

### Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika

Kohnert, Dirk

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Kohnert, D. (1997). Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika. *Sociologus : journal for social anthropology*, 47(1), 24-50. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-76820-6>

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

# Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika

Dirk Kohnert <sup>1</sup>

„Haben wir uns nicht in Harvard getroffen?“ <sup>2</sup>



Quelle : ['Serguei'](#), *Le Monde*, 11 Dezember 1987

**Zusammenfassung :** Unter Entwicklungsexperten und Politikern in Afrika beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß der Einfluß des Magie- und Hexenglaubens auf den politischen Entscheidungsprozeß seit der Kolonialzeit eher zu- als abgenommen hat. Früher schienen nur traditionelle Herrscher die Demonstration ihrer Macht auch auf dem Gebiet des Okkulten für notwendig zu erachten. Heute bedient sich die modere Elite vieler afrikanischer Länder ebenfalls dieses Mittels, um dem Staat, der Regierung und der herrschenden politischen Klasse in den Augen der Wähler zu mehr Legitimität zu verhelfen. Gleichzeitig sehen sich Entwicklungsexperten und Regierungsberater gehalten, okkulten Glaubenssystemen als integralem Faktor der sozio-kulturellen Dimension der Entwicklung Afrikas zunehmend Beachtung zu schenken. Durch eine "Endogenisierung" der Entwicklungshilfe soll deren Nachhaltigkeit gewährleistet werden. Diese Forderung ist ambivalent und gefährlich: einerseits trägt sie dem berechtigten Interesse der Zielgruppen nach Respektierung ihrer Kultur Rechnung, andererseits kann beispielsweise die offizielle Verankerung des Okkulten im Rechtssystem und in der Politik afrikanischer Staaten zu gravierenden Verletzungen grundlegender Menschenrechte führen.

**Schlüsselwörter:** [Religion](#), [Hexerei](#), [okkulte Glaubenssysteme](#), [Verschwörungstheorie](#), [nachhaltige Entwicklung](#), [Demokratisierung](#), [Legitimität](#), [Entwicklungszusammenarbeit](#), [Subsahara-Afrika](#), [Regionalwissenschaften](#), [Togo](#), [Nigeria](#), [Zaire](#), [DR Kongo](#)

**JEL-code:** F35, N37, N97, O29, O35, P48, Q17, Z12, Z13

<sup>1</sup> Institut für Afrika-Studien, [GIGA-Hamburg](#). Autors Version von Kohnert, Dirk (1997): [Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika](#), *Sociologus*, 47.1997.1: 24-50. Hyperlinks zu Quellen hinzugefügt, 16. Januar 2022.

<sup>2</sup>.:Cartoon über die Modernität okkulten Glaubenssystem im zeitgenössischen Afrika, unabhängig von Geschlecht, Religion, politischer Zugehörigkeit und sozialer Klasse. --- Quelle ['Serguei'](#), französischer Karikaturist, Serguei Goizauskas. -- Quelle: Jacques de Barrin: „Le retour des sorciers - Désenchantement et traditions en Afrique.“ *Le Monde*, 11. December 1987, S. 44.

## 1. Der Einfluß okkultur Glaubenssysteme auf Politik und Herrschaft ist in Afrika allgegenwärtig

Der Glaube an Menschen, die übernatürliche Kräfte für ihre Zwecke einsetzen und [Schadzauber](#) ausüben, ist in Afrika kein exotisches, von realitätsfremden Ethnologen aufgebauschtes soziokulturelles Randphänomen. Der Glaube an [Magie](#) und [Hexerei](#) ist gleichfalls kein aussterbendes Relikt aus vorkolonialer Zeit, dessen Relevanz sich heute nur noch auf einige "hinterwäldlerische" Ethnien oder Regionen beschränkt. Weitgehend unabhängig von religiöser Orientierung oder Ausbildungsstand ist diese Überzeugung - alle Gesellschaftsschichten übergreifend - nach wie vor ein wesentlicher Bestimmungsgrund des Denkens und Handelns vieler Menschen, insbesondere in [Westafrika](#) <sup>(3)</sup>. Hexerei stellt für viele Afrikaner eine real existierende - je nach Umständen mal latente, mal unmittelbare - Bedrohung dar. Diese Bedrohung geht in ihren Augen weniger von diffusen unpersönlichen übernatürlichen Kräften aus, als vielmehr ganz konkret und unmittelbar vom potentiell allgegenwärtigen Bösen in unseren Mitmenschen selbst <sup>(4)</sup>(s. Douglas 1970).

Entgegen einer verbreiteten Annahme gibt es bisher keinerlei Indikatoren dafür, daß der Glaube an Magie und Hexerei im Zuge des "[Modernisierungsprozesses](#)" in Afrika abnimmt. In den Augen vieler Afrikaner hat Hexerei vielmehr in den letzten Jahrzehnten sowohl an Häufigkeit als auch an Virulenz eher noch zugenommen. Die Ursache dafür wird unter anderem in der psycho-sozialen Reaktion auf die "afrikanische Krise" im Allgemeinen und auf das zunehmende Konfliktpotential sozialer Differenzierungsprozesse im Rahmen der "[Modernisierung](#)" von Wirtschaft und Gesellschaft im Besonderen gesehen.

Wie die meisten Religionen versuchen auch [okkulte](#) Glaubenssysteme eine Verbindung zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten herzustellen und durch [Reduktion von Komplexität](#) eine übernatürliche Ordnung aus dem augenscheinlichen Chaos

---

<sup>3</sup>) Einen Überblick über den Stand der internationalen Diskussion zum Thema gebe ich an anderer Stelle (s. Kohnert 1996). Hier seien stellvertretend nur zwei afrikanische Quellen zitiert: Gemäß dem nigerianischen Religionswissenschaftler J. Omosade Awolalu gilt: "*no belief (is) more profoundly ingrained than that of the existence of witches ... To the Yorùbá as well as other ethnic groups in Africa, witchcraft is a reality. It is a belief very prevalent among literates and illiterates, among the high and the low in the society.*" (Awolalu 1979:81). Neuere zusammenfassende Analysen einer interdisziplinär aus Ethnologen, Religions- und Rechtswissenschaftlern, Juristen und Beamten zusammengesetzten Kommission der Regierung der Nordprovinz Südafrikas zur Untersuchung der Hexenjagd in den *homelands* (1987-1994) kommen zum gleichen Ergebnis: "*From the above statements, it becomes very clear that no one can now argue that witchcraft is a myth which can only exist in the minds of the ignorant*" ... "*The continued frequency of witchcraft murders, if not their increase, deserves special mention. Moreover belief in witchcraft remains as prevalent as ever. Belief in witchcraft and related practices form part of a basic cultural, traditional and customary principle of Africans in South Africa, and Africa as a whole.*" (Ralushai et al 1996:56-57).

<sup>4</sup>) Evans-Pritchards (1937:8-9) klassische Unterscheidung zwischen der dem hexenden Menschen innewohnenden (oft ererbten) bösen psychischen Macht (*witchcraft*) gegenüber dem gezielt angewandten Schadzauber, d.h. der bewußt gewollten Ausnutzung naturkundlichen Wissens in Verbindung mit magischen Riten zum Schaden anderer (*sorcery*), erscheint im Zusammenhang mit den hier behandelten Problemen wenig sinnvoll. Dies ums so mehr, als die Unterscheidung in vielen afrikanischen Gesellschaften außerhalb der von [Evans-Pritchard](#) studierten [Azande](#) selbst so nicht gemacht wird (s. ebenso Turner 1964; Macfarlane 1970a; Niehaus 1995:513; Fisiy/Geschiere 1990:136). - Unter "Hexenglaube" sei hier und im Folgenden verstanden, der Glaube an die Anwendung dunkler [okkultur](#) Kräfte seitens bestimmter Menschen aus illegitimen - in der Regel selbstsüchtigen - Motiven zum Schaden anderer. Nach [emischer](#) Konzeption ist Hexerei im Prinzip "böse", gemessen an den jeweiligen vorherrschenden Legitimitätsstandards einer Gesellschaft (s. Geschiere 1995:267). Zur Ambivalenz der Übertragung eurozentrierter [pejorativer](#) Konzepte von Magie und Hexerei auf den afrikanischen Kontext s. jedoch Geschiere (1995:282) sowie die dort zitierte Literatur.

herauszudestillieren. Der Hexenglaube befriedigt ein tiefverwurzeltes menschliches Bedürfnis nach Bestätigung der eigenen Bedeutung, danach, daß die Welt mit uns und unserem Schicksal beschäftigt ist und nichts dem Zufall überlassen bleibt. Die Begründung von Unglück, Krankheit oder Tod mit der Verhexung durch böse Mitmenschen macht eine Welt erträglich, die ansonsten als zutiefst verletzend, kalt und unpersönlich empfunden würde (s. Nadel 1954:163-64, 205).

Der Hexenglaube hat je nach [Produktionsweise](#), in die er eingebettet ist, sowie gemäß den soziokulturellen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen (s. Ardener 1970; Kohnert 1983; Nadel 1952) unterschiedliche Inhalte und Ausprägungen. Vor unzulässigen Verallgemeinerungen sei daher gewarnt. Trotzdem gibt es neben den oben angeführten Fakten weitere gemeinsame Ursachen und Auswirkungen dieses Glaubens im [subsaharischen Afrika](#).

So ist der Hexenglaube an sich (im Gegensatz zur Verfolgungspraxis) in der Regel nicht geschlechtsspezifisch. Er ist zudem durchaus kompatibel mit unterschiedlichen Ausbildungsniveaus und Religionen, zumindest was die Praxis der Religionsausübung angeht. Die islamischen Führer der [nord-nigerianischen Emirate](#) haben seit vorkolonialer Zeit den Magie- und Hexenglauben ebenso trefflich für ihre Zwecke zu nutzen gewußt wie die Führer [christlicher Kirchen](#). Besonders fundamentalistische und afrikanische Kirchen, die die von den europäischen Missionaren verteufelten "primitiven heidnischen" Vorstellungen in ihre Konzeption des Universums integrierten (z. B. [Pfingstler](#), [Rosenkreuzer](#) und [Christianisme céleste](#) in Westafrika), üben heute eine beträchtliche Anziehungskraft aus<sup>5)</sup>. Hohe christliche Würdenträger, wie der Bischof von [Kinshasa](#), glauben an Hexerei, ein Glauben, der ihrer Meinung nach von 80% der Afrikaner geteilt wird.

Der Glaube an okkulte Kräfte hat somit tiefgreifenden Einfluß auf die Ethik sowie das Denken und Handeln vieler Afrikaner. Er spielt eine entscheidende Rolle in der Auseinandersetzung konfligierender gesellschaftlicher Gruppen in Afrika südlich der Sahara. Seine Auswirkungen beschränken sich nicht nur auf den privaten Sektor oder die [Zivilgesellschaft](#), sondern betreffen ebenso die politische Klasse und den Staatsapparat.

