

75

Menschenrechte

Yves Djofang Kamga/
Katja Voges (Hrsg.)

Religion und Dialog im Tschad

Fachkonferenz in N'Djamena,
24.–26. September 2018

missio
glauben.leben.geben.

Religion und Dialog im Tschad

Fachkonferenz in N'Djamena,
24.–26. September 2018

Die vorliegende Publikation dokumentiert die Beiträge, die während der Fachkonferenz „Religion und Dialog im Tschad“ (24.–26. September 2018) in der tschadischen Hauptstadt N'Djamena gehalten wurden. Die von *missio* initiierte Tagung wurde in enger Kooperation mit dem CEFOD (*Centre d'Étude et de Formation pour le Développement*) vorbereitet und durchgeführt.

Herausgeber:

Yves Djofang Kamga SJ war von 2013 bis 2018 Generaldirektor des CEFOD. Im März 2019 übernahm er die Leitung des jesuitischen Universitätsklinikums Bon Samaritain in N'Djamena.

Dr. Katja Voges ist Referentin für Menschenrechte und Religionsfreiheit beim Internationalen Katholischen Missionswerk *missio* e.V. in Aachen.

Zitiervorschlag:

Yves Djofang Kamga/Katja Voges (Hrsg.),
Religion und Dialog im Tschad. Fachkonferenz
in N'Djamena, 24.–26. September 2018
(*missio*-Menschenrechte 75), Aachen 2020.



Liebe Leserinnen und Leser,

die vorliegende Studie „Religion und Dialog im Tschad“ ist das Ergebnis einer Fachkonferenz, die von *missio* gemeinsam mit dem jesuitischen Fortbildungsinstitut CEFOD im Tschad veranstaltet wurde und die vom 24. bis zum 26. September 2018 in der tschadischen Hauptstadt N'Djamena stattfand.

Die Tagungsbeiträge vermitteln Informationen aus erster Hand bezüglich der Situation von Christinnen und Christen in dem zentralafrikanischen Land, in dem sich verschiedene politische und wirtschaftliche Krisen überlagern und das sich zudem mit islamistischen Terrorgruppen konfrontiert sieht, deren Ziel die Destabilisierung der gesamten Region ist. In diesem Zusammenhang beleuchten die vorliegenden Beiträge nicht nur

die Problematik des gewalttätigen Extremismus, sondern auch das soziale Engagement der katholischen Kirche sowie gemeinsame Initiativen der Religionsgemeinschaften.

Die Beiträge nehmen darüber hinaus die geschichtliche und aktuelle Entwicklung der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften im Land in den Blick. Die sogenannten Afrikanischen Religionen, deren Anhängerinnen und Anhänger offiziell etwa 7 Prozent der Bevölkerung ausmachen und die faktisch einen weit größeren Einfluss haben, stehen ebenso im Fokus wie Christen und Muslime. Im Tschad leben etwa 57 Prozent Muslime und 36 Prozent Christen, die auf eine schwierige gemeinsame Geschichte zurückblicken. Politische Spannungen hatten im Jahr 1979 einen blutigen

Krieg ausgelöst, der als konfessionell motiviert interpretiert wurde und zu einer Spaltung zwischen dem mehrheitlich muslimischen Norden und dem christlichen Süden des Landes führte. Darin gründet ein tiefes Misstrauen zwischen den Religionsgemeinschaften.

Umso wichtiger ist es, dass die Menschen im Tschad den interreligiösen Dialog suchen und sich gemeinsam dafür einsetzen, dass Religion nicht politisch instrumentalisiert wird. Die Verfassung des Tschad bietet den notwendigen Rahmen dafür, indem sie die Trennung von Staat und Religion festschreibt. In der Praxis hält sich die Regierung jedoch nicht konsequent an dieses Prinzip. Auch diese Problematik wird in den verschiedenen Beiträgen beleuchtet.

Der vorliegende Tagungsband vermag die freundschaftlichen Begegnungen und reichen Diskussionen zwischen den Vorträgen nicht aufzufangen, erlaubt aber einen umfassenden Einblick in das von verschiedenen Wissenschaftlern und Religionsvertretern erörterte Thema der Konferenz „Religion und Dialog im Tschad“.

Ganz besonders danke ich dem Team des CEFOD mit seinem damaligen Leiter Yves Djofang Kanga sowie seinem Nachfolger Ludovic Lado für die gute Zusammenarbeit. *missio* wird auch weiterhin die Situation der Religionsfreiheit und die gesellschaftlichen Entwicklungen im Tschad im Blick behalten.

Pfarrer Dirk Bingener
missio-Präsident

INHALT

Die Geschichte der protestantischen Evangelisierung im Tschad Kaligué Batein

1.	Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Tschad	11
2.	Die ersten Denominationen im Tschad	13
3.	Die neu gegründeten Kirchen	17
4.	Weitere protestantische Organisationen/Missionen	17
5.	Schlussbemerkungen	18

Die Anfänge des Katholizismus im Tschad Arnaud Dingammadji

1.	Einleitung	19
2.	Die verspätete Ankunft der katholischen Missionen	20
2.1	Die „Wegbereiter“ oder die Pioniermission der Spiritaner	21
2.2	Pater Frédéric de Bélinay und die Jesuitenmission	22
2.3	Die Kapuziner und die Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester des heiligen Quentin (Dehonianer)	23
3.	Gründe für die verzögerte Ankunft der katholischen Missionen	26
3.1	Geographische und historische Faktoren	26
3.2	Die Tücken der Kolonialherrschaft	26
3.3	Politisch-religiöse Faktoren	29
4.	Die Zeit des Aufschwungs und die zweite Evangelisierungswelle	30
4.1	Die Reformen der katholischen Landkarte im Tschad	31
4.2	Die Entwicklung der Missionen	33
4.3	Die an der Mission Beteiligten	34
5.	Zusammenfassung	35

Islam im Tschad Kodi Mahamat

1.	Einleitung	37
2.	Ursprünge des Islam in der Tschadregion	38
3.	Die Einführung des Islam in Kanem	38
4.	Konversion der Herrscher und Krise des animistischen Staates	39
5.	Die ersten Muslime	40
6.	Phasen der islamischen Durchdringung im Tschad	41
7.	Wer sind die Verbreiter des Islam im Tschad?	42
8.	Welcher Islam für welchen Tschad?	44
9.	Schlussfolgerungen	45

(Traditionelle) Afrikanische Religionen im Tschad Ladiba Gondeu

1.	Einleitung	47
2.	„Traditionelle Afrikanische Religionen“ – Lässt sich der Begriff definieren?	48
2.1	„Afrikanische Religionen“ – ein Definitionsversuch	48
2.2	Gemeinsame Grundeigenschaften	50
2.2.1	Der Animismus im Tschad – allgegenwärtig, aber nie hinterfragt	50
2.2.2	Glaube an einen Schöpfergott und verschiedene Gottheiten	50
2.2.3	Ahnenkult oder Verbindungsnetz zwischen Lebenden und Toten	51
2.2.4	Regelmäßige rituelle Handlungen	51
2.3	Exemplarische Rituale der Bevölkerungsgruppen im Tschad	52

3. Religionen und Kulturen der Bevölkerungsgruppen in Afrika	54
3.1 Territorium als ethnischer Beziehungsraum	55
3.2 Initiation oder Einzug in die große Menschheitsgemeinschaft	57
3.3 Die zentrale Stellung der Person des Monarchen	58
4. Besonderheit der Bevölkerung der Tschadseeregion	60
4.1 Kulturbereiche im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas	61
4.2 Kulturelle Nähe der Sara-Banda-Bongo-Baguirmi-Gruppe zu den Nubiern	62
4.3 Die Wanderung der Mboum als Indiz für die Komplexität der Identitäten der Volksgruppen	64
5. Schlussfolgerungen	66

Staat – Religion – Laizität

Frédéric Mbaïdedji Ndjénodji

1. Einleitung	69
2. Der rechtliche Rahmen für die Laizität im Tschad	70
2.1 Internationale Rechtstexte	70
2.1.1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte	70
2.1.2 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte	71
2.1.3 Übereinkommen über die Rechte des Kindes	71
2.1.4 Die Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker	72
2.2 Nationale Rechtstexte	72
2.2.1 Die Verfassung	72
2.2.2 Gesetzestexte	74
2.2.3 Rechtsverordnungen	75
3. Laizität: Die schwierige Beziehung zwischen Staat und Religionen	76
3.1 Zwischen Absprachen und Verletzungen des Prinzips	77
3.2 Strikte Kontrolle durch den Staat	79
4. Fazit	80

Laizität im Tschad. Christliche und muslimische Perspektiven

Alphonse Dokalyo

1. Einleitung	81
2. Die juristische Grundlage	82
2.1 Die Verordnung n°023	82
2.2 Der juristische Status der katholischen Kirche	83
3. Die Praxis der Laizität im Tschad	85
3.1 Die Haltung der Christen	85
3.2 Die Haltung der Muslime	86
3.3 Die Haltung der Verwaltung	89
4. Verflechtung von Religionen und Staat	93
4.1 Die Einflussnahme des Staates auf den religiösen Bereich	93
4.2 Einmischung der Religionen in staatliche Angelegenheiten	96
5. Schlussbemerkungen	97

Der gewalttätige Extremismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen

