneut darauf hingewiesen, dass die kongolesische Gesellschaft intrinsisch dynamisch ist und ihre Anpassungs- und Wandlungsfähigkeiten konstituierende Bestandteile sind. Dadurch war es den BaKongo "schon immer" möglich, sich an die aktuellen äußeren Umstände anzupassen bzw. diese nach den eigenen Bedürfnissen

nutzbar zu machen. In diesem Kontext sollten auch die als neu empfundenen Hexereivorwürfe gegen Kinder gesehen werden. Im Zusammenhang mit Hexerei werden Kinder zwar in der älteren Literatur nur selten erwähnt und wenn überhaupt wird ihnen nur eine Nebenrolle in den destruktiven nächtlichen Aktivitäten der *ndoki* zugestanden. Theoretisch ist es jedoch sehr wohl möglich, dass diesem Phänomen bisher einfach nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, es aber schon immer existierte. Meiner Meinung nach können die Anschuldigungen gegen Kinder einerseits nicht als ausschließlich "modernes" Phänomen betrachtet werden und dennoch hat die "Moderne" andererseits sicherlich einen nicht unerheblichen Teil zu ihrer Entstehung und zu ihrem Fortbestehen beigetragen. An dieser Stelle sollen kurz vier Faktoren dieses Beitrags genannt werden: 1) das veränderte Verhältnis zwischen erster und zweiter Welt, 2) die unzähligen neuen Kirchen und christlichen Bewegungen, 3) die Untätigkeit des Staates und 4) die Entgrenzung und Vermischung von Glaubensvorstellungen.

Bereits in der Einleitung wurde auf die veränderte Beziehung zwischen der Welt der Lebenden und der zweiten Welt hingewiesen, die sich im Idealfall zwar gegenseitig beeinflussen aber dennoch in einem harmonischen Verhältnis zueinander stehen sollten. In der Gegenwart ist dieses Verhältnis indessen gestört und wird durch den zunehmenden Eingriff der Welt der Toten in die alltägliche Realität zu einer negativen Belastung für einige Kinois. Besonders in weniger erfolgreichen Gesellschaftsschichten, die schwer mit den Widersprüchen zwischen Versprechungen und Realitäten der Moderne zu kämpfen haben, kann diese Verschiebung der Welten leicht zu einer spirituellen Unsicherheit führen. Die Hexereivorstellungen lassen sich mühelos in das belastete Verhältnis dieser beiden Bereiche einordnen.

In Kinshasa gründeten sich im Laufe der letzten Jahre Unmengen von Kirchen, Glaubens- und Gebetsgruppen, die von selbsternannten Priestern und Heilerinnen geleitet werden. Wie bereits in Kapitel 5.1.4. ausführlich dargestellt wurde, können diese einerseits als eine Antwort auf die spirituelle Unsicherheit gesehen werden, tragen jedoch andererseits zur Verbreitung der Ängste in der Bevölkerung bei. Methoden zur Bekämpfung von Hexerei und zur Erlösung der vermeintlichen Hexen existieren höchstwahrscheinlich seit es Hexerei gibt und die *nganga nkisi* waren in der "traditionellen" BaKongo-Gesellschaft eine anerkannte Instanz. Die heutigen charismatischen und fundamentalistischen Bewegungen nutzen diese Tradition und versuchen, ebensolche Institutionen zu werden. Ihre Motive sind jedoch äußerst fragwürdig und sie stehen selten im alleinigen Dienste der Gesellschaft, wie es bei den (guten) *nganga* der Fall war.