Okkulte Glaubenssysteme sind eine wesentliche Bestimmungsgröße des Entscheidungsprozesses afrikanischer Politiker und Beamter auf allen Niveaus, vom Staatschef und seiner Regierung bis hinunter zum Dorfbürgermeister oder dem staatlichen Landwirtschaftsberater. Daß sich daraus wesentliche Implikationen für den [Staatenbildungsprozeß](#) im Allgemeinen und den gegenwärtigen [Demokratisierungsprozeß](#) in Afrika im Besonderen ergeben, liegt auf der Hand. Seit dem Ende der 1980er Jahre haben Sozialwissenschaftler zunehmend auch die politische Dimension okkultur Glaubenssysteme auf staatlicher Ebene problematisiert (s. Geschiere 1996:83; 1995; Fisiy/Geschiere 1990; Comaroff 1993; Nadel 1954; Niehaus 1993; Schatzberg 1993), Entwicklungsexperten und Politiker der Geberländer, die afrikanische Regierungen bei der Durchführung ihres Demokratisierungsprozesses beraten, haben - von wenigen Ausnahmen abgesehen - das Problem der Verflechtung von okkulten Glaubenssystemen, Herrschaft und staatlicher Legitimität bisher meist nicht einmal zur Kenntnis genommen. Die vielbeschworene Integration der "sozio-kulturellen Dimension" in die [Entwicklungszusammenarbeit](#) und [Politikberatung](#) in Afrika bleibt jedoch oberflächlich, wenn dieser wesentliche Aspekt afrikanischer Kultur als "exotische Marginalie" abgetan wird.

---

<sup>5)</sup> s. z.B. Meyer, B. 1992 über den Kampf der *pentecostal groups* gegen *adzetwo* (Hexen) in Südost-[Ghana](#).

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf die Abklärung des allgemeinen Zusammenhanges zwischen legitimer Herrschaft und okkultur Macht sowie auf Fragen des Einflusses des Hexenglaubens auf staatliche Legitimität und deren Verankerung in soziokulturell angepaßten staatlichen Rechtssystemen.

Den Erfahrungshintergrund für die folgenden Ausführungen bilden eigene Feldforschung zu den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen des Hexenglaubens in [Nord-Nigeria](#), [Guinea-Bissau](#) (s. Kohnert 1983; 1988) und [Bénin](#), Erfahrungen als [Wahlbeobachter](#) in Afrika, vergleichende Sekundär-Analysen veröffentlichter Fallstudien aus dem [subsaharischen Afrika](#) und der [Karibik](#) (z.B. [vodun](#) in [Haiti](#)), sowie eine zusammenfassende Analyse des aktuellen Standes der internationalen Diskussion zum Thema (s. Kohnert 1996).

## **2. Hexenglaube als Stützpfeiler unterschiedlicher Formen legitimer Herrschaft in Sub-Sahara Afrika**

Staatenbildungsprozeß und Demokratisierung sind untrennbar verbunden mit Fragen der [Legitimität](#) des Staates und seiner politischen Führer. Die bisherigen Erfahrungen mit [Wahlbeobachtungen](#) in Afrika seit 1989, dem Beginn der zweiten Demokratisierungsphase, zeigen, daß [faire und freie Wahlen](#) auf der Grundlage eines offenen [Mehrparteiensystems](#) wesentlich zur Verbesserung staatlicher Legitimität beitragen können (s. a. Engel et al 1995:2-9,26-29,178-86). Die gleichen Erfahrungen zeigen aber auch, daß Schein- oder Fassadenwahlen von undemokratischen Regimen und [Autokraten](#) benutzt werden, um ihre Wähler zu blenden und im In- und Ausland eine Scheinlegitimität legaler Herrschaft vorzutäuschen. Die Präsidentschaftswahlen in [Gambia](#) (Sept. 1996) oder die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen unter dem Eyadéma-Regime Togos (1993, 1994/96) sind dafür Beispiele.

Wahre Legitimität des Staates und seiner politischen Führer wird in den Augen der betroffenen Bevölkerung nicht allein oder hauptsächlich durch formale Demokratisierung und Wahlen geschaffen, konsolidiert oder dokumentiert. Zumindest im afrikanischen Kontext hat politische Legitimität mehrere Quellen. Unter den inadäquaten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen eines afrikanischen [Kommandostaates](#) und angesichts eines in vielen afrikanischen Staaten fest verankerten [Patronagesystems](#) und der [Pfründenwirtschaft](#) ist politische Legitimität bereits eine notwendige, allerdings keineswegs hinreichende, Vorbedingung jeder nachhaltigen, von der Bevölkerung getragenen Demokratisierung (s. Schatzberg 1993:458; Geschiere 1996; Engel et al 1995:1-28).

Diese Legitimität konstituiert sich in vielen afrikanischen Gesellschaften in den Augen der Mehrheit der Bevölkerung allerdings weniger durch formale politische Rahmenbedingungen (z.B. politische Stabilität; Mehrparteiensystem; Wahlen) als vielmehr vermittelt tradiert soziokultureller Strukturen und [Weltanschauungen](#). Beide sind keineswegs statisch, sondern sie unterliegen einem permanenten Wandel (s. Geschiere 1995; Kohnert 1983). Integraler Bestandteil dieser legitimitäts-stiftenden Strukturen sind in Afrika südlich der Sahara [okkulte Glaubenssysteme](#), die seit vorkolonialer Zeit wesentliche Stützen der Legitimität traditioneller politischer und religiöser Herrscher, wie zum Beispiel der [Emire](#) und [Obas Nigerias](#) waren und bis heute noch sind.

Gemäß der bis heute von vielen - vermutlich den meisten - Afrikanern geteilten tradierten Überzeugung kann okkulte, "[übernatürliche](#)" Macht ebenso real und direkt wirken wie

profane Macht. [Schadzauber](#) oder die Missetaten von [Hexen](#) sind für sie ebenso sinnlich erfahrbar und [rational](#) überprüfbar wie etwa die Bestrafung durch das staatliche Gerichtswesen. Okkulte Glaubenssysteme sind im Übrigen alles andere als "irrational" (s. Evans-Pritchard 1937:330; Gluckman 1944). Ihr empirischer Begründungszusammenhang ist zwar mit den Kategorien naturwissenschaftlich geprägten Denkens kaum zu akzeptieren, ihre methodologische Struktur ist aber ebenso rational wie etwa die handlungsleitende [Ethik des protestantischen Geistes des Kapitalismus](#), sie folgt nur einer anderen [Rationalität](#). Gerade weil sich okkulte Macht aus emischer Sicht der betroffenen Afrikaner in ihrem Realitätsbezug und in ihrem rational planbaren Gebrauch von weltlicher Macht nicht wesentlich unterscheidet, muß sich jede Herrschaft in Afrika, die sich nicht auf die Durchsetzung ihres Willens mit nackter Gewalt beschränken will, in beiden Machtsphären ausweisen, wenn sie als effektiv und legitim gelten will.

Hexenansuldigungen und okkulte Macht sind in der Regel auf bestimmte Personen bezogen. Schon allein aus diesem Grunde müssen zum Beispiel afrikanische Herrscher und deren [marabouts](#), die sich beide magischer Macht rühmen, diese persönlich immer wieder unter Beweis stellen, sonst wird sie ihnen abgesprochen. Es läge daher nahe zu vermuten, daß nur diejenigen Typen legitimer Herrschaft durch okkulte Glaubenssysteme gestützt werden, die im Wesentlichen personengebunden sind, wie die [charismatische](#) und die traditionale Herrschaft im Sinne der Typologie [Max Webers](#) (1972:125-30); Magie und Hexenglaube wären demnach quasi deren natürliche Verbündete. Überall in Afrika finden wir Beispiele dafür, daß dieses nicht nur für die "[traditionellen Herrscher](#)", sondern auch für die neue politische Klasse moderner, oft an westlichen Eliteschulen und Kadernschmieden wie dem französischen [ENA](#) ausgebildeter politischer Führer gilt, die nach der Unabhängigkeit die Staatsgeschäfte übernahmen. Staatshäupter - nicht nur der alten Politiker-Garde - wie [Houphouët-Boigny](#), [Bongo](#), [Eyadéma](#), [Kérékou](#), [Nkrumah](#), [Mobutu](#), sondern auch der neuen Politik-Technokraten, wie [Bénins](#) ehemaliger Staatspräsident [Soglo](#), kamen nicht umhin, sich bei passender Gelegenheit dieser Stütze zu bedienen.

Für zweckrationale, auf dem Glauben an festgelegte Regeln und Satzungen aufbauende Herrschaftssysteme, wie zum Beispiel dem von der internationalen Gebergemeinschaft im Rahmen der politischen [Konditionierung](#) der [Entwicklungshilfe](#) propagierten modernen [Rechtsstaat](#), in dem Politiker und Beamte typischerweise "ohne Ansehen der Person" entscheiden, wäre demgegenüber der Rekurs auf Hexenglauben als Quelle der Legitimität überflüssig. [Legale Herrschaft](#) im Sinne [Max Webers](#) (1972:125-30) basierend auf der Anerkennung regelgebundener Zuordnung von Leistungspflichten, Befehlsgewalt und Zwangsmitteln, anstatt auf der Anerkennung von Personen, wäre damit vom Joch des Hexenglaubens befreit. Leider ist das aber eine Illusion. Dies keineswegs nur, weil in der Realität die idealtypische Abgrenzung von Herrschaft in dieser reinen Form niemals vorkommt, und traditionale, charismatische und legale Herrschaft in den heutigen afrikanischen Staaten vielmehr untrennbar miteinander verbunden sind.

Tatsächlich muß im afrikanischen Kontext auch legale Herrschaft - viel öfter und intensiver als westliche Wissenschaftler, Entwicklungsexperten und Politiker bisher annahmen - dem Magie- und Hexenglauben Rechnung tragen, wenn sie ihre Legitimität in den Augen der Bevölkerung sichern will: Der Kampf um die Kontrolle von Hexerei und okkulten Mächten ist aus der Sicht vieler Afrikaner in so unterschiedlichen Ländern wie [Bénin](#), [Côte d'Ivoire](#), [Nigeria](#), [Kamerun](#), [Zaire](#) oder selbst im Norden [Südafrikas](#) geradezu eines der Kernprobleme politischer Herrschaft (s. Fisiy/Geschiere 1990:148 für Kamerun). Der effektive Beweis dieser Kontrolle des Okkulten sichert nicht nur die persönliche Legitimität politischer Führer oder traditioneller Autoritäten. In dem Maße, in dem staatliche Gesetze und Rechtsprechung

die Ausbreitung von Hexerei in den Augen der Bürger effektiv in Schach halten können, fördern oder behindern sie auch die Legitimität staatlichen Verwaltungshandelns, und damit den Staatenbildungsprozeß an sich.