Gali Ngothé Gatta

1. Einleitung	101
2. Islamistischer Extremismus	102
3. Der gewalttätige Extremismus im Tschad	103
3.1 Der Zentralstaat, Täter und Opfer von gewalttätigem Extremismus	103
3.2 Gegenstaat und Gegengesellschaft: Projekte des gewalttätigen Extremismus	105
4. Fazit	107

Der interreligiöse Dialog Romain Guelbé

1. Einleitung	109
2. Der interreligiöse Dialog und seine Ziele	110
2.1 Der interreligiöse Dialog	110
2.2 Die Ziele des Dialogs	110
2.3 Biblische und lehramtliche Grundlagen des interreligiösen Dialogs	111
2.3.1 Biblische Grundlagen	111
2.3.2 Die lehramtlichen Grundlagen des interreligiösen Dialogs	112
3. Der interreligiöse Dialog im Tschad	115
4. Schlussbemerkungen	118

Rolle und Einfluss des sozialen Engagements der katholischen Kirche im Tschad Edmond Djitangar Goetbé

1. Einleitung: Ein Schlüssel zum Verständnis	119
2. Die Zeit der Missionierung	121
3. Der Beginn der Unabhängigkeit	123
3.1 Das Bildungswesen	123
3.2 Die ländliche Entwicklung	124
3.3 Der Gesundheitssektor	125
4. Die Zeit der Kirche	126
4.1 Entwicklung und Wachstumskrisen	126
4.2 Die Ressourcen	127
5. Die Zeit der Prüfungen	128
5.1 Das Statusproblem	128
5.2 Die großen Dürreperioden der 80er Jahre	129
5.3 Die kulturelle Revolution	130
5.4 Der Bürgerkrieg und die Diktatur	130
5.5 Die Krise von Darfur	131

6. Der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Tschad	131
6.1 Die Diözesankommission für Gerechtigkeit und Frieden	132
6.2 Die diözesanen Radiostationen	132
6.3 Die Weihnachtsbotschaften	133
7. Eine Kirche, die Wurzeln schlägt	134
8. Schlussbemerkungen	135
9. Einige Beiträge der katholischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung	136
10. Abschließende Dankesworte	138
Autorenverzeichnis	140
Fachstelle Menschenrechte	140
Erschienenene Publikationen	141

Die Geschichte der protestantischen Evangelisierung im Tschad

Kaligué Batein

1. Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Tschad

Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Tschad geht bis auf die 1910er-Jahre zurück. Die protestantischen Missionsgesellschaften organisierten 1910 eine große Konferenz – die Weltkonferenz der Missionen – in der schottischen Hauptstadt Edinburgh.

1.200 Delegierte nahmen an dieser Konferenz teil. Hauptthema war es, sich gegenseitig über gemeinsame Probleme, mit denen die Missionen bei ihrer Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen konfrontiert waren, zu informieren und diese zu diskutieren. Mehrere Personen erhoben auf dieser Konferenz ihre Stimme, um den Bedarf des afrikanischen Kontinents kundzutun. Nach dieser Konferenz durchströmte ein missionarischer Schub für den Kontinent die Kirchen Europas und der Vereinigten Staaten von Amerika.

Die erste Mission, die nach der Konferenz von Edinburgh im Jahr 1910 Missionare nach Zentralafrika entsandte, war die in den Vereinigten Staaten von Amerika ansässige *Lutheran Brethren World Mission* (LBWM). Die ersten amerikanischen lutheranischen Missionsehepaare ließen sich in Léré nieder,¹ zunächst Revne und seine Frau Herborg, dann Kaardal und seiner Frau Sofie. Bei ihrer Ankunft im Jahr 1920 stellten die Missionare Revne und Kaardal

¹ The Church of the Lutheran Brethren (Hrsg.), *Au cœur de l'Afrique*, 1952, aus dem Englischen übersetzt von Massissou Nadab Hathoura, 2016, S. 29.

einen Genehmigungsantrag an den Gouverneur des Tschad in Fort-Lamy (N'Djamena), um in Léré mit der Missionsarbeit zu beginnen. Die Antwort, die die Missionare am 1. Januar 1921 in Léré erhielten, war unmissverständlich und enthielt folgendes:

„Ich habe die Ehre, Ihnen mitzuteilen, dass der Generalgouverneur durch den stellvertretenden Gouverneur des Territoriums des Tschad, Ihre Anfrage, eine evangelische Mission in Léré zu gründen, negativ beschieden hat und sich jeglichem Versuch widersetzt, die Bevölkerung der Kolonie Tschad zu evangelisieren [...]. Daher können Sie Ihren Aufenthalt in Léré nicht weiter fortsetzen, es sei denn, dass Sie sich jeglichen Versuchs des Proselytismus enthalten.“²

Die Kolonialverwaltung war entschieden gegen die Evangelisierung der autochthonen Bevölkerung. Herr und Frau Kaardal nutzten diese Zeit, um 1922 eine Rundreise von Léré nach Oubangui – manchmal auf dem Rücken eines Pferdes oder mit einer Piroge, oder auch zu Fuß – durchzuführen, und sind dann anschließend über den Süden des Tschad wieder zurückgekehrt, wobei sie durch Goré, Doba, Laï, Kélo und Pala reisten.³

Doch die Missionare harrten im Gebet aus. Ohne den Mut zu verlieren, brachten sie im Februar 1923 dem oben genannten Gouverneur ihre Anfrage erneut vor. In dem Moment, in dem sie am wenigsten darauf gefasst waren, hatten sie am 23. Mai 1923 – nur drei Monate nach ihrem zweiten Gesuch – in Léré die Freude, einen Brief vom Gouverneur von Fort-Lamy zu erhalten, der ihnen die Genehmigung erteilte, eine Missionsstation in Léré aufzubauen.⁴ Was für eine göttliche Überraschung! Von diesem Augenblick an stand das weitläufige Gebiet des Tschad der Missionsarbeit offen, nicht nur für die Lutheraner, sondern auch für weitere Missionsgesellschaften, die noch folgen sollten.⁵

Im Tschad sammeln sich die protestantischen christlichen Kirchen, Missionen und Organisationen zumeist in zwei großen Gruppen, nämlich in der *Entente des Églises et Missions évangéliques au Tchad* (EEMET), die üblicherweise als *Entente* bezeichnet wird, sowie in der *Alliance Évangélique des Églises de Pentecôte au Tchad* (AEEPT), die im Allgemeinen unter dem Namen *Alliance* bekannt ist. Gleichwohl verzeichnen wir auch noch eine starke Präsenz weiterer Kirchen, Missionen und Organisationen, die sich derzeit unabhängig von der Entente und der Alliance erklären.

Entente des Églises et Missions évangéliques au Tchad – EEMET

Die *Entente des Églises et Missions évangéliques au Tchad* (EEMET) wurde 1964 auf die Initiative von Missionaren unterschiedlicher Denominationen ins Leben gerufen, um die Zerwürfnisse und Streitereien unter den Missionen zu beenden.⁶

Heute liefert sie einen wertvollen Beitrag zum Dialog und bietet den Rahmen für Bildungsangebote und weitere Initiativen, die die spirituelle und sozioökonomische Entwicklung der Mitglieder fördern. Ihr Hauptsitz befindet sich in N'Djamena; sie wird von einem Exekutivsekretariat geleitet, das von einer Vollversammlung für ein Mandat über vier Jahre gewählt wird und das einmal um weitere vier Jahre verlängert werden kann. Gegenwärtig umfasst sie die folgenden acht Denominationen: ACT, AET, AEEFT, EET, EFLT, EEACT, EEMT und AEDT.

Alliance Évangélique des Églises de Pentecôte au Tchad – AEEPT

Dem Beispiel der evangelischen Christen folgend, haben die Pfingstkirchen beschlossen, sich in einer Körperschaft zu vereinen, die sie *Alliance Évangélique des Églises de Pentecôte au Tchad – AEEPT* nannten. Sie wurde am 25. Dezember 1985 in Moundou auf Initiative von Adoum Simon Monn Djasngar gegründet und umfasst die folgenden sieben Mitglieder-Denominationen: EAT, EBVP, EBT, ECET, EDT, HDLM und EMT.

2. Die ersten Denominationen im Tschad

Église Fraternelle Luthérienne au Tchad – EFLT

Die ersten lutherischen Missionen wurden nach der Konferenz von Edinburgh von 1910 nach Zentralafrika entsandt. Das Ehepaar Revne sollte als erstes im Jahr 1920 im Tschad eintreffen, gefolgt von Herrn und Frau Kaardal im selben Jahr. Sie ließen sich in Léré nieder, wo sie ihr Evangelisierungswerk zunächst in der Sprache Fulfude begannen und später auch in der Sprache Mundang verrichteten. Die erste Taufe fand am 10. März 1930 statt. Aus diesem Missionswerk entstand die *Église Fraternelle Luthérienne au Tchad* (EFLT).

2 Ebd., S. 25.

3 Vgl. ebd., S. 27f., S. 120f.

4 Vgl. ebd., S. 28f.

5 Vgl. ebd., S. 29.

6 Vgl. Daïdanso, René D., *Les Missions et Églises Évangéliques au Tchad*, Cotonou, Benin 2015, S. 72.

Association des Églises Baptistes Mid-Missions – ATEBAM⁷

Die *Église Baptiste Mid-Mission* hat ihre Wurzeln in den Vereinigten Staaten von Amerika. Manche ihrer Missionare haben ihre Arbeit in Oubangui-Chari begonnen, das zu Französisch-Äquatorialafrika gehörte. Das Ehepaar Metzeler traf 1925 in Fort-Archambault (Sarh) im Tschad ein und ließ sich in Balimba nieder. Die Missionsarbeit ging weiter und mehrere Ortskirchen wurden gegründet.