Der Staat spielt für die Entstehung von Hexereivorstellungen ursächlich wohl keine Rolle, da er de facto im Leben der Kinois nicht anwesend ist. Allerdings ist er durch

seine Untätigkeit wiederum mitverantwortlich für die ungezügelte Verbreitung der Heilungs- und Exorzismusrituale, da er der Bevölkerung keine Alternative zur Bekämpfung der allgegenwärtigen Angst und Hoffnungslosigkeit gibt. D'Haeyer (2004) ist jedoch der Ansicht, dass der Wind sich zu drehen scheint und die Politik sich zunehmend mit dem Phänomen der Kinderhexen beschäftigt. Im Januar 2003 deklarierte selbst Präsident Joseph Kabila öffentlich seine Missbilligung der gegen Kinder erbrachten Hexereianschuldigungen und sprach sich für die Stärkung der Menschen- und Kinderrechte aus (ebd.:99/100). Ob und wenn ja welche Konsequenzen Aussagen dieser Art nach sich ziehen werden, ist nicht klar.⁹³

Hexereivorstellungen befinden sich in einem konstanten Entgrenzungsprozess. Sie existieren weltweit, werden zu einem transnationalen Phänomen, passen sich an neue Situationen an und verbinden sich mit fremden Glaubensvorstellungen zu synkretistischen Bewegungen. In diesem konkreten Fall betrifft dies einerseits die Ausbreitung von Hexereivorstellungen in der kongolesischen Diaspora im europäischen oder US-amerikanischen Ausland. Andererseits spielt auch die Aufnahme von mystisch-magischen Aspekten anderer afrikanischer Ethnien in die Vorstellungen der Kinois eine wichtige Rolle und kann zu erheblichen Veränderungen der "traditionellen" Konzepte führen. Die Medien und die afrikanische Filmindustrie tragen zu Synkretismen dieser Art erheblich bei.⁹⁴

Nach Beendigung dieser Arbeit bleibt eine Vielzahl von Fragen offen und es haben sich diverse neue Aspekte ergeben, die Möglichkeiten für eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema der gegenwärtigen Hexereivorstellungen bieten. So bedürfte beispielsweise das grenzüberschreitende Potential von Hexereivorstellungen einer eingehenderen Untersuchung. Die in verschiedenen Gemeinschaften weltweit existierenden "okkulten" Praktiken und die Fälle von Hexereianschuldigungen gegen Kinder afrikanischen Ursprungs in Europa könnten im Zusammenhang mit den lokalen, afrikanischen Phänomenen analysiert werden.

In der aktuellen Literatur zu Hexereivorstellungen im Kongo tauchen die indigenen Begriffe der BaKongo nicht mehr auf und es stellt sich die Frage, aus welchem Grund dies so ist. Lediglich die Begriffe *ndokoi* und *kindoki* werden von den Autoren genutzt. Spielen die Bewohner der zweiten Welt – die *bakulu*, *bisimbi*, etc. – für das heutige Leben in der Stadt keine Rolle mehr? Wie präsent sind die in den Kapiteln 3 und 4 be-

⁹³ In einigen afrikanischen Ländern mischt der Staat sich durch Gesetze in die gegenwärtigen Hexereidiskurse ein. In Kamerun gibt es beispielsweise seit der Unabhängigkeit Gesetze gegen Hexerei. Es gibt allerdings kein Patentrezept für den rechtlichen Umgang mit Hexereianschuldigungen, wie bereits in Kapitel 2.2. thematisiert wurde.

⁹⁴ In diesem Zusammenhang sind die Aufsätze von Jigal Beez und Birgit Meyer in Meyer & Pels (2003) sehr lesenswert.

schriebenen Vorstellungen der BaKongo heute in ländlichen und in urbanen Gegenden? Es bleibt zu hoffen, dass diese und ähnliche Fragen durch Forschungsarbeiten in den nächsten Jahren zumindest thematisiert werden.