### 3. Legitimitätsgewinn durch sozio-kulturelle Anpassung an das Okkulte

#### 3.1 Grenzen staatlicher Legitimitätssuche mittels sozio-kultureller Anpassung des Rechtssystems

Die europäischen Kolonialmächte hatten in ihren afrikanischen Kolonien über mehr als ein halbes Jahrhundert hinweg Magie und Hexerei als "primitive Philosophie" und "rückständige Praktiken" gebrandmarkt. Zumindest aus der staatlichen Rechtsprechung wurden Hexenanklagen effektiv verbannt, indem die Kolonialgesetzgebung in einer geradezu [salomonischen](#) Entscheidung sowohl die *Anschuldigung* als auch die *Ausübung* von Hexerei unter Strafe stellte (s. Nadel 1954:163-64; Kohnert 1983:18-19; Ralushai et al 1996:57). Dieses Verbot setzten die Kolonialherren nicht nur aus weltanschaulichen Gründen, sondern auch aus handfestem politischen Eigeninteresse durch: Sie fürchteten durch Anti-Hexenbewegungen unterstützte konkurrierende Machtzentren, politische Instabilität und finanzielle Einbußen für die Kolonialkasse (s. Fallbeispiel der Unterdrückung von Hexenkulten in Nord-Nigeria; Nadel 1954:196-97; Kohnert 1983:38, 40).

In Regionen, in denen Hexenanklagen besonders verbreitet waren, wie etwa im [Nupeland](#), Nord-Nigeria, ließen die Briten zusätzlich auch Geheimkulte und Gottesurteile ([Ordale](#)) zur Bekämpfung von Hexen durch die lokalen Herrscher verbieten. Die [Nupe](#) fühlten sich nunmehr völlig ungeschützt den Machenschaften der Hexen ausgesetzt, und fürchteten deren ungehemmte Ausbreitung. Die ostentative Nichtachtung tiefempfundener Ängste der Bevölkerung durch die auf europäischer Gesetzgebung (z.B. den [Code Napoléon](#) im [frankophonen Afrika](#)) aufbauende legale Herrschaft des Kolonialstaats trug wesentlich zu dessen Legitimitätsdefizit bei. Sie führte zu einem tiefen Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber staatlichen Institutionen im Allgemeinen und der Flucht vor staatlicher Rechtsprechung "der Weißen" im Besonderen (s. Nadel 1954:163-4; Raynal, 1994:300).

Nach der Unabhängigkeit - verstärkt seit dem Beginn der 1970er Jahre - versuchten afrikanische Politiker und Juristen mit tendenziell zunehmendem Erfolg dieses Legitimitätshemmnis zu beseitigen. In vielen Ländern kam es zur mehr oder weniger offenen Reinstitutionalisierung der Hexenanklagen sowohl im lokalen, "traditionellen" als auch im zentralstaatlichen Rechtswesen, soweit die [traditional \(customary\) courts](#) nicht ohnehin ihre Praktik der Hexenprozesse beibehalten hatten, wie zum Beispiel im [Norden Nigerias](#) oder [Südafrikas](#) (s. Ralushai et al 1996:51). Am Beispiel [Kameruns](#) haben Fisiy und Geschiere (1990; 1991) diesen Prozeß ausführlich beleuchtet; weitere Fallstudien aus [Zimbabwe](#) (Chavunduka 1980) und Zaïre (Duvieusart 1992) liegen vor.

In Ländern, in denen der koloniale Rechts-Dualismus zwischen lokaler "[gewohnheitsrechtlicher](#)" Rechtsprechung und der (zentral-)staatlichen [judikativen](#) Gewalt zumindest faktisch aufrecht erhalten wurde, war diese Anpassung an das „[gesunde Volksempfinden](#)“ und die Bedürfnisse der Herrschenden noch am ehesten möglich und wurde dort vermutlich auch am weitestgehenden praktiziert. In Nord-Nigeria, wo noch heute 80% aller Gerichtsfälle von lokalen, nur der Form nach staatlichen, aber in Wirklichkeit weiterhin dem [semi-feudalen islamischen Herrschaftssystem](#) verpflichteten Gerichten (*area-* oder "[alkali](#)"-courts") entschieden werden, oder in Südafrika sprechen starke Anhaltspunkte für diese These (s. Kohnert 1983:19-25.; Odinkalu 1992; Ralushai et al 1996:51-57; s. ebenso die

Fallstudien von Raynal 1994 für die ZAR). Rouveroy van Nieuwaal (1990:143-47) berichtet von der [Mango-Region](#) in [Nord-Togo](#), daß sich dort Ende der 1960er Jahre praktisch kein staatliches Gericht mit Hexenanklagen beschäftigte, während immerhin ca. 9% der Gerichtsentscheidungen der *autorité coutumière* mit Hexenanklagen zu tun hatten. Im Gegensatz zu den dem (kolonial-)staatlichen Recht verpflichteten Richtern hatten die traditionellen Chefs keine Bedenken, die Existenz von Hexerei vorbehaltlos anzuerkennen und sich selbst okkulte Kräfte, die zu deren Aufdeckung benötigt wurden, zuzumessen. Für schuldig befundene Hexen wurden nur im Extremfall getötet; meistens mußten sie eine Strafe zahlen oder so lange auf den Feldern des Richters und traditionellen Chefs arbeiten, bis sie ihre Schuld gesühnt hatten und als kuriert galten. In einem von Nieuwaal untersuchten Fallbeispiel eines *chef supérieur* von N'zara in [der Region Savanes](#) (Nord-Togo, 1969-71) arbeiteten mindestens zehn als Hexen verurteilte Frauen als Zwangsarbeiterinnen auf den Feldern des Chefs. 1978 wurde zwar in Togo - als einem der letzten afrikanischen Staaten - der Rechtsdualismus zwischen Kolonial- und Gewohnheitsrecht offiziell abgeschafft; ob diese Abschaffung tatsächlich real wirksam wurde, oder, wie z.B. in Nord-Nigeria, Südafrika oder der [DR Kongo](#) nur eine aus politischen Gründen aufrechterhaltene Fiktion war, sei dahingestellt. Zumindest erkannte der togoische Staat zwei Jahre später (1980) im Zuge einer Änderung des Strafgesetzes nun auch Hexerei (implizit) als Delikt an (Nieuwaal 1990:152). Vermutlich stand diese Anerkennung in Zusammenhang mit der zu dieser Zeit insbesondere von despotischen afrikanischen Regimen, wie dem [Zaire Mobutus](#) oder dem togoischen [Eyadéma](#)-Regime zur Stärkung ihrer eigenen Legitimität propagierten "[Authentizitäts](#)"-Kampagnen (s. Raynal 1994:306) und zunehmend politisch instrumentalisierter Hexenjagd, auf die wir in Kapitel 5 ausführlicher zurückkommen.

So ist es nicht verwunderlich, daß in einem Staat wie Nigeria ein Rechtswissenschaftler der angesehenen [Ahmadu Bello Universität](#), [Zaria](#), öffentlich in Publikationen fordern konnte, daß nigerianische Gesetze und Gerichte ihre ablehnende Haltung gegenüber Hexenanklagen revidieren (s. Chukkol 1981:30-36). Es ist nur konsequent, wenn aus der gleichen Perspektive [ivorische](#) Richter 1993 ernsthaft die Initiation von Richtern in die Kunst der Hexerei empfahlen, um - von innen heraus - das Hexenunwesen besser bekämpfen zu können (s.Kohnert 1996:1352).

Aber auch unter einigen westlich orientierten Rechtsexperten und Beratern afrikanischer Regierungen scheint die Forderung nach einer Abkehr von eurozentrierten Rechtsnormen hin zur Anerkennung afrikanischen [Gewohnheitsrechts](#), einschließlich des Rechts auf Selbstverteidigung gegen Angriffe von [Hexen](#), Gehör zu finden. So gab Nieuwaal (1990:157) in Berufung auf Renteln (1987) zu bedenken, daß beispielsweise die Sanktionierung von Hexenverfolgung auf der Basis des Rechts auf Selbstverteidigung durchaus legitim sei. Dem westlich geschulten Rechtsempfinden möge letzteres zwar Unbehagen bereiten, es habe aber möglicherweise noch schlimmere soziale und politische Folgen (z.B. Legitimitätserosion der herrschenden Regierung oder politische Instabilität), wenn man durch oktroyierte Gesetze einen sozialen Wandel erzwingen wolle, der den tradierten Weltanschauungen der betroffenen Gesellschaften zum Teil diametral entgegensteht.

Von einem analogen Begründungszusammenhang scheint auch die gegenwärtige [südafrikanische](#) Regierung auszugehen. Sie will den seit Jahren andauernden Hexenwahn in der Nordprovinz (den ehemaligen [homelands Venda](#), [Lebowa](#) und [Gazankulu](#)), dem Anfang der 1990er jedes Jahr Hunderte von Frauen zum Opfer fielen (s. dazu ausführlicher Evans 1992; Minnaar et al 1991; Niehaus 1993; 1995; sowie Kapitel 4), mit einem neuen soziokulturell angepaßten Gesetz zur Unterdrückung von Hexerei bekämpfen. Der neue Gesetzentwurf, dessen Inhalt u.a. auch von Kirchenvertretern (z.B. der im Norden



einflußreichen [zionistischen Kirche](#), ZCC) unterstützt wurde, soll gleichzeitig die gewalttätigen Ausschreitungen gegen vermeintliche Hexen verhindern, an den Bedürfnissen der Bevölkerung anknüpfen und deren Überzeugungen respektieren: In dem Gesetzentwurf der südafrikanischen Regierung heißt es, "*der Glaube an Hexerei und die damit verbundenen Praktiken sind Teil der Kultur der Afrikaner in Südafrika*" (Ralushai et al 1996:59) <sup>6)</sup>. Die Regierung orientierte sich dabei weitgehend an den Erfahrungen des benachbarten [Zimbabwe](#), die zu diesem Zwecke eigens studiert und dessen angeblich bewährte gesetzliche Regelungen zur Kontrolle von Hexerei und *witch-doctors* bzw. [traditionellen Heilern](#) weitgehend übernommen wurden (s. Ralushai et al 1996:64); unter anderem durch eine systematische Einbindung der über 200.000 [Wunderheiler](#) der Nordprovinz in berufsständische Verbände sowie einen Ehrenkodex für diesen Berufsstand. Die hier verfolgten Tendenzen zur "Domestizierung" persönlicher Gewaltausübung (s. dazu Fisy/Geschiere 1994) und zur tendenziellen Monopolisierung der Gewalt in den Händen des Staates sind unverkennbar; sie scheinen sowohl aus humanitären als auch aus [zivilisationstheroretischen](#) Gesichtspunkten (s. dazu Elias 1976) erklärbar und gerechtfertigt.