Assemblées Chrétiennes au Tchad – ACT⁸

Die *Assemblées Chrétiennes au Tchad* sind das Ergebnis der Arbeit eines neuseeländischen Missionars, Dr. John Rameses Olley. Dieser Missionar kam am 29. März 1926 aus Nigeria in den Tschad (Fort-Lamy) und wurde von tschadischen Mitarbeitern begleitet, die in Nigeria konvertiert waren.⁹ Sie hießen Ndakiran Outman, Mordjim Oryo Lamco und Weko. Ihr Wirken führte zur Entstehung dessen, was als *Mission Évangélique* bekannt war und später *Assemblée Chrétienne* genannt wurde. 1965 bildeten die *Assemblées Chrétiennes* einen Nationalverband, der heute mehrere Mitglieder umfasst, die in fast allen Regionen des Landes präsent sind. Auf der Vollversammlung von Bongor wurde die Bezeichnung *Assemblées Chrétiennes au Tchad* übernommen.

Église Évangélique du Tchad – EET

Die *Église Évangélique du Tchad* wurde von der *Mission Unie du Soudan* – auf Englisch *Sudan United Mission* (SUM) – gegründet. Im Dezember 1926 reiste das vom nordamerikanischen Zweig abstammende Ehepaar Florence und Victor Veary über den Westen in der Höhe von Léré in den Tschad ein. Anschließend nahmen sie – auf der Suche nach dem Volksstamm der Lakka – Kurs in Richtung Süden. Schließlich ließen sie sich bei den Ngambai in Logone nieder. Zunächst lebten sie in Koutou in der Nähe von Mondou, und dann in Beladja. Die *Église Évangélique du Tchad* wurde 1962 als Verein anerkannt.

Église Catholique au Tchad – EC¹⁰

Die erste katholische Mission des Tschad kam 1929 aus Oubangui-Chari (deutsch: Ubangi-Schari) unter der Leitung des Spiritaners Pater Gabriel Herriaut ins Land. Sie ließ sich in Kou, in der Nähe von Moundou, nieder. Die

Kirche hat sich so schnell entwickelt, dass sie heute das gesamte Land mit sieben Diözesen und einer Apostolischen Präfektur abdeckt.

Association des Églises Évangéliques des Frères au Tchad – AEEFT

Die von Jack Gribble geleitete *Mission Évangélique des Frères* erreichte Zentralafrika im Jahr 1918, traf am 2. Februar 1921 in Bozoum (Zentralafrikanische Republik) ein. Nach dem Tod von Gribble im Jahr 1923 erkundete sein Nachfolger Jameson Orvielle in Begleitung der jungen Frauen Meyers und Synader den Süden des Tschad. Im Anschluss an diese Reise wurde 1935 eine Missionsstation in Bekoro errichtet, deren Wirkungsbereich sich bis nach Logone erstreckte. Aus diesem Missionswerk entstand die *Association des Églises Évangéliques des Frères au Tchad*.

Assemblées Évangéliques au Tchad – AET

Die *Assemblées Évangéliques au Tchad* sind das Werk der *Mission Évangélique du Guéra*, die von Herrn Burkhardt, einem ehemaligen Baptistenmissionar, im Jahr 1940 gegründet wurde. Seit 1946 hat sie sich in dieser Gegend durch Herrn und Frau Barbezat, durch Herrn und Frau Baar und durch Anne-Marie und Walter Uterman den französischen und schweizerischen Missionaren angeschlossen. Nach einem Zusammenschluss mit den ACT haben sich die *Assemblées Évangéliques au Tchad* 1955 erneut getrennt, um die Evangelisierung besser organisieren zu können.

Église de la Coopération Évangélique au Tchad – ECET

Die ehemalige *Église Évangélique Tchadienne* ging 1952 aus der *Église Baptiste Mid-Mission* hervor. Sie wurde aufgrund der Übernahme durch den Missionar Burkhardt von der *Mission Porte Ouverte* („Offene Tür“) zu einer Pfingstkirche.

Église de Dieu au Tchad – EDT

Den Informationen des nationalen Administrators Robert Ndoubaguide zufolge wurde die *Église de Dieu* am 28. Juli 1962 in N'Djamena von der aus Frankreich stammenden und der *Église de Dieu* der Vereinigten Staaten von Amerika angegliederten *Mission Plein Évangile* gegründet. Andere Quellen nennen Burkhardt als Gründer dieser Kirche und stützen sich dabei auf Kirchenmitglieder, die von den *Assemblées Chrétiennes au Tchad* und der *Église de la Coopération Évangélique au Tchad* übergelaufen sind.

7 Vgl. ebd., S. 57–60.

8 Vgl. Monelbaye, Obed, *Notre Itinéraire Protestant Ambigu: Bref aperçu Historique sur les Missions et Églises Protestantes au Tchad*, PBA, 1997; *Rapport de l'Assemblée Générale des ACT – 2009*; Clapham, J. W./Olley, John, *Pioneer Missionary to the Chad*, London 1996.

9 Vgl. Daïdanso (wie Anm. 6), S. 60f.

10 Vgl. *Rapport d'Etude du Contexte Religieux du Tchad*, Mai 2009, S. 19.

Assemblées de Dieu au Tchad – EADT

Die *Assemblées de Dieu au Tchad* sind aus dem Missionswerk von Maurice Thévenet hervorgegangen, der am 7. September 1965 aus Frankreich kam und sich durch Herrn Jean-Baptiste Laokolé nach Andoum, Monts de Lam, orientierte, wo sich der Sitz dieser Denomination noch immer befindet. Der erste Pfarrer dieser Kirche, Jacob Dogoumkito, war ein Überläufer von der EEFT. Heute sind die *Assemblées* hauptsächlich in der Region Logone Oriental ansässig (genauer gesagt im Département Monts de Lam), aber auch in den Regionen Logone Occidental, Tandjilé, Chari-Baguirmi und Moyen-Chari.

Église Apostolique au Tchad – EAT

Die *Église Apostolique au Tchad* ist das Werk der 1976 in Bédaya von Burkhardt eingeführten *Action Apostolique*.

Église Évangélique de l'Afrique Centrale au Tchad – EEACT

Diese ist aus der *Evangelical Church of West Africa* Nigerias (ECWA) hervorgegangen, und sie wurde zu Beginn der achtziger Jahre im Tschad von den Glaubensbrüdern aus den Kirchen EFLT, EET, ACT etc. gegründet.

Heure de la Délivrance Lumière du Monde – HDLM

Die Kirche *Heure de la Délivrance Lumière du Monde* wurde 1984 in N'Djame-na auf Initiative des Pfarrers Kemtchang Aziz Ben Dagoma gegründet.

Église Biblique de la Vie Profonde – EBVP

Die *Église Biblique „La Vie Profonde“* ist aus der 1973 gegründeten nigerianischen Kirche gleichen Namens hervorgegangen. Initiator war eine Studentengruppe, die von Pastor William Folorunso Kumuyi – Mathematikprofessor an der Universität von Lagos (Nigeria) – geleitet wurde. Ihr internationaler Hauptsitz befindet sich in Lagos. Die Kirche kam 1987 durch die Initiative von Pastor Akinyele Awokoya Matthieu in den Tschad.

Église Évangélique Missionnaire au Tchad – EEMT

Die *Église Évangélique Missionnaire au Tchad*, die zuvor *Église Évangélique de Corée au Tchad* hieß, wurde 1990 infolge der Tätigkeit einer koreanischen Mission gegründet. Seit dieser Zeit haben sich zehn Ortskirchen in N'Djame-na, Mondou, Bébidja und Sarh angesiedelt.

3. Die neu gegründeten Kirchen

Weitere Gemeinschaften wie etwa *Église Messianique au Tchad* (EMT); *Église Baptiste du Tchad* (EBT); *Assemblée de Dieu du Plein Évangile* (ADPE); *Temple d'Adoration et de Louange* (TAL); *Église du Christ Universelle* (ECU); *Église Maranatha* (EM); *Église Parole de Vie* (EPV); *Église Évangélique des Nations* (EEN); *Mission Évangélique pour le Salut des Nations* (MESN); *Église Apostolique de Christ International* (EACI); *Église la Communauté Chrétienne de la Grâce de Dieu* (ECCGD); *Église de Pentecôte du Tchad* (EPT); *Église Baptiste Œuvres et Missions* (EBOM); *Église de Bérée International* (EBI); *Les Congrégationalistes; La foi vivante; La Famille Victorieuse; Église du Nazaréen; L'Église de l'Homme de Nazareth; Église de Jésus Christ Full Gospel; Église communauté chrétienne „La Grâce“* etc. sind neu ins Leben gerufene Denominationen.