Die Frage danach, warum ausgerechnet Kinder der Hexerei bezichtigt werden, konnte in dieser Arbeit ebenfalls nicht zufriedenstellend beantwortet werden. Es wurde jedoch deutlich, dass keine monokausale und eindeutige Erklärung existiert, sondern die Antwort im Zusammenwirken diverser kultureller, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Faktoren gesucht werden muss. Ein interessanter Aspekt sind in diesem Zusammenhang die Kindheitskonzepte der kongolesischen Ethnien und die heutigen Sichtweisen über Kindheit in Kinshasa. In diesem Bereich scheint, abermals bedingt durch eine Vielzahl verschiedener Umstände, ein Wandel stattgefunden zu haben bzw. stattzufinden. Einerseits haben die Kinder einen festen Platz in der "traditionellen" Familien- und Altersstruktur, der ihnen kaum Eigenverantwortung überlässt, andererseits wird ihnen die Verantwortung für Ereignisse übertragen, deren Realisierung auf den ersten Blick völlig außerhalb ihrer Macht liegt. Gerade dieser Widerspruch könnte jedoch eine Erklärung für die Anschuldigungen gegen Kinder und Jugendliche sein, die sich – unter anderem durch die Beteiligung am Diamantenhandel oder ähnlichen, in Kapitel 5.1.3. geschilderten Betätigungen – verstärkt einen einflussreicheren und selbstbestimmteren Platz in der Gesellschaft verschaffen. Die Betrachtung von Kindheitskonzepten könnte möglicherweise weitere Erkenntnisse über das Phänomen der Kinderhexen liefern.

Abschließend sollen einige relativierende, das Leben in Kinshasa betreffende Bemerkungen gemacht werden. Aufgrund des starken Fokus auf die Rolle von Kindern im 5. Kapitel könnte leicht der Eindruck entstehen, dass ein Großteil der Eltern ihre Kinder der Hexerei bezichtigen und sie anschließend auf die Straße schicken oder schrecklichen Exorzismusritualen aussetzen. Aus den Artikeln der internationalen Zeitungen, die selten eine Anzahl beschuldigter Kinder nennen, lässt sich ebenfalls leicht der Eindruck gewinnen, dass in Kinshasa kaum Familien leben, die ihre Kinder wertschätzen und sie nicht als bloße Belastung wahrnehmen. Dies ist allerdings keineswegs der Fall. Die Zahl der vermeintlichen Kinderhexen in Kinshasa – sie liegt nach verschiedenen Schätzungen zwischen 10.000 und 50.000 – ist zwar erschreckend hoch, gemessen an der Einwohnerzahl handelt es sich jedoch nur um einen sehr kleinen Bruchteil der dort lebenden Kinder. Man sollte nicht den Fehler machen, von einem kompletten Verfall des kongolesischen Familien- und Gesellschaftssystems auszugehen und sich somit in die Reihe derjenigen Pessimisten zu stellen, die Afrika als verlorenen Kontinent betrachten. So außergewöhnlich das Phänomen der Kinderhexen wirken mag, es lässt sich – meiner Ansicht nach – durchaus in die Kosmologie und die umfassenderen

Glaubensvorstellungen der BaKongo einordnen. Gerade aus diesem Grund kann man darauf hoffen und sollte sogar davon ausgehen, dass sich aus den Gesellschaften selbst tragfähige und eigenständige Lösungsansätze für das "Problem" der Kinderhexen entwickeln oder bereits entwickelt haben. Andererseits sollte dies jedoch nicht die Fortsetzung der Untätigkeit des kongolesischen Staates nach sich ziehen und auch das Engagement internationaler Organisationen für die Rechte der Kinder wird durch diese Annahme nicht notwendigerweise ausgeschlossen. Im Gegenteil: die gegenwärtigen Hexereivorstellungen bewegen sich im Kontext der zunehmenden Vernetzung der Welt und verbinden indigene Vorstellungen mit transnationalen, modernen Aspekten. Aus dieser Perspektive sollten sowohl die Kinderhexen selbst betrachtet, als auch eine potentielle Zusammenarbeit zugunsten der Rechte der Kinder angegangen werden.