Allerdings bewegen sich die dieser Forderung nach Reinstitutionalisierung "bewährter alter Bräuche" zugrunde liegenden politischen Kalküle und Rechtsauffassungen auf äußerst gefährlichem Terrain: Denn erstens kann solches Rasonnement nur zu leicht in aus eigennütigen Gruppen- oder Klasseninteressen verfolgten Kultur- und Rechtsrelativismus verfallen, der die universelle Gültigkeit menschlicher Grundrechte, so, wie sie von den Vereinten Nationen und der *African Charter on Human and Peoples Rights* (Banjul 1981) der OAU eingefordert werden, bestreitet. Deutlich wird dies auf juristischem Gebiet am Beispiel der Doktrin der "kulturellen Verteidigung", d.h. des Rechts auf Verteidigung auf der Grundlage seines eigenen kulturellen Erbes, dessen Einführung in leicht modifizierter Form zum Beispiel auch Rouveroy van Nieuwaal am Beispiel [Togos](#) befürwortete (s. Nieuwaal 1990:155-57). Dem Mißbrauch durch Partikularinteressen der Herrschenden unter Berufung auf die "Volksmeinung" und erfundene "Tradition" wird damit Tür und Tor geöffnet (s. Kapitel 5). Als bekannteres analoges Negativbeispiel der sozio-kulturellen bzw. -politischen Anpassung von Rechtsnormen sei hier nur auf den Mißbrauch der [Banjul-Charta](#) verwiesen, der bereits in deren Konzeption angelegt ist. Praktisch alle dort angesprochenen [universellen Grundrechte](#) (z.B. Art. 6-11) werden durch exzessiven Verweis auf einschränkende nationale Ausführungsgesetze und das Hintertürchen der "[Staatsräson](#)" wieder entwertet (s. Welch 1992; Wonyu 1992:35-36). Damit sind die Menschenrechtsgarantien der Charta durchlöchert wie ein Schweizer Käse. [Autokratische und Hybride Regime](#), wie die [Militärdiktaturen Nigerias](#), berufen sich nur zu gerne auf "Gewohnheitsrecht" oder "übergeordnete Staatsziele", um im Konfliktfall durch Ausführungsgesetze und Dekrete grundlegende Menschenrechte massiv zu beschneiden.

Sicherlich sind Gesetze und Strafen nicht das beste Mittel, um sozialen Wandel in die gewünschte Richtung zu lenken. Sollte andererseits die Anpassung der Rechtsordnung an die soziokulturellen Rahmenbedingungen eines Staates nicht so weit gehen, Unterdrückung, Ausbeutung oder Unrechtsregime zu legitimieren? (s. Raynal, 1994:307). Soziokulturell

---

<sup>6)</sup> s. Fußnote 3. - Die o.g. Hexerei-Untersuchungskommission, die diesen Gesetzentwurf ausarbeitete, vertrat die Ansicht: "*The Provincial Government ... grabbed the bull by its horns at a stage when it had already gone wild due to the previous government's neglect in handling witchcraft violence and ritual murders. Far too long, witchcraft beliefs and ritual killings had been wrongly interpreted as a 'practice of primitive people' which, through the eurocentric legal machinery would eventually be abandoned. This approach has proved to be a disaster.*" (Ralushai et al 1996:i). - Auch Vertreter einer eigens vom südafrikanischen zionistischen Kirchenrat (ZCC) eingesetzten Untersuchungskommission zum Problem der Hexenverfolgung in der Nordprovinz vertraten gegenüber der Regierung im Oktober 1995 die Ansicht: "*...that the restoration of the old African order could perhaps help to minimise witchcraft related violence.*" (s. Ralushai et al 1996:59).

angepaßte Gesetze und Verordnungen, verbunden mit einer entsprechend gleichgeschalteten Justiz, können, selbst wenn sie dem Rechtsempfinden der Bevölkerung entsprechen, noch leichter von wechselnden politischen Allianzen oder politischen Partikularinteressen ausgenutzt und instrumentalisiert werden als die bisher gültigen eurozentrierten Rechtsnormen. Dies z.B. weil die gesellschaftliche Verankerung ersterer noch schwerer intersubjektiv überprüfbar ist. Daher sollte die "soziokulturelle Anpassung" auf dem Gebiet der Gesetzgebung und des Rechtswesens, sei es als Mittel zur Legitimitätsstiftung, zur Sicherung des Inneren Friedens oder als Entwicklungsmaßnahme zur Förderung von Rechtsstaatlichkeit, wenn überhaupt, dann nur eng begrenzt und äußerst behutsam eingesetzt werden. Nur zu leicht können diesbezüglich wohlgemeinte Intentionen, besonders auf dem Gebiet des [Okkulten](#), wie z.B. der oben zitierte südafrikanische Gesetzesentwurf, unter den Rahmenbedingungen des afrikanischen Kommandostaates und Patronagesystems in die falschen Hände geraten und damit genau das Gegenteil der ursprünglich anvisierten Ziele bewirken. Die Konsequenzen eines soziokulturell "angepaßten" überzogenen Rechtsrelativismus werden am konkreten Beispiel [Togos](#) deutlich, wo - wie in Kapitel vier zu zeigen ist - die Anerkennung von Hexerei im togoischen Rechtssystem effektiv eine Stabilisierung des menschenverachtenden Unrechtsregimes [Eyadémas](#) bedeutete.

Davon abgesehen kann selbst der Versuch einer staatlich geförderten Kanalisierung des Hexenglaubens unter Umständen den Hexenwahn eher noch fördern als eindämmen; ein Effekt, der autokratischen Herrschaftssystemen unter [machiavellistischen](#) Gesichtspunkten vielleicht nicht unwillkommen ist, zumal dann, wenn der Staat durch scheinbar effektive Bekämpfung der zunehmenden Hexenplage Legitimitätsgewinne einstreichen kann. Ein Beispiel hierfür ist die postkoloniale Entwicklung in [Kamerun](#), wo die "unheilige Allianz" (Geschiere) zwischen Staat und *witch-doctor* oder [féticheur](#) den Hexenwahn konsolidierte und ausweitete. Hexenanklagen wurden als gefährliche Subversion staatlicher Macht im Allgemeinen und bürokratischer zentralisierter staatlicher Entwicklungsbemühungen im Besonderen interpretiert und bekämpft, unter anderem, indem der Staat den *féticheur* als Hauptzeugen der Anklage anerkannte (s. Fisiy/Geschiere 1990:147-54; Geschiere 1995:264).

Letzterer betreibt sein Geschäft in manchen Ländern, wie im [Nupeland](#), Nigeria, oder in [Zaire](#) bereits regulär und offen - mit offiziellen "Diplomen" oder offiziellen Beglaubigungsschreiben der Provinzverwaltung ausgestattet (s. Kohnert 1983; Duvieusart 1992:468/69). *Witch-doctor* wird so zum "Beruf", ähnlich dem eines ambulanten Arztes, Psychotherapeuten oder Dorfapothekers. Die Nachfrage kommt sowohl von lokalen Dorfchefs (s. Kohnert 1983:23-24 für Nord-Nigeria; Drucker-Brown, 1993:539 für Nord-Ghana), die manchmal sogar unter staatlicher Strafantrohung gezwungen werden, ihre Dörfer von Hexen "reinigen" zu lassen (s. Duvieusart 1992:468), als auch von Familienoberhäuptern oder Einzelpersonen, die in der Regel nach Schuldigen für das Unheil suchen, daß nahen Angehörigen widerfahren ist. Sowohl Hexenverfolgung als auch -bestrafung wird außerdem zunehmend kommerzialisiert, ähnlich dem [Ablaßhandel](#) im europäischen Mittelalter (s. Elwert-Kretschmer, 1993; Kohnert 1983:23-24; s.a. Elwert's "Venalitäts-These" s. Elwert 1987).

Die Ausbreitung des Hexenwahns wird durch den [Demokratisierungsprozeß](#) nicht notwendigerweise gestoppt. Ganz im Gegenteil; in [Kamerun](#) beispielsweise legte die politische Elite mit dem demokratischen Erneuerungsprozeß ab 1990 unbeabsichtigt eine neue Quelle von Hexenanklagen frei: Während im zentralistischen [Einparteiensystem](#) bis 1990 der Staat lokale nicht-staatliche Organisationen verboten oder zumindest mit großem Mißtrauen verfolgt hatte, motivierten nunmehr konkurrierende [politische Eliten](#) ihre Anhänger, auch auf dem Lande um Wählerstimmen und politische Loyalität zu kämpfen. Gerade wenn die

Parteiaktivisten erfolgreich waren, und die Dorfbewohner sie als ihre legitimen Vertreter in Amt und Würden wählten, unterwarfen sich die neuen lokalen politischen Führer, die "[évolués](#)", gleichzeitig zwangsläufig dem in ihrem Heimatdorf geltenden Sanktionsmuster. Spektakulärer Zuwachs an Prestige und Reichtum unterliegt demnach, besonders wenn er nicht mit den Mitgliedern der Solidargemeinschaft geteilt wird, sogleich dem Hexereiverdacht (s. Geschiere 1996:85,87-91). Als "unsozial" in diesem Sinne gilt nicht nur derjenige, der seinen neu erworbenen Reichtum für sich allein behält oder konsumiert, sondern auch der Bauer oder Dorfhändler, der sein Kapital individuell akkumuliert und investiert, oder derjenige Beamte, der "ohne Ansehen der Person", nur nach scheinbar objektiven Leistungskriterien Ämter besetzt oder Dienstleistungen erbringt und damit eklatant gegen die tradierten Regeln der lokalen Klientel- bzw. Patronagebeziehungen verstößt, die eine vorrangige Berücksichtigung der Dorfgenosser verlangen.

Wiederum auf andere Weise, doch ebenso unbeabsichtigt, führte der politische Kampf des [ANC](#) gegen das [Apartheid](#)-Regime Südafrikas in den [homelands](#) Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre zu einer Hexenjagd bis dahin unbekanntem Ausmaßes. Niehaus (1993:518-27) zeigt in detaillierten Fallstudien, daß [junge ANC-Aktivisten](#) - ähnlich wie bereits vor ihnen die Guerillas im Befreiungskampf [Zimbabwes](#) (s. Lan 1985:167,170) - Hexenanklagen und -verfolgung als Schlüssel nutzten, um politische Legitimität zu erwerben. Dies, indem sie sich in den "eroberten" Dörfern als engagierte effektive Schutzmacht und Vorkämpfer gegen die scheinbar allgegenwärtige Macht der Hexerei profilierten. Tragischerweise hatten die Kämpfer gegen das Apartheidregime die politischen Weisungen des ANC, der zur Ausrottung "rückständiger Praktiken" aufgerufen hatte, gründlich mißverstanden. Viele Aktivisten waren auch noch nach Aufrufen der ANC-Führung, die Hexenverfolgung einzustellen, - ebenso wie die Landbevölkerung - fest davon überzeugt, daß ihre Hexenjagd den [Modernisierungs-](#) und [Demokratisierungsprozeß](#) vorantreibe, der durch die rückständigen Praktiken von Hexen und Hexern blockiert sei (s. Evans, 1992:56; Minnaar et al. 1991:56). Diese Hexenjagd hatte zwar wesentlich auch eine politische Dimension, nämlich das Legitimitätsstreben der jungen ANC-Aktivisten, sie war aber - wie Niehaus (1993;1995) zu Recht betont - keine "politische Hexenjagd" im engeren Sinne. Hierin unterschied sie sich grundlegend von ebenfalls politisch motivierten und instrumentalisierten Vorwürfen des [Ritualmordes](#) (*muti*) in der gleichen Region, die gezielt auf die Bekämpfung des politischen Gegners ausgerichtet waren (s. Minnaar et al 1991:53-55).

Das südafrikanische Beispiel verweist darauf, daß Legitimitätsstiftung durch staatliche oder politische Anerkennung des Hexenglaubens mehrere Dimensionen hat, die sich nicht auf den strukturell-funktionalen Bereich beschränken lassen. Hexenanklagen sind nicht nur Mittel zur Verfolgung eines politischen Zwecks. Die innere, existentielle Dimension der Angstbewältigung und der Selbstfindung von Individuen und politischen Gruppen durch Hexenanklagen ist politisch mindestens ebenso bedeutend wie deren bewußte Instrumentalisierung; Niehaus (1993) führt dies am Beispiel der ANC-Aktivisten detaillierter aus.