4. Weitere protestantische Organisationen/Missionen

Es gibt noch weitere christliche Organisationen (Missionen, Bewegungen, Vereinigungen, Dienste etc.), die in verschiedenen Gebieten im Tschad tätig sind, ohne der *Entente* oder der *Alliance* anzugehören, auch wenn man sie in Bezug auf ihre Glaubensüberzeugungen und -praktiken einer der beiden Zusammenschlüsse zuordnen könnte. Einige von ihnen sind vom Staat anerkannt. Diese sind:

1. *Union des jeunes chrétiens – UJC*
2. *Association Tchadienne d'Alphabétisation, de Linguistique et de la Traduction de la Bible – ATALTRAB*
3. *Campus Pour Christ*
4. *Groupe Biblique des Hôpitaux aux Tchad – GBHT*
5. *La Croix Bleue Tchadienne – CBT*
6. *Mission contre la Lèpre – ML*
7. *Missionary Aviation Fellowship – MAF*
8. *L'HOPITAL DE GUINE BOR 2*
9. *FORUM des organisations pour la traduction de la Bible en Afrique – FOBA-Tchad*
10. *Ligue Biblique – LB*

11. *Cours Biblique par correspondance – EMMAÜS TCHAD*
12. *Jeunesse en mission – JEM*
13. *Communauté des hommes d'Afriques du Plein Evangile*
14. *Aglow – Tchad*
15. *Le ministère de l'arche de l'Eternel – MAE*
16. *Association d'appui aux veuves et orphelins*

5. Schlussbemerkungen

Bald wird die Kirche im Tschad 100 Jahre alt. Es ist für uns wichtig, unsere Ursprünge zu kennen, um uns unserer eigenen Identität sicher zu sein, denn ein Mensch ohne Orientierung und ohne Vergangenheit ist ein entwurzelter Mensch; er ist jemand, der sich der Gesellschaft entfremdet hat. Wir müssen unsere Vergangenheit kennen, um zu wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen.

Darüber hinaus ist es sehr wichtig für uns, die Vergangenheit unserer Kirche, der Kirche Jesu Christi, zu kennen – eine Vergangenheit, mit der die Kirche zwangsläufig verbunden ist, ohne den damaligen Praktiken verhaftet zu sein. Kurz gesagt, die Kenntnis der Vergangenheit der Kirche und ihres Ursprungs muss es uns möglich machen, unsere christliche Identität bekräftigen und auf unsere Zukunft anwenden zu können.

Neben der Evangelisierung und der Mission widmet sich die Kirche im Tschad zudem der Unterstützung der tschadischen Regierung in den Bereichen der Bildung, der Gesundheit, der landwirtschaftlichen Entwicklung etc.

Wir haben festgestellt, dass die ersten Missionare von Anfang an zahlreichen Hindernissen begegnet sind, wie etwa dem an die christlichen Missionen gerichteten Verbot der französischen Siedler, sich im Tschad niederzulassen, Krankheiten (Malaria, Diarrhö, Ruhr, Typhus etc.), der Feindseligkeit der Stammeshäuptlinge, den schwierigsten Umständen beim Reisen sowie weiteren Hindernissen, die den Weg der Diener und Dienerinnen Gottes markierten. Doch der Gehorsam gegenüber der Stimme des Meisters übertraf in ihrem Herzen alle anderen Erwägungen. So konnte das Wort Gottes in den Tschad vordringen.

Aus dem Französischen übersetzt von Katrin Krips-Schmidt

Die Anfänge des Katholizismus im Tschad

Arnaud Dingammadji

1. Einleitung

Aufgrund seiner geographischen Lage im Herzen des afrikanischen Kontinents stellt der Tschad eine Verbindung zwischen Nordafrika und den Ländern südlich der Sahara dar. Diese Lage macht das Land darüber hinaus zu einer Schnittstelle zwischen arabisch-muslimischen, westlichen und afrikanischen Kulturen. An der Grenze zu Ländern gelegen, die im Norden, im Osten und im Westen schon sehr früh islamisiert wurden, sowie zu zwei Ländern, die im Süden auf dem Weg zur Christianisierung sind, stand der Tschad bereits sehr früh unter dem Einfluss des Islam und sehr spät unter dem des Christentums. Selbst von einem rein christlichen Standpunkt aus wurden die katholischen Missionen vor Ort von den protestantischen Missionen (in den 1920er-Jahren) überflügelt. Damit ist die katholische Kirche des Tschad zu einer der jüngsten Kirchen Afrikas geworden, da ihre Gründung nach dem Zweiten Weltkrieg stattfand (1946). Dennoch schaffte sie es trotz dieses Handicaps, ihren Rückstand rasch aufzuholen und wurde bis heute, zahlenmäßig betrachtet, zur zweitwichtigsten spirituellen Kraft des Tschad nach dem Islam.¹

Diese Studie zielt nicht darauf ab, die Geschichte der katholischen Kirche im Tschad in ihrer Gesamtheit darzustellen. Sie beschränkt sich auf die Analyse der Ursachen für ihre verspätete Etablierung und auf die Analyse ihres Aufschwungs nach dem Zweiten Weltkrieg.

¹ Schon vor 25 Jahren (der allgemeinen Volkszählung von 1993 zufolge) machten die Katholiken 20,3 % der tschadischen Bevölkerung aus.

2. Die verspätete Ankunft der katholischen Missionen

Vor der kolonialen Eroberung und sogar noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts waren die beiden spirituellen Kräfte, die sich die Gunst der tschadischen Bevölkerungsgruppen teilten, der Islam und die Traditionellen Afrikanischen Religionen (TAR). Auch wenn der Islam mit Abstand die bedeutendste Kraft in Bezug auf den eroberten Raum und die Anzahl seiner Glaubensanhänger war, bewahrten die TAR doch auch weiterhin stabile Bastionen im Süden und im Zentrum (Guéra).

In Bezug auf das Eintreffen der christlichen Missionen hatten alle dem Tschad benachbarten Länder Afrikas südlich der Sahara einen sehr großen Vorsprung. Dies geht ganz klar aus den folgenden chronologischen Daten hervor: Gabun (1844), Sudan (1846), Kongo-Brazzaville (1887), Kamerun (1890), Zentralafrikanische Republik (1892).²

Mit Blick auf den Tschad sind es die protestantischen Missionen, die den Katholiken einen bedeutenden Schritt voraus waren. Einige von ihnen kamen über Oubangui-Chari (in der heutigen Zentralafrikanischen Republik) ins Land, andere über Kamerun oder Nigeria, gemäß der obenstehenden Zeittafel. Aus Kamerun kommend, war die *Mission Fraternelle Luthérienne*³ die erste, die tschadischen Boden betrat und sich 1920 in Léré im Land der Mundang niederließ.⁴ Fünf Jahre später (1925) war es der aus Bangui kommende amerikanische Pfarrer Paul Metzeler von der *Baptist Mid Africa Mission*, der sich in Balimba am Rand der Region Bahr Köh niederließ, ganz in der Nähe von Fort-Archambault. Das Jahr 1926 war vom Aufbau zweier Missionen geprägt: durch die Gründung der *Assemblées Chrétiennes* durch den australischen Missionar John Olley in Fort-Lamy, dann in Moyen-Chari (Moïssala) und in Logone (Doba) sowie der *Sudan United Mission*⁵, die sich in Logone und anschließend auch noch an anderen Orten niederließ.⁶

2 Vgl. Dalmais, Paul, Histoire des missions catholiques au Tchad, 1929–1971, Juni 1972 (unveröffentlicht), S. 1.

3 Norwegischen Ursprungs und von den Ehepaaren Revne und Kaardal geleitet.

4 Vgl. Yacoub, Mahamat Saleh, Les débuts du christianisme au Tchad, in: Centre Al Mouna, Pages d'Histoire: les événements, 2005, S. 24–27.

5 Die *Sudan United Mission* (SUM) ist eine interkonfessionelle und internationale Mission, denn in ihr sind Missionare verschiedener Nationalitäten zusammengeschlossen: Amerikaner, Kanadier, Schweizer, Franzosen, Deutsche, Holländer etc.

6 Zu weiteren Einzelheiten über die Anfänge der protestantischen Missionen im Tschad vgl. Moyangar, Bertin, Le rôle des missions chrétiennes dans l'histoire du Tchad de 1900 à 1970, mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Lyon 1972, S. 51–65.

2.1 Die „Wegbereiter“ oder die Pioniermission der Spiritaner

Die Gründung der ersten katholischen Missionen im Tschad war nicht das Werk einer einzigen religiösen Familie. Sie war vielmehr das Resultat des enthusiastischen Eifers, aber auch der Leiden vieler Missionare, die unterschiedlichen religiösen Orden oder Kongregationen angehörten.

Die ersten, die den Weg bereiten sollten, waren die Patres vom Heiligen Geist, die auch als Spiritaner bezeichnet werden. Wie es bei manchen protestantischen Missionen der Fall gewesen war, kamen auch sie über Oubangui-Chari in den Tschad.

Der erste Versuch, eine katholische Missionsstation zu gründen, wurde in Fort-Archambault von Pater Calloch von der Apostolischen Präfektur von Bangui unternommen. Er scheiterte, da dieser Pionier vom Kommandeur vor Ort abgewiesen wurde, der ihm etwa Folgendes sagte:

„Herr Pater, ich bewundere Ihren Mut und Ihren Einsatz, aber Sie vergessen dabei etwas ganz Wichtiges: Dass Fort-Archambault im Tschad liegt, und dass der Tschad ein muslimisches Land ist. Das sollten Sie wissen. Frankreich hat hier keinen Bedarf an Missionaren.“⁷

Betrübt zog sich Pater Calloch nach Batangafo im Norden der heutigen Zentralafrikanischen Republik zurück, um woanders eine andere Gründung vorzubereiten. Diesen Traum konnte er nicht verwirklichen, da er einige Zeit später an Malaria verstarb.