Bibliographie

- Ashforth**, Adam (2005): *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Auswärtiges Amt** (November 2007): Länderinformationen Demokratische Republik Kongo. Geschichte. Online verfügbar unter <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/KongoDemokratischeRepublik/Geschichte.html>, zuletzt aktualisiert im November 2007 (22.05.2008).
- Awazi Mbambi Kungua**, Benoît (2004): Keime eines schwarzafrikanischen Christentums. Charismatische Kirchen im Kongo und das Problem der Hexerei. In: *Weltmission Heute. Länderheft Kongo*, Jg. 55, S. 147–152.
- Balandier**, Georges (1968): *Daily life in the Kingdom of the Kongo. From the 16th to the 18th century*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Bockie**, Simon (1993): *Death and the invisible powers. The world of Kongo belief*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Buakasa Tulu kia Mpansu**, Gérard (1972): Le discours de la "kindoki" ou "sorcellerie". In: *Cahiers des Religions Africaines*, Jg. 4?, H. 11?, S. 5–67.
- Comaroff**, Jean; **Comaroff**, John (1993): Introduction. In: Comaroff, Jean; Comaroff, John (Hg.): *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: Univ. of Chicago Press, S. xi–xxxvii.
- Comaroff**, Jean; **Comaroff**, John (1999): Occult Economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony. In: *American Ethnologist*, Jg. 26, H. 2, S. 279–303.
- Comaroff**, Jean; **Comaroff**, John (2003): Second Comings: Neoprottestant ethics and millennial capitalism in Africa and elsewhere. In: Gifford, Paul; Rapport, Nigel; Archard, David; Hart, Trevor A. (Hg.): *2000 years and beyond. Faith, identity, and the 'common era'*. London: Routledge, S. 106–126.
- Cripe**, Lynne; **Curran**, Daniel; **Locket**, Danuta; **Verhey**, Beth (April 2002): Abandonment and separation of children in the Democratic Republic of the Congo. Evaluation paper. US Agency for International Development. Online verfügbar unter http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnacr086.pdf (Stand: 22..05.2008).
- Cuvelier**, Jean (1946): *L'ancien Royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo*. Brüssel: Desclée de Brouwer.
- Davis**, Mike (2007): *Planet der Slums*. Berlin: Assoz. A. (Orig.: *Planet of Slums*. London: 2006).
- De Boeck**, Filip (2000): Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" en République Démocratique du Congo. In: *Politique Africaine*, H. 80, Dezember 2000, S. 32–57.
- De Boeck**, Filip (2002): Kinshasa: Tales of the "Invisible City" and the Second World. In: Enwezor, Okwui (Hg.): *Under siege. Four African cities: Freetown, Johannesburg, Kinshasa, Lagos*. Ostfildern: Hatje Cantz, S. 243–285.

- De Boeck**, Filip (2004a): On being Shege in Kinshasa: Children, the occult and the street. In: Trefon, Theodore (Hg.): Reinventing order in Congo. How people respond to state failure in Kinshasa. London: Zed Books, S. 155–173.
- De Boeck**, Filip (2004b): Die zweite Welt. Kinder und Hexerei in der Demokratischen Republik Kongo. In: Wendl, Tobias; Beez, Jigal (Hg.): Africa screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult. Wuppertal: Hammer, S. 31–47.
- De Boeck**, Filip (2005): The Divine Seed: Children, gift and witchcraft in the Democratic Republic of Congo. In: Honwana, Alcinda; De Boeck, Filip (Hg.): Makers and Breakers: Children and youth in postcolonial Africa. Oxford: James Currey, S. 188–214.
- De Boeck**, Filip; **Plissart**, Marie-Françoise (2004): Kinshasa. Tales of the invisible city. Ghent: Luidon.
- De Craemer**, Willy (1977): The Congo/Zaire Archives of the Northern (Flemish) Belgian Jesuit Province in Brussels, Belgium. In: History in Africa, Jg. 4, S. 287–290.
- De Herdt**, Tom (2004): Hidden families, single mothers and cibalabala: Economic regress and changing household composition in Kinshasa. In: Trefon, Theodore (Hg.): Reinventing order in Congo. How people respond to state failure in Kinshasa. London: Zed Books, S. 116–136.
- Devisch**, René (2005): The villagisation of Kinshasa as people's means to domesticate rampant violence. In: Kastfelt, Niels (Hg.): Religion and African civil wars. London: Hurst, S. 102–118.
- D'Hayer**, Aurore (2004): Enfants Sorciers. Entre Magie et Misère. Brüssel: Editions Labor.
- Douglas**, Mary (1970): Thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic. In: Douglas, Mary (Hg.): Witchcraft, confessions and accusations. London: Tavistock Publications, S. xiii–xxxviii.
- Douglas**, Mary (Hg.) (1970): Witchcraft, Confessions and Accusations. London: Tavistock.
- Evans-Pritchard**, Edward Evan (1978): Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Frankfurt M.: Suhrkamp. (Orig.: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. London 1937).
- Friedman**, Kajsa Ekholm (1991): Catastrophe and creation. The transformation of an African culture. Chur: Harwood Academic Publishers (Studies in anthropology and history, 5).
- Geschiere**, Peter (1997): The modernity of witchcraft. Politics and the occult in post-colonial Africa. Charlottesville: Univ. Press of Virginia.
- Geschiere**, Peter (2000): Sorcellerie et modernité: Retour sur une étrange complicité. In: Politique Africaine, H. 79, S. 17–32.
- Gluckman**, Max (1944): The Logic of African Science and Witchcraft. Lusaka: Rhodes-Livingston Institute Journal.
- Gluckman**, Max (1955): Custom and Conflict in Africa. Oxford: Blackwell.