### **3.2 Grenzen staatlicher Legitimitätssuche durch Unterstützung okkulten Religionen: Das Beispiel der kimbanguistischen Kirche und des *vodun***

Die hier angesprochene existentielle Dimension des Okkulten wirkt sich nicht nur direkt und unmittelbar über den Magie- und Hexenglauben, sondern auch mittelbar, über die Einbindung okkulten Elemente in politisch oder staatlich geförderte afrikanische Religionen auf die Legitimität des Staates aus. Ein relativ gut dokumentiertes Beispiel ist die [kimbanguistische](#)

[Kirche Zaïres](#), eine der ältesten und bedeutensten der mittlerweile über 6.000 sogenannten "[afrikanischen unabhängigen Kirchen](#)". Die [Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu](#)" (EJCSK) entstand nicht nur aus der Ablehnung der Komplizenschaft der europäischen christlichen Kirchen mit dem inhumanen Regime des Kolonialstaates (s. Körner 1995:237), sondern auch und vor allem als Reaktion auf das Unverständnis, das die christlichen Missionare und Kirchen gegenüber dem Bedürfnis der Gläubigen nach Schutz vor den übernatürlichen bösen Mächten an den Tag legten. Konstitutives Element des [Kimbanguismus](#) war die Anerkennung der Existenz von [Schadzauber](#) und [Hexerei](#), was seine relativ große Anziehungskraft und Gefolgschaft im Vergleich zu den westlichen christlichen Kirchen begründete <sup>(7)</sup>. Die EJCSK spielte zunächst eine entwicklungsfördernde, basisdemokratisch und emanzipatorische Rolle. In den Augen des Kolonialstaates war sie daher eher suspekt und unterlag - wie die meisten [autochtonen religiösen Bewegungen](#) dieser Zeit - sogleich pauschal dem Verdacht politischer [Subversion](#). Für den jungen zairischen Nationalstaat dagegen brachte die enge Verbindung zwischen Kimbanguismus und Staat einen dringend benötigten Zuwachs an Legitimität. Die Einheit von Staats- und Kirchenführern demonstrierte in den Augen der Bevölkerung die effektive Kontrolle politischer Macht im Bereich des Profanen ebenso wie im Bereich des [Okkulten](#).

Die Ambivalenz solchermaßen magisch-religiös legitimierter staatlicher Herrschaft wurde allerdings sehr bald sichtbar: Nachdem sich die Führung der [Kimbanguisten](#) ab 1965 vollständig vom Staat vereinnahmen ließ, degenerierte die [kimbanguistische Kirche](#) in einer Art "[konstantinischen Wende](#)" zu einer wichtigen Stütze des repressiven Staatsapparates [Mobutus](#) (s. Körner 1995:238; Asch 1983). Mit dem Anfang der 1990er Jahre einsetzenden zweiten Demokratisierungsprozeß [Zaïres](#) und dem Tode des Oberhauptes der EJCSK, Josèphe Diangienda, im Juli 1992 erhielt der Kimbanguismus die historische Chance - in Opposition gegen das geschwächte Mobutu-Regime, an seinen basisdemokratischen Traditionen aus der Kolonialzeit anknüpfend - einen neuen Rechtsstaat auf zairischem Boden mitzubegründen, ähnlich wie es bereits seit 1990 die lokale katholische Kirche vorgemacht hatte (s. Körner 1995:237). Diese Chance ließ der Kimbanguismus jedoch bisher anscheinend ungenutzt verstreichen.

Religiöse Praktiken - ganz gleich welcher Ausrichtung - haben in den Ländern Afrikas, wie in vielen anderen Ländern der Dritten Welt, stets auch eine eminent politische Dimension (s. Bayart 1993:15,19-162). Neuere Bestrebungen, [Afrikanische Kirchen](#) oder Religionen aufzuwerten und sie als staatstragendes Element offiziell anzuerkennen, gehen oft einher mit dem Argument, hier gäbe es Ansatzpunkte für die Verankerung einer authentischen [afrikanischen Ethik](#), die dem Aufbau einer demokratisch organisierten [Zivilgesellschaft](#) förderlich sei. Das gilt auch und besonders für Religionen mit starken okkulten Elementen wie den unabhängigen afrikanischen Kirchen im Allgemeinen und dem [vodun](#) im Besonderen, der früher nicht nur von christlichen Missionaren und Kolonialherren, sondern auch von afrikanischen Staatsführern wie [Kérékou](#) als "Relikt des Feudalismus" bekämpft wurde <sup>(8)</sup>.

---

<sup>7)</sup> "L'originalité du kimbanguisme réside dans sa reconnaissance de l'existence des kindoki (les esprits du mal, d. V.) invoqués par les ndoki (sorcier, d.V.), dans son recours au pouvoir (supérieur aux simbi) du Saint-Esprit descendu en Simon Kimbangu grâce aux dons transmis au chef spirituel et aux sacrificateurs (condisciples du Prophète) ... C'est ainsi que l'E.J.C.S.K. combat la sorcellerie ou le fétichisme, sans nier son existence, à la différence des Eglises missionnaires occidentales." (Asch, 1983:219) - Gleiches gilt für die besonders in Westafrika verbreitete afrikanische Kirche der Chrétiens Célestes und die [Rosenkreuzer](#).

<sup>8)</sup> s. Kadya Tall 1995:196-99; Gbégnonvi 1993:6. - Die neuen Regierungen der in die Unabhängigkeit entlassenden Staaten Afrikas übernahmen meistens dann die Aversion der Kolonialherren gegen autochthone afrikanische Kirchen, wenn letztere auch die Macht der neuen afrikanischen Staatsführung in Frage stellten. Ein

Bestrebungen zur Rehabilitierung des *vodun*, zwecks Förderung demokratischer Entwicklung, erstreben einen Wandel des Inhaltes und der Ethik dieses Glaubenssystems, weg von den Begrenzungen eines Geheimkultes hin zu einer prinzipiell für alle offenen Volksreligion. Zumindest verschiedene neue *vodun*-Kulte Bénins (z. B. *alafia*, *atingali*) sind weder an bestimmte Regionen noch an bestimmte Ethnien oder Familienverbände gebunden (s. Kadya Tall 1995:235). In [Bénin](#) wurden diese punktuellen Versuche mit der offiziellen staatlichen Anerkennung des *vodun* unter Staatspräsident [Soglo](#) im Januar 1996 als einer der großen Volksreligionen des Landes neben dem Christentum und dem Islam forciert.

Die Befürworter der Entwicklung "geläuterter" afrikanischer religiös-politischer Bewegungen "von unten" konnten auf einer von Soglo geförderten internationalen Konferenz über den *vodun* in [Ouidah](#) (Bénin) im Frühjahr 1993 auf Entwicklungsmodelle in anderen Ländern verweisen (zur einschlägigen Literatur s. Gbégnonvi 1993:3,4). In [Haiti](#) beispielsweise wurde der mit den afrikanischen Sklaven importierte *vodun* in Krisenzeiten Fluchtpunkt und Alternative der Unterprivilegierten zum gescheiterten Gesellschaftsprojekt der Elite (<sup>9</sup>). Die "Revolution aus dem Geist des *vodun*" - unterstützt durch die ihm eigene basisnahe Sozialstruktur (s. dazu Rotberg 1976) und sein soziokulturelles Umfeld, einschließlich volksnaher politisch orientierter *Beat*-Gruppen mit ihren aufrührerischen Liedern (z.B. [Boukman Eksperyans](#)) - spielte eine Rolle im Demokratisierungsprozeß nach dem Sturz [Duvaliers](#) 1986. Erstmals in der Geschichte Haitis wurde der *vodun* als Volksreligion vom neuen Staatspräsidenten J.B. [Aristide](#) öffentlich anerkannt und in der Verfassung verankert (Nicolas 1994:111, 115).

Gerade das Beispiel [Haitis](#) zeigt aber gleichzeitig die Ambivalenz der politischen Funktion des *vodun*, der - wie andere Religionen und okkulte Glaubenssysteme auch - prinzipiell für die Legitimierung jeglicher Form von Herrschaft nutzbar ist. In der Regel wurde er aber eher als Unterdrückungs- oder Ausbeutungsinstrument genutzt (s. Kohnert 1996:1349). So vereinnahmte Haitis Staatspräsident [François Duvalier](#) nach seiner Amtsübernahme 1957 den *vodun* als effektives und gefürchtetes Mittel zur Terrorisierung der Bevölkerung. Dabei versicherte er sich der tatkräftigen Unterstützung der Mehrzahl der *vodun*-Priester, die er instrumentalisierte und einige sogar zu lokalen Führern seiner berüchtigten Schlägertruppe, der [tonton macoutes](#), machte (Nicolas 1994:115; Rotberg 1976:362-365).

Auch in [Bénin](#) dienten bisher die traditionellen Gebote des *vodun* in erster Linie der Stärkung der tradierten familiären und ethnischen Sozialstrukturen, aus denen sie erwachsen sind (s. Gbégnonvi 1993). Theoretisch könnte der Versuch, *vodun* als staatstragende Volksreligion zu etablieren, durch die Vermittlung universeller (eher konservativer) ethischer Grundwerte (z. B. Solidarität, Ehrlichkeit, Mut, Respekt und Treue) sowie durch die angestrebte institutionelle Absicherung, auch zum Ausbau der Béniner [Zivilgesellschaft](#) und zur nachhaltigen Sicherung staatlicher Legitimität beitragen.

Im Konfliktfall zwischen tradierten lokalen Werthaltungen der Gemeinschaft der Gläubigen gegenüber übergeordneten nationalen Wertesystemen (z.B. Kampf gegen die [Korruption](#) und [Vetternwirtschaft](#)) fördert und legitimiert der *vodun* (unter sonst gleichen Bedingungen) allerdings eher die Aufrechterhaltung hergebrachter Herrschaftssysteme von Patronage- und

---

weiteres Beispiel dafür ist die Niederschlagung der von [Balante](#)-Frauen gegründeten religiösen Basis-Bewegung der *njang-njang* Ende der 1980er Jahre durch den guinensischen Staat unter [Nino Vieira](#) (s. Kohnert 1996:1350).

<sup>9</sup>) "*Vodun is the most decentralized of religions ... a belief system which 'pushes out from below'. Rather than being imposed from above, like most religions, it is 'bred and nurtured in the family, in the towns, and in the fields. It is common law' ... It is democratic, ordinary worshippers having direct access.*" (Rotberg 1976:345).

Klientelnetzwerken mit allen daraus folgenden negativen Konsequenzen (s. Elwert-Kretschmer 1995). Als einer auf Angst, Rache und [Okkultismus](#) gegründeten Religion stellt der [vodun](#) insgesamt genommen wahrscheinlich eher ein Hemmnis der Demokratisierung auf nationalem Niveau dar, wie Roger Gbégnonvi (1993) in vehementer Ablehnung neuerer Rehabilitierungsversuche des *vodun* ausführt (<sup>10</sup>).