Nach dem Scheitern des Gründungsversuchs in Moyen-Chari wurden 1929 zwei weitere Spiritaner aus Bangui, die Patres Herriau und Collomb, damit beauftragt, die Möglichkeiten für eine Mission in Richtung des Mittellaufes des Flusses Logone zu erkunden.⁸ Sie kamen mit dem Fahrrad aus Batangafo. Da Moundou zu dieser Zeit noch nicht als Stadt existierte, ließen sie sich 17 km von dort entfernt in Kou am Logone nieder. Pater H. Jouneaux beschreibt die Reise folgendermaßen:

„Pater Herriau war der geborene Organisator. Er bereitete alles, was er nur konnte, in Batangafo vor, und man erlebte damals einen Umzug, wie man ihn ganz sicher nie mehr erleben wird. 300 Personen teilten sich die Ausrüstung für die künftige Mission, wobei jeder sein Bündel auf dem Kopf trug und der Pater den Marsch anführte. Man brach – natürlich zu Fuß – auf und sang und pff, bis man in das 300 km entfernte Moundou

7 Yacoub (wie Anm. 4).

8 Moyen-Chari (Fort-Archambault) und Moyen Logone (Doba und Lai) waren seit 1925 dem Territorium von Oubangui eingemeindet. Sie gingen erst 1932 zurück an den Tschad.

gelangte. Das Buschland war schön, Wild war reichlich vorhanden; der Bauch war gut gefüllt und das Herz fröhlich. [...] Pater Herriau und seine Trägerkolonne erreichten Kou am 29. März 1929. Dieses Datum ist festzuhalten: es ist das Datum der ersten Gründung einer katholischen Mission auf dem Gebiet des heutigen Tschad.“⁹

Unmittelbar nach ihrer Ankunft in Kou machten sich die Patres Herriau und Colomb an die Arbeit. Sie organisierten ein Katechumenat und eine Katechistenschule, widmeten sich landwirtschaftlichen Arbeiten sowie der Viehzucht, und sie bauten die erste katholische Kapelle des Tschad, deren Ruinen sich noch immer einsam hinter einem dichten Galeriewald erheben. Dieses Engagement trug schon bald Früchte. Am 19. März 1931 vermerkt die Statistik die den ersten zehn indigenen Bewohnern gespendeten Taufen. 1933 sind es schon 153 Taufen und außerdem 88 Firmungen und 24 kirchliche Eheschließungen.¹⁰

Obwohl die Mission von Kou vielversprechend schien, bestand sie nur etwa fünf Jahre lang. Im Februar 1934 wurden die Patres und ihre Herde durch die Schlafkrankheit aus diesem kleinen Paradies verjagt. Die verheerenden Schäden dieser Krankheit wurden immer beunruhigender. Sie zogen sich nach Doba zurück und von dort aus schwang sich Pater Collomb fast jeden Monat auf sein Fahrrad und radelte auf einem langen Sandweg 240 Kilometer, um die wenigen Christen von Fort-Archambault aufzusuchen.

2.2 Pater Frédéric de Bélinay und die Jesuitenmission

1931 lernte ein ehemaliger Offizier der Kavallerie, der Jesuit geworden war – Pater Frédéric de Bélinay – Leutnant Jean Mazodier kennen, der gerade zwei Jahre im Tschad verbracht hatte.¹¹ Dieser teilt ihm mit, dass er während seines Aufenthaltes in diesem riesigen Land keinen einzigen Priester gesehen hatte. Die am nächsten gelegene Station der Priester des Heiligen Geistes befand sich in Kou in Logone im äußersten Süden.¹² Erschüttert unternahm Pater de Bélinay sofort geduldig unzählige Vorstöße bei seinen Ordensoberen und den kolonialen Zivil- und Militärbehörden, um sie von der Notwendigkeit eines enormen missionarischen Einsatzes im Tschad zu überzeugen. Doch sein wichtigstes Ziel war es, die Gründung einer Armeeseelsorge und anschließend einer Jesuitenmission zu erreichen. Sein hartnäckiges Vorgehen führte

9 Jouveaux, Honoré, *Les missions catholiques au Tchad. Souvenirs du P. H. Jouveaux*, Pala 1990, S. 6.

10 Vgl. Moyangar (wie Amm. 6), S. 92.

11 Vgl. Madjiro, Raymond, *De Notre Dame des Victoires à Notre Dame de la Paix: petite histoire de la cathédrale de N'Djamena*, 2017, S. 6.

12 Vgl. Moyangar (wie Amm. 6), S. 96.

trotz vieler Widerstände dazu, dass der Pater 1935 als freiwilliger Militärgeistlicher in den Tschad entsandt wurde. Schon zu dieser Zeit war er 60 Jahre alt, musste sich aber bis ins Jahr 1948 sechs Mal hintereinander in den Tschad begeben, um das Land von Nord bis Süd zu bereisen und tausende von Kilometern auf dem Kamelrücken oder im Auto zurückzulegen.¹³ Die einzigen Christen, denen er begegnete, waren Franzosen.¹⁴

Dieser beständige Einsatz führte zum Erlass des römischen Dekrets vom 22. März 1946, durch das im Tschad drei religiöse katholische Jurisdiktionen geschaffen wurden, die jeweils den Kapuzinern (im Süden), den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria und den Jesuiten (im Zentrum und im Norden) anvertraut wurden.

2.3 Die Kapuziner und die Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester des heiligen Quentin (Dehonianer)

Um 1933 herum sandten die Kapuziner-Patres aus Berbérati ein erstes Team zur Ablösung der wenigen Spiritaner in Doba, die zudem durch ihre Missionen im Kongo und in Oubangui schon zu stark belastet waren.¹⁵ Aus Äthiopien von der italienischen Kolonialregierung Mussolinis nach der italienischen Eroberung (Abessinienkrieg) ausgewiesen, verließ eine zweite Gruppe französischer Kapuziner¹⁶ dieses Land und verstärkte seit dem 27. Mai 1938 die erste Gruppe im Süden des Tschad. Die Gründung zweier neuer Stationen – in Fort-Archambault (1939) und in Moundou (1942) – ergänzte ihre Missionsniederlassungen in diesem Teil des Tschad.¹⁷ Außerdem übernahmen die Kapuziner auch die Missionen von Berbérati und von Bozoum im Nachbargebiet Oubangui-Chari.¹⁸

Alles in allem beschränkte sich die Präsenz der katholischen Kirche im Tschad am Ende der 1930er Jahre auf die oben erwähnten Standorte. Nördlich des zehnten Breitengrades unterstand der Tschad – im Sinne der religiösen Landkarte des Vatikan – dem Apostolischen Vikariat von Khartoum (Sudan), dessen italienische Missionare (Comboni-Missionare) einem Aufenthaltsverbot aufgrund der französisch-italienischen Rivalitäten unterlagen. Der im

13 Vgl. Hallaire, Jacques, *Naissance d'une Église africaine*, Paris 1998, S. 9.

14 Vgl. Vandame, Charles, *Cinquante ans de la vie de l'Église catholique au Tchad: épreuves et perspectives*, Paris 2012, S. 11.

15 Vgl. Dalmais, Paul, *La mission du Tchad et le diocèse de Fort-Lamy*, in: *Mitte* 11 (1966), S. 18f.

16 Die Kapuziner stammten ursprünglich aus der Provinz Toulouse.

17 Vgl. Hallaire (wie Anm. 13).

18 Vgl. Jouveaux (wie Anm. 9), S. 9.

Westen des Bereichs der Kapuziner gelegene Abschnitt wurde, wie der Norden von Kamerun, erneut dem Apostolischen Vikariat von Foumban angegliedert.¹⁹

Genau von Foumban aus hatten die Herz-Jesu-Priester des heiligen Quentin seit 1935 ihren ersten Evangelisierungsversuch in Richtung Westen des Tschad unternommen. Seit seiner Bischofsweihe hatte sich der Apostolische Vikar von Foumban²⁰ in Unkosten gestürzt, um zentrale Landstriche – den nordöstlichen Teil seines Wirkungsbereichs – zu besetzen.²¹ So gründete Pater Sourié, ein Italiener, im Jahr 1935 die einige Kilometer von der tschadischen Grenze entfernte Mission von Yagoua. Zur selben Zeit gründeten im November die Patres Schwab und Bernard die Mission von Kélo. Sie hatten den Auftrag, alle Stationen der Mission von Kou zu übernehmen, die ein Jahr zuvor von den Spiritanern verlassen worden waren.²²

Die erste Missionsstation von Kélo wurde auf dem Gebiet gegründet, wo Herr Pélissard etwa 20 Jahre später eine Produktionsanlage für Süßwaren aufbaute.²³ Nach dem Aufbau herzlicher Beziehungen mit den Spiritanern von Doba widmete sich Pater Schwab ebenso erfolgreich wie seine Vorgänger der Evangelisierung der Ngambaye in Richtung Moundou. Pater Bernard musste einen totalen Misserfolg bei der Evangelisierung anderer ethnischer Gruppen hinnehmen. Enttäuscht gab er nach zwei Jahren auf, um in den Süden von Kamerun zurückzukehren.²⁴ Später wurde er durch Pater Le Bayon ersetzt. Abgesehen von Pater Bernards Scheitern wurde zu diesem Zeitpunkt auf missionarischer Ebene große Hoffnung auf den Tschad gesetzt, denn die Spiritaner und die Herz-Jesu-Priester taten sich bei ihrem Einsatz an den Ufern des Logone harmonisch zusammen.