- Harnischfeger**, Johannes (2007a): Rückkehr der Dämonen: Wandlungen des Christentums in Afrika und Europa. In: Schmidt, Burghart; Schulte, Rolf (Hg.): Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. Hamburg: DOBU (Veröffentlichungen des Arbeitskreises für Historische Hexen- und Kriminalitätsforschung in Norddeutschland), S. 110–129.
- Harnischfeger**, Johannes (2007b): Sozialer Niedergang und Kampf gegen das Böse: Hexerei im postmodernen Afrika. In: Schmidt, Burghart; Schulte, Rolf (Hg.): Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. Hamburg: DOBU (Veröffentlichungen des Arbeitskreises für Historische Hexen- und Kriminalitätsforschung in Norddeutschland), S. 96–109.
- Hilton**, Anne (1983): Family and kinship among the Kongo south of the Zaïre River from the sixteenth to the nineteenth centuries. In: *The Journal of African History*, Jg. 24, H. 2, S. 189–206.
- Hilton**, Anne (1985): *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon
- Human Rights Watch** (2006): What Future? Street Children in the Democratic Republic of Congo. Vol. 18, No.2(A). Online verfügbar unter: <http://www.hrw.org/reports/2006/drc0406/drc0406webwcover.pdf> (Stand: 22.05.2008).
- Johnson**, Dominic (2004): Von der Diktatur zum Staatszerfall. Die Geschichte des Kongokrieges. In: *Weltmission Heute. Länderheft Kongo*, Jg. 55, S. 79–96.
- Kapferer**, Bruce (2003): Introduction: Outside all reason - Magic, sorcery and epistemology in Anthropology. In: Kapferer, Bruce (Hg.): *Beyond rationalism. Rethinking magic, witchcraft, and sorcery*. New York: Berghahn Books, S. 1–30.
- Kluckhohn**, Clyde (1944): *Navaho Witchcraft*. Boston: Beacon.
- Laman**, Karl Edvard (1953): *The Kongo / I*. *Studia Ethnographica Upsalensia* 4.
- Laman**, Karl Edvard (1957): *The Kongo / II*. *Studia Ethnographica Upsalensia* 8.
- Laman**, Karl Edvard (1962): *The Kongo / III*. *Studia Ethnographica Upsalensia* 12.
- Laman**, Karl Edvard (1968): *The Kongo / IV*. *Studia Ethnographica Upsalensia* 14.
- Lévy Bruhl**, Lucien (1922): *La mentalité primitive*. Paris: Felix Alcan.
- Loth**, Heinrich (1965): *Kongo, heißes Herz Afrikas. Geschichte des Landes bis auf unsere Tage*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Ludermann**, Bernd (2004a): Fluch des Reichtums. Die Geschichte des Kongo bis zur Unabhängigkeit. In: *Weltmission Heute. Länderheft Kongo*, Jg. 55, S. 13–31.
- Ludermann**, Bernd (2004b): Keine Chance für Demokratie. Wie der Westen nach 1960 eine Diktatur etablierte. In: *Weltmission Heute. Länderheft Kongo*, Jg. 55, S. 52–78.
- MacGaffey**, Wyatt (1970): *Custom and government in the lower Congo*. Berkeley: Univ. of Calif. Press.