#### **4. Instrumentalisierung okkultur Glaubenssysteme zur Stützung illegitimer Herrschaft**

Wer okkulte Glaubenssysteme zur Förderung staatlicher Legitimität nutzen will, begibt sich - wie im Vorhergehenden gezeigt - auf eine riskante Gratwanderung. Nur zu leicht laufen diejenigen, die unter Berufung auf soziokulturelle Besonderheiten Afrikas auf diese Weise billig Legitimitätsgewinne einhandeln wollen, Gefahr, in die Illegitimität abzurutschen.

Die Nutzung von Magie und Hexenglauben zur Stützung illegitimer Herrschaft, d.h. zur Unterdrückung und Ausbeutung der gesellschaftlich Unterprivilegierten kann in unterschiedlichster Weise geschehen. Ein Beispiel ist die offensive Nutzung des Magie- und Hexenglaubens zur aktiven Bekämpfung des politischen Gegners: Dieses geschieht oft gleichzeitig auf mehreren Niveaus; sie reichen von einfachen - mehr oder weniger verhüllten - Drohungen (z.B. nordnigerianische Emire im Local-Government Wahlkampf 1986 nach dem Motto: "ich kann sehen, wer meine Kandidaten wählt und werde dementsprechend handeln" s. Kohnert 1983) über psychologische Kriegsführung, Psycho-Terror, Inhaftierung in "Hexen-Konzentrationslagern", bis hin zur Ermordung des Gegners durch "Schwarze Magie" (z.B. Vergiftung). Typischerweise sind unter den Bedingungen des "afrikanischen Kommandostaates" (s. dazu Bierschenk et al. 1993) und des vorherrschenden Patronagesystems in den meisten afrikanischen Ländern von solchen Sanktionen nicht nur die direkten politischen Gegner, sondern auch deren Familienangehörige und Gefolgschaft bedroht ([Sippenhaft](#)), was bereits die bloße Drohung äußerst effektiv macht.

Afrikanische Autokraten wie [Bokassa](#), [Mobutu](#) und [Eyadéma](#) haben sich dieses Instrumentariums besonders virtuos und skrupellos bedient (s. Schatzberg 1993:448-450; Nguza, 1982:29-30, 63; Toulabor 1986:124-131). Die Legitimation dieser Regime durch das [Okkulte](#) war in der Regel aufgebaut auf einer wohlgeplanten Propagandakampagne zur Stärkung des persönlichen [Charismas](#) der Autokraten. Obwohl der Legitimitätsanspruch somit an bestimmte, als einzigartig dargestellte Führer gebunden war, beschränkte er sich nicht auf diese Person, sondern war untrennbar verbunden mit dem Regime dieser Führer, d.h. dem Staatsapparat, der ihre Herrschaft faktisch absicherte, analog dem [faschistischen Staat](#) des [Hitler-Regimes](#).

Auch wenn der Personenkult gewöhnlich von langer Hand vorbereitet und periodisch aktualisiert wurde, so wäre es falsch anzunehmen, daß die Instrumentalisierung des Okkulten

---

<sup>10</sup>) "*Le vodun est force de terreur avant d'être force de mobilization, et c'est pourquoi après l'avoir servi et s'être servi de lui on peut encore se détacher de lui comme on s'éloigne d'un volcan dont on sait qu'il peut se réveiller à tout moment pour ravager sans rémission les terres qu'il a pourtant fertilisées. ... Quand le peuple, toutes tendances confondues, tient pour suspect le vodun, nous ne pouvons pas continuer à soutenir contre lui la théorie du vodun, ferment de liberté et d'épanouissement. Le vodun ne peut pas remplir cette fonction parce qu'il n'est pas transparent. ... parce qu'une telle prétention est aux antipodes de sa nature ... le vodun (est) ...inapte à toute réhabilitation dans sa forme d'hier parce qu'hier il a pactisé avec le crime (l'esclavage, d.V.). Il ne peut pas réhabilité dans sa forme d'aujourd'hui parce qu'aujourd'hui il refuse de reconnaître qu'il a pactisé hier avec le crime. ... Le vodun est disqualifié parce qu'il n'aime pas l'homme.*" (Gbégnonvi 1993:7-8).

in rein [machiavellistischer](#) Manier, ohne eigene innere Betroffenheit erfolgte. Potentaten wie [Eyadéma](#) sind selbst unrettbar in die Logik des Magie- und Hexenglaubens verstrickt und handeln dementsprechend beim Ausbau ihrer Legitimität erheischenden Personenkultes wie dem "*Eyadémaïsme*" (s. Toulabor 1986:124-131, 133-229; Ellis 1993). Im Folgenden sei dies am Beispiel der Hexenverfolgung des Eyadéma-Regimes näher beleuchtet.

Die öffentlichen Zeugenaussagen während der [togoischen Nationalkonferenz](#) vom August 1991 boten die einmalige Chance, für einen kurzen Augenblick einmal hinter den Vorhang der Verschleierung und Obskurität zu blicken, der normalerweise die (gegenüber Außenstehenden) im Geheimen ausgeführten okkulten "Reinigungs- und Strafaktionen" umgibt. Mit konkreten Daten und Zahlen belegte Zeugenaussagen von Konferenz-Delegierten vor laufender Fernsehkamera ließen zum ersten Mal das ganze Ausmaß der okkulten Schreckensherrschaft Eyadémas erahnen, die selbst vor seinem Heimatdorf [Pya](#) (Zentral-Togo) und seiner eigenen Familie nicht Halt machte. Der Delegierte Toyi Assih, der ebenso wie der Staatspräsident der Ethnie der [Kabyé](#) angehörte, bezeugt zum Beispiel die Deportation und Ermordung durch Ersäufen und Erschlagen von mindestens sechs namentlich genannten Dorfbewohnern wegen Hexerei in den Jahren 1984 und 1985, weitere elf Personen aus Pya wurden nach seinen Aussagen wegen Hexerei in das Konzentrationslager von [Mandouri](#) (Nord-Togo) verschleppt, wo sie ebenfalls den Tod fanden (<sup>11</sup>). Assih betonte, daß entgegen einer verbreiteten Annahme, die [Kabyé](#) in keiner Weise von den Terrormaßnahmen des Regimes ausgespart waren, die zum Teil in Anwesenheit des Staatsoberhauptes persönlich stattfanden. Einer der oben genannten Fälle betraf den traditionellen Chef und Adoptivvater Eyadémas, ein anderer wurde ermordet, weil er angeblich den Tod des leiblichen Vaters Eyadémas durch Hexerei herbeigeführt hatte. Unter den wegen Hexerei Deportierten befand sich auch eine Frau, die ein Kind von Eyadéma geboren hatte, etc. (s. Ellis 1993:472). Die Zeugenanhörungen während der Nationalkonferenz machten zweierlei deutlich: *Erstens* diente die Demonstration okkulten Macht, Rituale und Symbole nicht nur der Außenwirkung, als Mittel zum Zweck der Legitimitäts- und Herrschaftssicherung, sondern wurde auch für private Zwecke genutzt. *Zweitens* war der Gebrauch des Okkulten bis hin zu Ritualmorden zur Herrschaftssicherung nicht auf Eyadéma beschränkt, sondern es waren Vertreter des Eyadéma-Regimes auf allen Ebenen der Staatsverwaltung, vom Innenminister bis hin zum einfachen Canton-Chef involviert (s. Ellis 1993:472). Hier ging es nicht allein, und nicht einmal vorrangig, um die Absicherung persönlicher Macht und Herrschaft, sondern um die Absicherung der Vorherrschaft einer strategischen Gruppe oder Fraktion der [politischen Elite](#) des Landes mit allen Mitteln (okkulten und weltlichen), die ihnen der systematisch auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Staatsapparat zur Verfügung stellte (<sup>12</sup>).

Oft genügte die einfache Bezeugung durch Canton-Chefs, um die vermeintlichen Hexen zu verhaften und unter Geheimhaltung als Zwangsarbeiter auf einer Farm unter Überwachung des traditionellen Chefs oder in Konzentrationslagern festzuhalten (s. Dovi 1992:14). Diesbezüglich erregte das im August 1991 auf der Nationalkonferenz vom Präsidenten der Nationalen Menschenrechtskommission Togos (CNDH), Robert Ahlonko Dovi, präsentierte

---

<sup>11</sup>) s. [Fraternité-Matin](#) (Abidjan), "*Togo - Conférence nationale*", 09.08.1991, S. 24

<sup>12</sup>) Die "weltlichen" Herrschaftsmittel betrafen insbesondere das Militär, eine Art [Prätorianer-Garde](#), die das Eyadéma-Regime im Laufe seiner beinahe dreißigjährigen Herrschaft - mit tatkräftiger Hilfe [Frankreichs](#) und [Deutschlands](#) - zu einer der größten Armeen der Welt pro Kopf der Bevölkerung ausgebaut hatte, sowie die verschiedenen auf Eyadéma durch ethnische und familiäre Bande eingeschworenen staatlichen Sicherheitsdienste. Wesentliches Herrschaftsinstrument war aber auch die mystisch verklärte [Einheitspartei Rassemblement du Peuple Togolais](#) ([RPT](#)) mit deren Unterorganisationen (s. dazu Toulabor 1986), die nach dem Fehlschlag einer fünfjährigen togoischen Demokratisierungsphase durch Terror, Spaltung der Opposition und manipulierte Wahlen 1996 ihre alte Machtfülle praktisch wiedererlangte.

"*Dossier Mandouri*" internationales Aufsehen. In einem "Hexen-Konzentrationslager" in [Mandouri](#) (Nord-Togo, ca. 85 km östlich von [Dapaong](#) an der Béniner Grenze), daß eine Kommission des CNDH 1990 im November 1990 zum ersten Mal auf Anfragen der togoischen Menschenrechtsliga und internationaler NROs besuchte, befanden sich zum Untersuchungszeitpunkt noch 41 als Hexen oder Hexer beschuldigte Personen, die dort ohne offizielle Anklage wegen angeblicher Hexerei für unbestimmte Zeit festgehalten wurden. Die meisten von ihnen (überwiegend der Ethnie der [Kabyè](#) angehörig) waren von den für ihre jeweilige Heimatregion zuständigen traditionellen Chefs deportiert worden. Die größte Zahl (32) der KZ-Insassen in Mandouri stammte aus der [Präfektur Kozah](#) (darunter 15 aus [Pya](#)). Bezeichnenderweise war die Existenz togoischer KZ's zumindest gerüchteweise, selbst über die Grenzen Togos hinaus, schon seit langem bekannt (<sup>13</sup>). Im Rahmen des [Ost-West-Gegensatzes](#) galt es in politischen Kreisen, die dem Eyadéma-Regime wohlgesonnen waren, nur nicht als opportun, die "Friedhofsruhe" in Togo, das bis 1989 von Vielen als die "Schweiz Afrikas" tituliert worden war, zu durchbrechen. Auch für die deutsche Bundesregierung im Allgemeinen und ihre Entwicklungshilfe im Besonderen galten bis 1989 augenscheinlich andere Maßstäbe für die Beurteilung der Legitimität des Eyadéma-Regimes als einige Jahre später (<sup>14</sup>). Insofern ist Togo ein gutes Beispiel dafür, daß das Überleben illegitimer, durch okkulte Machtansprüche gestützter Regime, auch in Afrika oftmals nur durch zusätzliche Unterstützung und externe Zuschreibung von "Legitimität" durch ausländische Regierungen möglich ist.