Obwohl der Mission der Herz-Jesu-Priester eine glänzende Zukunft vorausgesagt wurde, konnte sie nicht fortgesetzt werden, weil die Patres Schwab und Le Bayon Ende des Jahres 1940 zurück nach Südkamerun be-

19 Nach dem Ersten Weltkrieg waren die Deutschen aus Kamerun verjagt worden und die Franzosen hatten den südwestlichen Teil des Tschad (westlich von Logone und Pendé) zurückerhalten, den sie 1911 an Deutsch-Kamerun abgetreten hatten. Anders ausgedrückt: Die Ortschaften Léré, Fianga, Kélo, Moundou, Goré ..., die gestern noch zu Kamerun gehörten, gehörten nun erneut dem Tschad. Dennoch erstreckte sich auf kirchlicher Ebene die Jurisdiktion des Apostolischen Vikariats von Foumban noch immer bis nach Logone und Pendé.

20 Das Apostolische Vikariat von Foumban wurde am 28. Mai 1934 gegründet.

21 Vgl. Jouneaux (wie Anm. 9), S. 7.

22 Vgl. ebd.

23 Reisende, die durch die Stadt Kélo fahren, können die Ruinen dieser Produktionsanlage am Rand der asphaltierten Straße gegenüber der katholischen Kirche bewundern.

24 Vgl. Jouneaux (wie Anm. 9), S. 7.

ordert wurden.²⁵ Unmittelbar darauf wurde ihr Bereich – von Moundou nach Kélo – an die Kapuziner abgetreten. Nachdem sie in der Weihnachtswoche 1940 ihre Station an Pater Sintaz übergeben hatten, verließen die beiden Missionare am 6. Januar 1941 den Tschad. Der erste Kapuziner-Missionar, der sich in Moundou niederließ, war am Ende des Jahres 1942 Pater Arthur.

Schließlich lag zu Beginn der 1940er Jahre der gesamte Süden des Tschad, von Kélo über Moundou und Doba bis hin nach Fort-Archambault, in den Händen der Kapuziner, der Spiritaner von Bangui sowie der Herz-Jesu-Priester von Foumban, die sich aus diesem Gebiet nacheinander zurückzogen.

Ankunft der protestantischen und katholischen Missionen im Süden des Tschad

Städte	Protestantische Missionen	Katholische Missionen
Léré	1920	1952
Fort-Archambault	1925	1939
Doba	1925	1929
Fort-Lamy	1926	1946
Moundou	1927	1942
Pala	1930	1951
Laï	1930	1952
Koumra	1934	1951
Moissala	1935	1949
Kyabé	1938	1955
Kélo	1941	1949
Mongo	1949	1949
Bouso	1950	1950

Quelle: Dalmais, Paul, L'avenir religieux du Tchad, in: Etudes 6 (1956), S. 43.

25 Vgl. ebd.

3. Gründe für die verzögerte Ankunft der katholischen Missionen

Nach einer weitverbreiteten Ansicht verlaufen koloniale Expansion und das Vordringen der christlichen Mission grundsätzlich parallel und zeitgleich. Im Tschad war dies jedoch nicht der Fall. Hierher kamen die Missionare nicht „mit dem Gepäck des Kolonialherren“, sondern sehr viel später, und zwar aus verschiedenen Gründen.

3.1 Geographische und historische Faktoren

Die geographische Lage des Tschad im Herzen des afrikanischen Kontinents und seine weite Entfernung von den Küstenregionen ist der erste Faktor, der die verspätete Ankunft der christlichen Missionen im Tschad erklärt. Zu diesem geographischen Faktor gesellen sich noch historische Betrachtungen. Denn die ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sind im Tschad von fortgesetzten Kolonialkriegen zur Eroberung und „Befriedung“ gekennzeichnet.²⁶ Aufgrund der Atmosphäre der Unsicherheit wagte es kein einziger christlicher Missionar, während dieser Zeit tschadischen Boden zu betreten. Erst ab den 1920-Jahren – nach Beendigung des Krieges in Europa und während der Stabilisierung der militärischen Lage im Tschad – fingen die ersten protestantischen Missionen an, sich hier niederzulassen.

3.2 Die Tücken der Kolonialherrschaft

Neben der abgelegenen geographischen Situation des Tschad wurde das zweite Hindernis, auf das die Missionare bei ihrem Bemühen um eine Evangelisierung und einen Aufbau ihrer Mission trafen, paradoxerweise durch die Kolonialverwaltung verursacht. An etlichen Orten wurden manche von ihnen zurückgewiesen oder schlecht aufgenommen, denn für einige Verwalter, wie für Fernand Fourreau²⁷, waren die christlichen Missionare „gefährliche Leute“, denen man misstrauen musste:

„Wenn man in den von der Saharamission durchdrungenen Ländern etwas Nützliches und Dauerhaftes tun möchte, muss man [...] Sorgfalt da-

rauf verwenden, überall die christlichen Missionare zu verjagen [...]. Die Tätigkeit der Missionare [...] ist in unseren Kolonien stets schädlich gewesen [...], und es ist tausendmal vorzuziehen, die Bevölkerungen unserer diversen Kolonien ihre jeweiligen Religionen in Frieden praktizieren zu lassen.“²⁸

Für andere ist der Tschad ein muslimisches Land. Infolgedessen hätten die Missionare hier nichts verloren. Dafür gibt es viele Beispiele. Bei ihrer Ankunft 1925 in Fort-Archambault wurden Pastor Paul Metzeler und sein Team vom Ortsverwalter schlecht aufgenommen. Dieser interessierte sich nicht für ihr Schicksal und schickte sie zum Aufbau ihrer Missionsstation von der Stadt weit weg, in das Dorf Balimba, das damals ein führendes Zentrum zur Initiation in die traditionellen Riten des Volkes der Sara war.²⁹ Seit seiner Ankunft im Jahr 1926 war Dr. Olley, der Gründer der *Assemblées Chrésiennes du Tchad*, mit den gleichen Schwierigkeiten konfrontiert. Voller Vorbehalte bedeutete ihm der örtliche Gouverneur, dass er ihn in die Kolonie als einfachen Bürger nur unter der Bedingung aufnehme, dass er es unterlasse, in dieser Region mit islamischer Tradition öffentlich das Evangelium zu lehren und zu predigen. Dr. Olley, der sich als Arabist eigens für die Evangelisierung islamischer Gebiete geschult hatte, begnügte sich dann damit, einige Erkundungsreisen in den Norden und nach Quaddaï zu unternehmen. Nach zweijähriger Wartezeit konnte er eine Predigerlaubnis im nicht-islamisierten Teil des Landes, das heißt im Süden, erlangen – deshalb entwickelte sich die Hochburg seiner Kirche in Logone und in Moyon-Chari.³⁰

In Bezug auf die katholische Mission sei daran erinnert, dass Pater Calloch 1928 aus Fort-Archambault vom Verwalter von Moyon Chari unter dem Vorwand ausgewiesen wurde, dass der Tschad ein muslimisches Land sei. Einige Jahre später wurden noch weitere Missionare ausgewiesen, die ebenfalls mit dieser feindseligen Atmosphäre konfrontiert gewesen waren, wie die folgende Aussage illustriert:

„Jacques Hallaire sagt in seinen Schriften nichts [...] über die Einstellung der Kolonialverwalter in Bezug auf die katholische Kirche aus. Dennoch verbarge er in lebhaften vertrauten Gesprächen [...] nicht die Schwierigkeiten, denen er zuweilen begegnete. Wie etwa diesen Verwalter, der ihm eines Tages Folgendes aggressiv ins Gesicht schleuderte: ‚Ihr Missionare, Ihr seid gefährliche Männer!‘ – ‚Ach so, fragte Hallaire nach, ‚und weshalb?‘ – ‚Weil Ihr den Menschen beibringt nachzudenken‘, antwortete ihm der Verwalter.

26 Nach der Schlacht von Kousseri (22. April 1900), der Rabah und Kommandant Lamy zum Opfer fielen, brauchten die französischen Kolonialtruppen ganze 17 Jahre, um die Widerstände zu überwinden und das Territorium des Tschad militärisch vollends zu erobern.

27 Leiter der Sahara-Mission (*Mission Saharienne*), eine der drei französischen Militärmissionen, die, ausgehend vom Süden (*Mission Gentil*), vom Westen (*Mission Joalland-Meynier*) und vom Norden (*Mission Fourreau-Lamy*) im Jahr 1900 im Tschad zusammenkamen.

28 Chappelle, Jean, *Le peuple tchadien, ses racines et sa vie quotidienne*, Paris 1986, S. 156.

29 Vgl. Moyangar (wie Anm. 6), S. 54f.

30 Vgl. ebd., S. 57f.

Diese Antwort erinnert an die Reaktion des Verwalters von Fort-Archambault bei den ersten Versuchen der Spiritaner, die aus Bangui gekommen waren: „Nein, Pater, es ist sinnlos hierher zu kommen, alle hier sind Muslime!“³¹ Etwas später hatte sich diese koloniale Vorstellung vom „Tschad als muslimischem Land“ weiterentwickelt. Nunmehr wurde den Missionaren der animistische Süden des Landes zugebilligt. Demgegenüber wurde die südlich von Fort-Archambault gelegene Region, die als eine ausschließlich dem Islam vorbehaltene Zone betrachtet wurde, vor der Bekehrung durch die christlichen Missionen eifersüchtig geschützt. Diese blieben bis 1946 verboten.³² Dafür mühte sich die Kolonialverwaltung zur selben Zeit damit ab, der Ausbreitung des Islam in den Süden Hilfestellung zu leisten.