- MacGaffey**, Wyatt (1983): *Modern Kongo Prophets. Religion in a plural society.* Bloomington: Indiana University Press (African systems of thought).
- MacGaffey**, Wyatt (1986): *Religion and society in central Africa. The BaKongo of Lower Zaire.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Martin**, Marie-Louise (1971): *Kirche ohne Weisse. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo.* Basel: Reinhardt.
- Marwick**, Max (1965): *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Ceŵa.* Manchester: Manchester University Press.
- Marwick**, Max (Hg.) (1970): *Witchcraft and Sorcery.* Harmondsworth: Penguin.
- Marwick**, Max (Hg.) (1986): *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Second Edition.* Harmondsworth: Penguin.
- Mayer**, Philip (1954): *Witches. Inaugural Lecture, Rhodes University, Grahamstown.*
- Meyer**, Birgit; **Pels**, Peter (Hg.) (2003): *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment.* Stanford: Stanford Univ. Press
- Mitchell**, Clyde (1956): *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe.* Manchester: Manchester University Press.
- Moerschbacher**, Marco (2004): *Zwischen Kolonialpolitik und afrikanischer Selbstbehauptung. Brennpunkte der Geschichte der Mission im Kongo.* In: *Weltmission Heute. Länderheft Kongo*, Jg. 55, S. 32–44.
- Molina Aguilar**, Javier (2006): *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo. Social cleansing, religious commerce and the difficulties of being a parent in an urban culture. Summary of the research and experiences of Save the Children's 2003-2005 programme funded by USAID. Online verfügbar unter: https://www.savethechildren.org.uk/en/docs/The_Invention_of_Child_Witches.pdf (Stand: 22.05.2008).*
- Müller**, Wolfgang (1999): *Kannibalismus, Anthropophagie.* In: Hirschberg, Walter; Müller, Wolfgang (Hg.): *Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin: Reimer. S.198.
- Nadel**, S.F. (1952): *Witchcraft in Four African Societies. An Essay in Comparison.* In: *American Anthropologist* 54, S.18-29.
- Nzeza**, Anastase Bilakila (2004): *The Kinshasa Bargain.* In: Trefon, Theodore (Hg.): *Reinventing order in Congo. How people respond to state failure in Kinshasa.* London: Zed Books, S. 20–32.
- Ozankom**, Claude (1999): *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo.* Neuried: Ars Una (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 4)
- Parrinder**, Geoffrey (1958): *Witchcraft. European and African.* London: Penguin Books.
- Pels**, Peter (2003): *Introduction.* In: Meyer, Birgit; Pels, Peter (Hg.): *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment.* Stanford: Stanford Univ. Press, S. 1–38.