## **5. Schlußfolgerungen: Demokratie in Afrika läßt sich nicht herbeihexen**

In Zeiten, in denen der Erfolg der [Entwicklungshilfe](#) in Afrika zunehmend in Frage gestellt wird, sind neue Konzepte und Lösungen gefragt. Selbst früher eher [technokratisch](#) ausgerichtete Geber wie die [Weltbank](#) betonen heute die Bedeutung der Entwicklung des [Humankapitals](#) sowie die soziale und politische Dimension (z.B. [good governance](#), [accountability](#), [transparence](#)) des notwendigen [Strukturanpassungsprozesses](#). Das Anknüpfen von Innovationen an den sozio-kulturellen Gegebenheiten und endogenen Ressourcen gilt heute nicht zu Unrecht als Voraussetzung erfolgreicher Entwicklungsprogramme (<sup>15</sup>). Diesem Trend zur stärkeren Berücksichtigung der soziokulturellen Dimension in der

---

<sup>13</sup>) Bereits am 27 Juni 1985 gab es eine kleine Anfrage der [SPD](#) (Dr. Diederich, Berlin) im Bundestag, ob es stimme, daß mit Hilfe deutscher "Ausrüstungshilfe" (z.B. Pioniereinsatz, Polizeiausrüstung) Zufahrtsstraßen zu einem "Arbeitslager für angebliche Straftäter ohne rechtskräftige Verurteilung zur Arbeitserziehung" bei Kazaboua ([Präfektur Sotouboua](#)) gebaut würden. Staatsminister [Jürgen Möllemann](#) (FDP, [Auswärtiges Amt](#)) wies diese Anschuldigung vehement zurück, u.a. in Bezug auf die angeblichen soziokulturellen Besonderheiten Afrikas, wo nicht das gleiche "Souveränitätsgefühl" bestehe, und darüber hinaus "auch zu bestimmten Vorstellungen wie Erziehung, Moral, andere Auffassungen bestehen als bei uns". Bei dem im Aufbau befindlichen Lager handele es sich nach togoischen Angaben nur um eine "Erziehungsanstalt für schwer erziehbare Jugendliche". Tatsächlich waren anscheinend "nur" Zufahrtswege unter Anleitung der in Togo als Berater und Ausbilder tätigen deutschen [Pioniere](#) zum KZ-Kazaboua gebaut worden (Deutscher Bundestag, Protokolle 10. Wahlperiode, 149 Sitzung, Bonn, 27.07.85, S. 11122-25). - Auf Initiative des CNDH wurde das KZ-Mandouri im Frühjahr 1991 aufgelöst: "Ainsi depuis cette date, il n'existe plus de 'sorcières' à Mandouri en espérant qu'il n'existera plus jamais de 'sorcier'", heißt es in dem Dossier Mandouri (Dovi 1992:15). Ob sich diese Hoffnung als tragfähig erweist, sei dahingestellt, angesichts der quasi totalen Wiedereroberung alter Machtpositionen des Eyadéma-Regimes bis 1996 (nicht zuletzt dank tatkräftiger Unterstützung [Frankreichs](#)).

<sup>14</sup>) Auf Grund der massiven Menschenrechtsverletzungen des Eyadéma-Regimes wurde die deutsche Entwicklungszusammenarbeit mit Togo ab Febr. 1993 offiziell weitgehend ausgesetzt.

<sup>15</sup>) Das 1992 als Grundlage deutscher staatlicher Entwicklungszusammenarbeit verabschiedete soziokulturelle Rahmenkonzept des BMZ ist dafür ein herausragendes Beispiel.



Entwicklungszusammenarbeit entspricht auf der Partnerseite eine Rückbesinnung auf eigene lokale [Wertesysteme](#). Gerade angesichts der vielen fehlgeschlagenen Versuche der Demokratisierung der [politischen Systeme Afrikas](#) seit der Unabhängigkeit liegt es nahe, auch die Demokratisierungshilfe für Afrika zu "[endogenisieren](#)" (s. Diaby-Pentzlin 1996). Zu oft hat die unangepaßte Übertragung formal-demokratischer westlicher Demokratiemodelle nicht eine effektivere Partizipation der Bevölkerung, sondern nur einen Austausch [politischer Eliten](#) oder eine Verteilung von [Pfründen](#) auf mehr Schultern als vorher gebracht.

Der Anpassung politischer [Herrschaftssysteme](#) an die soziokulturellen lokalen Gegebenheiten afrikanischer Länder sind jedoch enge Grenzen gesetzt. Dieses gilt insbesondere für alle Versuche, eine der Grundfragen der Entwicklungshilfe überhaupt zu lösen, die Frage der [Legitimität](#) der staatlichen Partner der [Entwicklungszusammenarbeit](#). Gemäß generationenlanger Überlieferung sind in den Augen der meisten Afrikaner profane und [okkulte](#) Macht untrennbar miteinander verknüpft. Im Gegensatz zu einer verbreiteten Anschauung dient das [Okkulte](#) - wie oben gezeigt - nicht nur der Stützung personengebundener [charismatischer](#) oder traditionaler sondern ebenso legaler staatlicher Herrschaft. Wenn aber politische Gefolgschaft und das Rechtsempfinden der Bevölkerung derart eng mit okkulten Glaubenssystemen verbunden sind, so wird eine an die soziokulturellen Gegebenheiten anknüpfende Demokratisierungshilfe zur gefährlichen Gratwanderung. Es ist daher ständig neu zu überprüfen, ob die nachhaltige Förderung von [Partizipations-](#) und [Emanzipationsprozessen](#) der Unterprivilegierten durch das Anknüpfen an deren Werte- und Glaubenssystemen nicht abrutscht in kontraproduktiven [Kulturrelativismus](#), der bewußt oder unbewußt repressive Unrechtsregime stützt.

Der Magie- und Hexenglauben kann prinzipiell - wie viele andere Glaubenssysteme auch (z.B. das Christentum von den [Kreuzzügen](#) bis zu den beiden [Weltkriegen](#)) - der Legitimation jeglicher Herrschaft dienen, sowohl [despotischer](#) als auch legaler, demokratischer. Wie andere Glaubenssysteme ist auch der afrikanische Magie- und Hexenglaube nach gängigen Wissenschaftskriterien nicht intersubjektiv überprüfbar. Er entzieht sich daher weitgehend der Kontrolle. Die Gefahr des Mißbrauchs ist im Falle okkulten Glaubenssystem, u.a. wegen der für sie typischen exzessiven "Geheimniskrämerei", den Zugangsbeschränkungen (Organisation in [Geheimbünden](#); oft frauendiskriminierend) und der Hierarchisierung des Wissens (gemäß unterschiedlichen [Initiations](#)-Niveaus etc.), die die (Mit-)Teilung des Wissens erschweren, besonders groß. Der Entwicklung einer demokratischen selbstbestimmten Gesellschaft ist das eher abträglich. Eine stärkere Offenlegung und Demokratisierung von Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen (von der Regierung bis hin zur Dorfversammlung) wäre andererseits eine notwendige (aber vermutlich nicht hinreichende) Vorbedingung, um den Magie- und Hexenglauben einzudämmen. Mehr [Transparenz](#) und eine [offenere Gesellschaft](#), die auf dem gleichberechtigten Wettbewerb der Ideen und politischen Systeme aufbaut, sind die besten Garanten für eine nachhaltige Demokratisierung.

## Literatur:

- Ardener, Edwin (1970): [Witchcraft, economics and the continuity of belief](#), in: Douglas, Mary (ed.), ["Witchcraft confessions and accusations"](#), In: *Witchcraft Confessions and Accusations*, edited by Mary Douglas. Tavistock Publications, London, pp. 141-60
- Asch, Susan (1984): [L'Église du prophète Kimbangu - De ses origines à son rôle actuel au Zaïre](#). Paris : *Le Monde diplomatique*, Janvier 1984, p. 18
- Awolalu, J. Omosade (1979): [Yoruba beliefs and sacrificial rites](#). London
- Bayart, Jean-François (eds.)(1993): [Religion et modernité politique en Afrique noire - Dieu pour tous et chacun pour soi](#). Paris: Karthala
- Bierschenk, Thomas / Elwert, Georg / Kohnert, Dirk (1993): [The long-term effects of development aid: empirical studies in rural West Africa](#). *Economics* (Tübingen), vol. 47, No. 1, pp. 83-111
- Chavunduka, G. L. (1980): [Witchcraft and the law in Zimbabwe](#). *Zimbabwe* (Harare), vol. 8, No. 2, pp. 129-147
- Chukkol, Kharisu Sufiyan (1981): [Supernatural beliefs and the criminal law in Nigeria - A critical appraisal](#). Zaria (Nigeria), Ahmadu Bello University
- Comaroff, Jean / Comaroff, John (eds.) (1993): [Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa](#). University of Chicago Press
- Diaby-Pentzlin, Friederike (1996): Rechtsprojekte auf dem Weg zur Endogenisierung. *Entwicklung und Zusammenarbeit* (E + Z), Vol. 37, No. 11, pp. 310-11
- Douglas, Mary (eds.) (1970): [Witchcraft accusations and confessions](#). London : Routledge
- Dovi, Ahlonko (1992): Dossier Mandouri. in: *Les Echos, Magazine d'information de la Commission Nationale des Droits de l'Homme* (CNDH), No. Special, pp. 14-17
- Drucker-Brown, Susan (1993): [Mamprusi witchcraft, subversion and changing gender relations](#). *Africa* (London), vol. 64, No. 4, pp. 531-549
- Duvieusart, Léopold s.j.(1992): [Cas de recherche de sorcellerie en milieu rural au Zaïre. Suggestions sur la conduite à tenir par les autorités de l'Etat](#). *Zaïre-Afrique* (Kinshasa), pp. 457-471
- Elias, Norbert (1976): [Über den Prozeß der Zivilisation - Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen](#). vol. 2, Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ellis, Stephen (1993): [Rumour and power in Togo](#). *Africa* (London), vol. 63, No.4, pp. 462-476
- Elwert, Georg (1987): [Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft](#). In: Klaus Heinemann (eds.): *Soziologie wirtschaftlichen Handelns*. Sonderheft Nr. 28 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, pp. 300-321
- Elwert-Kretschmer, Karola (1995): [Vodun et contrôle social au village](#). *Politique Africaine*, vol. 59, pp. 102-119
- Engel, Ulf / Hofmeier, Rolf / Kohnert, Dirk / Mehler, Andreas (eds.)(1995): [Wahlbeobachtung in Afrika](#). Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde, No. 90, Hamburg
- Evans, Jeremy (1991): [Muti murders - Ritual responses to stress](#). *Indicator SA*, vol. 8, No. 4, pp. 46-48