Entgegen der im Jahr 1912 von Oberst Largeau³³ erlassenen Regel, der zufolge die französische Politik im Tschad darin bestehe, „den Islam zu schonen und zu verhindern, dass die Anhänger der traditionellen afrikanischen Religionen muslimisch werden“³⁴, war es eher eine Politik der „Hilfestellung für den Islam“, die nun betrieben wurde. In diesem Zusammenhang bemerkt Albert Le Rouvreur, dass die übergreifende Verbreitung des Islam durch die französische Präsenz bei weitem nicht gebremst wurde, sondern sich im Gegensatz dazu seit 50 Jahren beschleunigt hatte.³⁵ Robert Buijtenhuijs fügt hinzu, dass bestimmte Vorkriegstexte, die von ehemaligen französischen Verwaltern stammen, zugleich zeigen, dass die Kolonialmacht das Fortschreiten des Islam Richtung Süden mit einem relativ wohlwollenden Auge betrachtete.³⁶ Bernard Lanne schreibt sogar, dass man sich in Anbetracht der Gesamtheit der Regionen des Südens fragen könne, ob die Kolonialverwaltung langfristig nicht doch auf eine Islamisierung des Südens des Tschad setzte, um somit bei diesen „wilden und anarchischen“ Bevölkerungen die Einführung einer Hierarchie- und Führungsbasis zu ermöglichen, die man mit dem Islam in Verbindung brachte.³⁷

Zwei Fakten sollen diese Befunde veranschaulichen: Erstens war es die Verwaltung, die auf ihre Kosten die Moscheen von Fort-Archambault 1926

im tiefen Süden³⁸, die von Biltine 1939³⁹ und die von Fort-Lamy um 1945⁴⁰ hatte errichten lassen, während der Bau der Kathedrale von Fort-Lamy einen viel längeren Zeitraum (1942–1965) gefordert hatte. Dies war auf die Schwierigkeiten zurückzuführen, die erforderlichen privaten Geldmittel zu sammeln.⁴¹

Wenn man zweitens bedenkt, dass die islamische Religion im Sinne des Staates eine wesentliche Voraussetzung für Hierarchie und Ordnung ist, so zog es diese Verwaltung vor, an der Spitze mehrerer kantonaler Herrschaftssitze des Südens muslimische Persönlichkeiten zu positionieren. So sind zahlreiche Leiter, die von Moyon-Chari über Grand Logone bis hin nach Mayo-Kebbi von der Kolonialmacht eingesetzt wurden, mehr oder weniger glühende Anhänger des Islam. Unter anderen sind hier folgende Namen zu nennen: Béisso (oder Bézo) in Fort-Archambault,⁴² Béraingar in Koumra, Tatola in Moïssala, Hassan Moundou (der so genannte Hassan Baguirmi) in Moundou, Samba Diallo – ein ehemaliger Tirailleur (Schütze der Infanterie) senegalesischer Abstammung – in Bongor etc.⁴³

Wie man sieht, haben die Franzosen den muslimischen Bekehrungseifer in Richtung Süden nicht erschwert, sondern ihn, ganz im Gegenteil, unterstützt und gefördert. Den „muslimischen Norden“ haben sie hingegen eifersüchtig vor dem Proselytismus der christlichen Missionen geschützt.

3.3 Politisch-religiöse Faktoren

Neben den bereits oben erwähnten Faktoren lag die Hauptursache für die verspätete Ansiedlung des Katholizismus im Tschad jedoch bei der ehemaligen Einteilung der religiösen Jurisdiktionen. Denn der Tschad unterstand lange Zeit auf den Karten des Vatikan dem italienischen Apostolischen Vikariat von Khartoum. Doch aufgrund der territorialen Ansprüche des mussolinischen Italiens auf den Norden des Tschad – und ganz besonders auf Tibesti, Borkou und sogar auf Kanem – wollten die französischen

31 Hallaire (wie Anm. 13), S. 14.

32 Vgl. Coudray, Henri, *Langue, religion, identité, pouvoir: le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad*, in: Centre Al Mouna, Tchad. *Contentieux linguistique arabe-français*, N'Djamena 1998, S. 24.

33 Erster Kommandant auf dem Territorium des Tschad.

34 Lanne, Bernard, *La politique française à l'égard de l'islam au Tchad (1900-1958)*, in: Jean-Pierre Magnant (Hrsg.), *L'islam au Tchad*, Centre d'Etudes d'Afrique Noire, Bordeaux 1992, S. 114.

35 Vgl. Le Rouvreur, Albert, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris 1962, S. 58

36 Vgl. Buijtenhuijs, Robert, *Le Frolinat et les révoltes populaires. 1965-1976*, Den Haag 1978, S. 63.

37 Vgl. Lanne (wie Anm. 34), S. 115f.

38 Buijtenhuijs (wie Anm. 36), S. 64.

39 Vgl. Lanne (wie Anm. 34), S. 123.

40 Vgl. Chapelle (wie Anm. 28), S. 155.

41 Vgl. Dingammadji, Arnaud, *De Notre Dame des victoires à Notre Dame de la paix: histoire de la cathédrale de N'Djamena*, in: *Carrefour 51*, Mai–Juni 2008, S. 24–26.

42 Er nannte sich „Sultan Béisso“, ohne dass es für diesen Titel irgendeine Rechtfertigung gegeben hätte.

43 Mehr Details zu diesem Aspekt findet man bei: Lanne (wie Anm. 34), S. 114–117.

Kolonialbehörden nicht das Risiko eingehen, dass sich italienische Missionare im Tschad niederließen.⁴⁴

Der (in Rom gelegene) Vatikan wollte die italienische Regierung durch eine Umgestaltung der Karte der afrikanischen Diözesen zugunsten der Franzosen nicht verärgern. Diese Hypothek wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg abgetragen und Italien von all seinen Besitzungen in Afrika abgezogen.⁴⁵ Infolgedessen wird verständlich, warum der Tschad erst 1946 in drei katholische religiöse Jurisdiktionen eingeteilt wurde.

4. Die Zeit des Aufschwungs und die zweite Evangelisierungswelle

Bis ins Jahr 1945 war die katholische Präsenz im Tschad noch sehr zurückhaltend und bestand aus den Stationen von Doba, Fort-Archambault, Moundou und zusätzlich Kélo. Darüber hinaus wurden die Ambitionen, die zur Gründung dieser Missionen führten, von außen angestoßen. Die ersten Missionare hatten sich ja tatsächlich auf die Zwischenmissionsstationen gestützt, die schon früher in den angrenzenden Ländern etabliert worden waren. Die Spiritaner wie auch die Kapuziner kamen aus Oubangui-Chari, wo der Katholizismus seit 1892 angesiedelt war. Die Herz-Jesu-Priester des heiligen Quentin und später auch die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (OMI) gelangten über den Kamerun in den Tschad. Im Kamerun war der Katholizismus seit 1890 vertreten. Das Ende des Zweiten Weltkrieges beendete in gewisser Weise diese erste Evangelisierungsphase und eröffnete ein neues Kapitel – das Kapitel der zweiten Welle.

Dank der Fürsprache von Pater Frédéric de Belinay und mit dem Ende der italienischen Kolonialansprüche wurde die Angelegenheit um das Gebiet des Tschad im Vatikan immer besser bekannt – was auf missionarischer Ebene erfreuliche Aussichten für den Tschad mit sich brachte.

44 Dieses Misstrauen erklärt, weshalb die ersten in den Tschad entsandten katholischen Missionare alle französische Staatsangehörige waren und französischen Ordensgemeinschaften angehörten.

45 Vgl. Chapelle (wie Anm. 28), S. 159.

4.1 Die Reformen der katholischen Landkarte im Tschad

Als im Jahr 1942 im kolonialen Umfeld des Tschad die Idee geboren wurde, in Fort-Lamy eine Kathedrale zu bauen, die Unserer Lieben Frau vom Sieg gewidmet sein sollte,⁴⁶ war das Territorium des Tschad noch immer zwischen den Apostolischen Vikariaten von Khartoum (im Norden), von Fouban (im Südwesten) und von Berberati (im Süden) aufgeteilt. Seit 1945 erfuhr diese Landkarte nacheinander mehrere Veränderungen, die den Weg für einen neuen missionarischen Elan ebneten und zur Schaffung neuer religiöser Verwaltungsbezirke führten.

Als Frucht seiner Bemühungen erhielt Pater Frédéric de Bélinay durch ein Dekret der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (heute: Kongregation für die Evangelisierung der Völker) vom 15. November 1945 eine persönliche Jurisdiktion über den gesamten Tschad, ausgenommen des südlichen Teils des Landes, der den Kapuzinern von Berberati unterstand. Am 21. März 1946 teilte ein weiteres römisches Dekret den Tschad zwischen zwei Kongregation auf: den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria und den Jesuiten. Die Oblaten bekamen vom Apostolischen Vikariat von Fouban den nördlichen Teil Kameruns sowie einen Teil des westlichen Tschad, darunter auch Fort-Lamy. Die Jesuiten erhielten den tschadischen Teil des Apostolischen Vikariats von Khartoum.⁴⁷

Am 9. Januar 1947 nahm die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens eine erneute territoriale Umgestaltung vor, die die Physiognomie der Missionen im Tschad grundlegend veränderte. Einerseits errichtete sie die Apostolische Präfektur von Garoua, deren Jurisdiktion sich nicht mehr über den Tschad erstreckte, und sie vertraute sie den Oblaten an. Andererseits errichtete sie die Apostolische Präfektur von Fort-Lamy, die sie den Jesuiten zuteilte, mit der Jurisdiktion über „das gesamte Territorium der Zivilkolonie des Tschad“⁴⁸. Nunmehr hatten Fouban und Khartoum keine Jurisdiktionsgewalt mehr über den Tschad.