- Schmidt**, Bettina (1999): Geist(er). In: Hirschberg, Walter; Müller, Wolfgang (Hg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. S. 143.
- Schönhuth**, Michael (1992): Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder. Münster: LIT.
- Schönhuth**, Michael (1992): Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder. Münster: LIT.
- Schönhuth**, Michael (2007): Theorien zu Hexerei in Afrika: Eine Exkursion ins afrikanische Hexendickicht. In: Schmidt, Burghart; Schulte, Rolf (Hg.): Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. Hamburg: DOBU (Veröffentlichungen des Arbeitskreises für Historische Hexen- und Kriminalitätsforschung in Norddeutschland), S. 16–31.
- Schulte**, Rolf (2007): Okkulte Mächte, Hexenverfolgungen und Geschlecht in Afrika. In: Schmidt, Burghart; Schulte, Rolf (Hg.): Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten. Hamburg: DOBU (Veröffentlichungen des Arbeitskreises für Historische Hexen- und Kriminalitätsforschung in Norddeutschland), S. 167–186.
- Thiel**, Josef Franz (1977): Ahnen, Geister, Höchste Wesen. Religionsethnologische Untersuchungen im Zaïre-Kasai-Gebiet. St. Augustin: Studia Instituti Anthropos.
- Thiel**, Josef Franz (2004): Sündenböcke in einer Krise? Glaube an Magie und Hexerei im Kongo. In: Weltmission Heute. Länderheft Kongo, Jg. 55, S. 153–162.
- Trefon**, Theodore (2004): Introduction: Reinventing order. In: Trefon, Theodore (Hg.): Reinventing order in Congo. How people respond to state failure in Kinshasa. London: Zed Books, S. 1–19.
- Turner**, Victor W. (1964): Witchcraft and sorcery: taxonomy versus dynamics. In: Africa: Journal of the International African Institute, Jg. 34, H. 4, S. 314–325.
- van Wing**, Jan (1941): Bakongo magic. In: The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Jg. 71, H. 1/2., S. 85–97.
- van Wing**, Jan (1959): Etudes Bakongo II. Sociologie, religion et magie. 2. Aufl. Brügge: Desclée de Brouwer.
- Weber**, Max (2005) [1994/1905]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erfstadt: Area Verlag.
- Weltalmanach Redaktion** (2006): Fischer Weltalmanach. Staatenlexikon. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Wendl**, Tobias; Beez, Jigal (Hg.) (2004): Africa screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult. Wuppertal: Hammer.
- White**, Bob W. (2004): The elusive Lupemba: Rumours about fame and (mis)fortune in Kinshasa. In: Trefon, Theodore (Hg.): Reinventing order in Congo. How people respond to state failure in Kinshasa. London: Zed Books, S. 174–191.

Internetquellen:

Blair, Davis (2005): Starved and beaten with nails: Kinshasa's young "witches" cast out by slum preachers. Telegraph: 24.09.2005. Online verfügbar unter: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/democraticrepublicofcongo/1499111/Starved-and-beaten-with-nails-Kinshasa%27s-young-%27witches%27-cast-out-by-slum-preachers.html> (Stand: 24.05.2008)

Crawford, Angus (2005): Congo's child victims of superstition. BBC: 30.07.2005. Online verfügbar unter: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/4727745.stm (Stand: 24.05.2008).

Dodd, Vikram (2005): More children 'victims of cruel exorcisms'. The Guardian: 04.06.2005. Online verfügbar unter: <http://www.guardian.co.uk/society/2005/jun/04/childrenservices.childprotection> (Stand: 24.05.2008).

Hoskins, Richard (2006): Torment of Africa's "child witches". Sunday Times Online. 05.02.2006. Online verfügbar unter: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/article726977.ece> (Stand: 24.05.2008).

LaFraniere, Sharon (2007): African Crucible: Cast as Witches, Then Cast Out. The New York Times: 15.11.2007. Online verfügbar unter: <http://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html?ex=1195794000&en=5ecaed7c6a5c4021&ei=5070&emc=eta1> (Stand: 24.05.2008)

van Binsbergen, Wim (2001): Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order. Online abrufbar unter: http://www.shikanda.net/african_religion/witch.htm (Stand: 24.05..2008).

Weitere Quellen:

Hoskins, Richard: Witch-Child. Dokumentation von BBC2. erstmals ausgestrahlt auf BBC2 am 04.04.2006. Produziert von Oktober Films, GB. Review online verfügbar unter: <http://www.saff.ukhq.co.uk/witchild.htm> (Stand: 22.05.2008).