- Evans, Jeremy (1992): [On brule bien les sorcières - Les meurtres muti et leur repression](#). *Politique Africaine*, vol. 48, pp. 47-57
- Evans-Pritchard, E.E. (1937): [Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande](#). Oxford
- Fisiy, C. / Geschiere, P. (1990): [Judges and witches, or how is the state to deal with witchcraft?](#) *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 118, pp. 135-156
- Fisiy, Cyprian / Geschiere, Peter (1991): [Sorcery, witchcraft and accumulation: regional variations in south and west Cameroon](#). *Critique of Anthropology*, vol. 11, No. 3, pp. 251-278
- Fisiy, Cyprian F. (1990): [Le monopole juridictionnel de l'Etat et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun](#). *Politique africaine*, vol. 40, pp. 60-71
- Gbégnonvi, Roger (1993): [Le vodun disqualifié](#). mimeo, Cotonou
- Geschiere, Peter (1988): Sorcellerie et modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun). In: Bogumil Jewsjewicki (eds.): *Savoir, pratiques populaires en Afrique*. Paris
- Geschiere, Peter (1995): [Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres](#). Paris : Karthala
- Geschiere, Peter (1996): [Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village](#). *Politique Africaine*, vol. 63, pp. 82-96
- Geschiere, Peter / Fisiy, Cyprian (1994): [Domesticating personal violence: witchcraft, courts and confessions in Cameroon](#). *Africa*, vol. 64, No. 3, pp. 323-341
- Geschiere, Peter / Konings, Peter (eds.) (1993): [Itinéraires d'accumulation au Cameroun](#). Paris: Karthala
- Gluckman, Max (1944): [The Logic of African Science and Witchcraft](#). *Human Problems in British Central Africa*, No. I (1944), pp. 61-71. Reprint in: Marwick (eds.), 1975, pp. 321-331
- Kadya Tall, Emmanuelle (1995): [De la démocratie et des cultes voduns au Bénin](#). *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 36, No. 1, pp. 195-208
- Körner, Peter (1995): Die Transformation der kimbanguistischen Kirche im Prozeß des Wandels der Gesellschaftsverfassung in Zaïre. In: Pitschas, Rainer / Sülzer, Rolf (eds.): [Neuer Institutionalismus in der Entwicklungspolitik](#). Berlin, pp. 235-53
- Kohnert, Dirk (1983): [Indicators of social and political conflict in African societies: on the articulation of witchcraft among the Nupe, Northern Nigeria](#). Working Paper No. 32, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld
- Kohnert, Dirk (1988): [Socialism without liberation - Land reclamation projects in Guinea-Bissau](#). in: *Sociologia Ruralis*, No. 2/3, pp. 161-175
- Kohnert, Dirk (1996): [Magic and witchcraft: implications for democratization and poverty-alleviating aid in Africa](#). *World Development*, vol. 24, No. 8, pp. 1347-1355
- Macfarlane, A.D.J. (1970): Witchcraft and conflict. In: Macfarlane, A.D.J.: [Witchcraft in Tudor and Stuart England](#). London, Chap. 15. reprinted in: Marwick, Max (eds.)(1975), [Witchcraft and Sorcery](#). Selected Readings. Harmondsworth, pp. 296-304
- Macfarlane, A.D.J. (1970a): Definitions of witchcraft. In: Macfarlane, A.D.J.: [Witchcraft in Tudor and Stuart England](#). London, App. 2; reprinted in: Marwick, Max (ed.)(1975): [Witchcraft and Sorcery. Selected Readings](#). Harmondsworth, pp. 41-44

- Marwick, Max (1964): Witchcraft as a social strain-gauge. *Australian Journal of Sociologie*, vol. 26, PP. 263-68; reprint in: Marwick, Max (eds.)(1975): [Witchcraft and Sorcery. Selected Readings](#). Harmondsworth, pp. 280-295
- Marwick, Max (eds.) (1975): [Witchcraft and Sorcery. Selected Readings](#). Harmondsworth
- Mayrargue, Cédric (1995): [Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin](#). *Politique Africaine*, vol. 58, pp. 158-162
- Minnaar, Anthony / Offringa, Dirkie / Payze, Catharine (1991): [The witches of Venda: Politics in magic potions](#). *Indicator SA*, vol 9, No 1, pp. 53-56
- Mulhaupt, Tamara (1990): [Hexerei und Antihexerei in Afrika](#). München: Trickster Wissenschaft
- Nadel, Siegfried F. (1952): [Witchcraft in four African Societies](#). *The American Anthropologist*, vol. 54, pp. 18-29; reprinted in: Marwick, Max (eds.)(1975): [Witchcraft and Sorcery. Selected Readings](#). Harmondsworth, pp. 264-279
- Nadel, Siegfried F. (1954): [Nupe Religion](#). London; Routledge, reprint 1970
- Nguza, Karl I Bond (1982): [Mobutu - ou l'incarnation du mal Zaïrois](#). London: Bellew Publishing Co Ltd.
- Nicolas, Alrich (1994): [Die kulturpolitischen Wurzeln Haitis. Vaudou als Institution für ein neues Gesellschaftsprojekt](#). In: Rieger, Gerhard (eds.): *Die Karibik zwischen Souveränität und Abhängigkeit*. In: [Blätter des IZ3W](#), Freiburg, Januar 1994, pp. 111-116
- Niehaus, Isak A., (1993): [Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-91](#). *Africa*, vol. 63, No. 4, pp. 498-530
- Niehaus, Isak A., (1995): [Witches of the Transvaal Lowveld and their familiars: Conceptions of Duality, power and desire](#). *Cahiers d'Etudes africaines*, vol. 138-139, vol. 35-2-3, pp. 513-540
- Nieuwaal, E.A.B. van Rouveroy van (1990): [Sorcellerie et justice coutumière dans une société togolaise](#). *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 29, pp. 137-162
- Nogueira, Amadeu (1947): O 'Irâ' na Circumsciação de S. Domingos. [Bolletim Cultural da Guiné Portuguesa](#). (Bissau/Lisbon), No. 7, pp. 711-716
- Odinkalu, Anselm Chidi (1992): Justice denied - The Area Court system in the Northern States of Nigeria. *Civil Liberties Organisation*, Ibadan
- Ralushai, N.V. / Masingi, M.G. / Madiba, D.M.M. / Van den Heever, J.A. / Mathiba, T.J. / Mphaphuli, M.E. / Mokwena, M.W. / Vele Ndou, P.N. / Matabane, D. (1996): [Report of the commission of inquiry into witchcraft violence and ritual murders in the Northern Province of the Republic of South Africa](#). Report submitted to "His excellency the honorable member of the executive council for safety and security, Northern Province, Advocate Seth Nthai". No place, no publisher given, 274 p., plus Annex
- Raynal, Maryse (1994): [Justice traditionelle, justice moderne - Le devin, le juge et le sorcier](#). Paris : Harmattan
- Reining, Conrad C. (1966): [The Zande Scheme: an anthropological case study of economic development in Africa](#). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 255 p.
- Renteln, A.D. (1987): Culture and culpability: a study of contrast. [Beverly Hills Bar Association Journal](#), Winter 1987/88, pp. 17-27

- Rotberg, Robert I. (1976): [Vodun and the politics of Haiti](#). In: Kilson, M. / Rotberg, R. (eds.): *The African Diaspora*. Harvard Univ. Press, pp. 342-365
- Schatzberg, Michael G. (1993): [Power, legitimacy and 'Democratization' in Africa](#). *Africa*, vol. 63, No. 4, pp. 445-461
- Sulikowski, Ulrike (1993): ['Sie geben eine Party für die Götter und die Götter kommen'. Überlegungen zu Vodun, Besessenheitskulten und dem Diskurs über Afrika](#). In: Fillitz, Thomas et al. (eds.). *Kultur, Identität und Macht*. Frankfurt/M.
- Toulabor, Comi M. (1986): [Le Togo sous Eyadéma](#). Paris: Karthala
- Tseyayo, J. I. (1975): [Conflict and incorporation in Nigeria](#). Zaria: Gaskiya Corporation
- Turner, V.W. (1964): [Witchcraft and sorcery: taxonomy versus dynamics](#). *Africa*, vol. 34, No. 4, pp. 319-24
- Welch, Claude Jr. (1992): Human rights charter. *West Africa*, Nov. 16-22, 1992, p. 1952
- Wilson, K.B. (1992): [Cults of violence and counter-violence in Mozambique](#). *Journal of Southern African Studies*, vol. 18, No. 3, pp. 527-582
- Wonyu, Emmanuel (1992): [Un support juridique pour la démocratie en Afrique: La charte Africaine des Droits de l'homme et des Peuples](#). *Afrique 2000*, Febr. 1992, pp. 29-45

**Abstract:** [*The impact of the occult on state legitimacy and aid for democratization in Africa*]

Among politicians and development experts in Africa alike there is a growing awareness of the ever decreasing importance of the belief in magic and witchcraft on political decision-making since pre-colonial times. Demonstrating control over occult forces as a means of strengthening their legitimacy had been the prerogative of traditional rulers and their marabouts for over a century. Today, it is effective for the modern political elite and the modern state as well. A growing number of African states have officially recognized the existence of witchcraft and magic, and they are adapting the colonial law imposed accordingly. In addition to magico-religious belief systems, represented by vodun or independent African churches (for example, the Kimbanguists), benefiting from controlling witchcraft, are promoted by African political leaders to strengthen the legitimacy of both the class state policy and governance. At the same time, development experts have tried to take into account the cultural dimension of socio-cultural development. They called for an "endogenization" of development aid. This call was justified, because "endogenization" should be seen as a prerequisite for sustainable aid. However, under certain conditions it can be ambiguous and dangerous too. Regarding the consideration of occult belief it can lead to the promotion of the illegitimate state and the violation of basic human rights.

**Résumé:** [*L'emprise de l'occulte sur la légitimité de l'état et l'aide à la démocratisation en Afrique*]

Parmi les politiciens et les experts du développement en Afrique de même il y a une prise de conscience croissante de l'importance jamais décroissante de la croyance en la magie et la sorcellerie sur la prise de décision politique depuis l'époque précoloniale. La démonstration du contrôle des forces occultes comme un moyen de renforcer leurs légitimité avait été pendant plus d'un siècle la prérogative des chefs traditionnels et leurs marabouts. Aujourd'hui, il est efficace pour l'élite politique moderne et l'état moderne ainsi. Un nombre croissant d'états africains ont officiellement reconnu l'existence de la sorcellerie et de la magie, et ils adaptent la loi coloniale imposée en conséquence. En addition des systèmes de croyances magico-religieuses, représentée par le *vodun* ou des églises indépendantes africaines (par exemple, les Kimbanguistes), bénéficiant de contrôler la sorcellerie, sont promus par les dirigeants politiques africains pour renforcer la légitimité à la fois de la classe politique et de la gouvernance de l'État. Dans le même temps, des experts en développement ont essayé de prendre en compte la dimension culturelle du développement socio-culturelle. Ils ont appelé à une « endogénéisation » de l'aide au développement. Cet appel a été justifié, parce que « l'endogénéisation » devrait être considérée comme un prérequis de l'aide durable. Cependant, sous certaines conditions, il peut être ambigu et dangereux aussi. En ce qui concerne la considération de la croyance occulte elle peut conduire à la promotion de l'État illégitime et à la violation des droits humains fondamentaux.