Dieses Dekret sorgte für Unruhe, denn Rom verjagte die Oblaten und die Kapuziner – ohne es zu ahnen – aus dem Tschad. Genau genommen unterlief der Irrtum dadurch, dass die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens ihre Entscheidung auf Basis einer veralteten Landkarte getroffen hatte, auf der der Süden des Tschad in Oubangui-Chari angesiedelt war, so

46 Vgl. Dingammadji (wie Anm. 41), S. 24–26.

47 Vgl. Hallaire (wie Anm. 13), S. 9.

48 Ebd.

dass sich die Oblaten verbittert nach Nordkamerun zurückzogen, und die Kapuziner und Jesuiten sich auf die Aufteilung der Jurisdiktion verständigten. Somit behielten die Kapuziner ihre Stationen in Logone und überließen den Rest, einschließlich Fort-Archambault, den Jesuiten.

Am 7. Mai 1951 vertraute der Heilige Stuhl, der nun besser über die Gegebenheiten des Landes informiert war, die Evangelisierung des Tschad endgültig drei Ordensgemeinschaften an. Die Kapuziner behielten ihre Positionen im Logone; die Oblaten übernahmen, zusätzlich zu Nordkamerun, den pastoralen Auftrag für die Region Mayo-Kebbi. Die Jesuiten kümmerten sich um den ganzen übrigen Tschad. Diese Aufteilung ist die Grundlage für die vier ersten Diözesen des Tschad.

Tatsächlich wurde die damals von Monseigneur Joseph Du Bouchet verwaltete Apostolische Präfektur von Fort-Lamy acht Jahre nach ihrer Gründung zur Diözese erhoben (1955). Ihr erster Bischof wurde 1958 Monseigneur Paul Dalmais. Infolge ihrer großen Ausdehnung wurde sie im Dezember 1961 in zwei Diözesen aufgeteilt. Aus dieser Teilung ging die Diözese von Fort-Archambault unter der Leitung von Monseigneur Henri Veniat hervor.

Die im Verwaltungsbereich der Kapuziner gelegene Apostolische Präfektur von Berberati – an der Grenze von Oubangui-Chari und dem Tschad – wurde 1951 ihrerseits ebenfalls zweigeteilt. Diese Aufteilung führte auf tschadischer Seite zur Entstehung der Apostolischen Präfektur von Moundou (17. Mai 1951), deren erster Amtsinhaber Monseigneur Sirgues war. Am 19. Februar 1959 zur Diözese erhoben, feierte Moundou die Weihe ihres ersten Bischofs – Monseigneur Louis Gaumain – am 18. April 1960. Moundou ist noch immer, gemessen an der Anzahl der dazugehörigen Christen, die größte Hochburg des Katholizismus im Tschad.

Im Bereich der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria entstand aus der Aufteilung der Apostolischen Präfektur von Garoua am 19. Dezember 1956 die Apostolische Präfektur von Pala.⁴⁹ Der erste Apostolische Präfekt, Monseigneur Honoré Jouneaux, wurde am 8. Mai 1957 ernannt.⁵⁰ Die Errichtung von Pala zur Diözese kam am 16. Januar 1964 zustande; ihr erster Bischof wurde Monseigneur Georges-Hilaire Du Pont (1. Mai 1964).

49 Obwohl es bereits in Pala eine vom Katechisten Raymond Poytoloum geleitete kleine christliche Gemeinschaft gab, wurde die katholische Mission dieser Stadt erst im Dezember 1951 offiziell von den Patres Monrozier und Noye gegründet. Ihre Erhebung zur Apostolischen Präfektur ging daher sehr schnell vonstatten. Weihnachten 1952 gründete Pater Noye von Pala aus die Mission von Léré.

50 Bis zu seiner Ernennung war Pater Jouneaux Generaloberer der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria des Nordkamerun-Tschad.

4.2 Die Entwicklung der Missionen

Die Entwicklungsstrategie der Missionen bestand darin, sich auf die großen Zentren zu stützen, um das Umland zu erobern. Deswegen kam die Evangelisierung des Südens ausgehend von Doba, Fort-Archambault, Moundou und später ausgehend von Pala und Bongor zustande. Für das Zentrum und den Norden des Tschad war natürlich Fort-Lamy der Ausgangspunkt.

1946 siedelten sich die ersten Jesuiten-Missionare in Fort-Archambault an,⁵¹ wo bereits eine im Entstehen begriffene, von den Kapuzinern gegründete christliche Gemeinschaft vorhanden war.⁵² Von dieser Basis aus wurden die Missionsstationen von Maro (1947),⁵³ Moïssala (1949),⁵⁴ Koumra (1951), Kyabé (1953) etc. gegründet oder fortgeführt.

Der Aufbau des Katholizismus begann in Fort-Lamy im Jahr 1947 mit der Ankunft von Ordensfrauen und weiteren Jesuiten, darunter Pater Joseph Du Bouchet, der am 25. April zum Apostolischen Präfekten ernannt wurde. Gemeinsam mit ihm trafen auch junge Priester ein, wie Paul Dalmais und Henri Veniat, die jeweils zum Bischof von Fort-Lamy und von Fort-Archambault geweiht wurden.

Anfangs lebten die Missionare von Fort-Lamy im Verwaltungsviertel, insbesondere im ehemaligen Offizierskasino, von der ein Teil zur Kirche umgewandelt worden war. Allmählich wurden zwei neue Stationen – im Dorf Chagoua (1947) und in Kabalaye (1950) errichtet, während das Bauprojekt einer, Unserer Lieben Frau vom Sieg geweihten, Kathedrale ernsthaft erwogen wurde.⁵⁵ Von Fort-Lamy aus verstärkten die Jesuiten ihre Bemühungen im Hinblick auf die direkte Evangelisierung zweier Gegenden: das Massif de Guéra und den Bereich Bousso.

In Guéra wurden nacheinander vier Stationen gegründet, in Mongo (1948), Baro (1949), Dadouar (1955) und in Bitkine (1959). Einen besonderen Fokus legte man auf die 1950 in Bousso gegründete Mission, wo inmitten einer islamisierten Bevölkerung eine tiefgläubige Christenheit lebte.

51 Unter der Leitung von Pater Charles Magot, ehemals Rektor des Collège du Caire, der zum Missionsvorsteher ernannt wurde.

52 Vgl. Hallaire (wie Anm. 13), S. 10.

53 Der Gründer der im äußersten Süden und nicht weit von der Grenze zu Oubangui gelegenen Mission von Maro ist Pater Scherantz, der erste Weggenosse von Pater de Bélinay.

54 Diese Missionsstation wurde seit 1947 von den Kapuzinern betrieben. Der erste hierhin abkommandierte Jesuit war Pater Henri Veniat im Jahr 1949.

55 Für nähere Informationen über die Geschichte dieser Kathedrale vgl. Dingammadji (wie Anm. 41).

In Logone wuchs und gedieh die hier schon seit langem ansässige Kapuzinergemeinschaft immer weiter. Hier wie auch in Moyen-Chari reagierte die Bevölkerung darauf mit einer auf das Christentum ausgerichteten echten Eigendynamik. Hier fand der Katholizismus seinen wahren Ausdruck als eine Religion der Massen. Im Land der Sara und der Ngambaye war die Begeisterung der Bevölkerung derart groß, dass die Zahl der Missionare nie ausreichte.

Die Sprache der Evangelisierung war überall das Sango. Zu Beginn predigten die Missionare im Süden des Tschad tatsächlich mithilfe der Bibel auf Sango, und zwar einzig und allein in dieser ubangischen Sprache. Daraus folgte ein missbräuchlicher Sprachgebrauch. Das führte im April 1964 schließlich zu einem offiziellen Verbot der Sprache im Religionsunterricht aller Kirchen.

4.3 Die an der Mission Beteiligten

Die ersten Missionare waren ausschließlich französischer Nationalität. Sie gehörten den unterschiedlichen bereits genannten Ordensgemeinschaften an (Spiritaner, Herz-Jesu-Priester des heiligen Quentin, Kapuziner, Jesuiten, Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria etc.). Es waren wenige Missionare, und sie mussten eine Herkulesarbeit verrichten.

Es wäre falsch zu glauben, dass die Evangelisierung des Tschad ausschließlich Männersache war. Auch Ordensschwester haben hier sehr wohl ihren Platz. Die ersten, die in den Tschad gelangten, waren die Schwestern Unserer Lieben Frau von den Aposteln (März 1947). Ihnen folgten die *Demoiselles Auxiliaires* (1951) sowie die *Dames de la Sainte Croix de Jérusalem* (1955). 1958 gelangten die Schwestern *Auxiliaires du Clergé* in den Tschad, und ein Jahr später folgten ihnen die *Religieuses Auxiliaires du Purgatoire*. Dieses erste Aufgebot wurde zu Beginn der Unabhängigkeit des Tschad durch Angehörige anderer Gemeinschaften ergänzt, durch die Schwestern der Nächstenliebe von Besançon (*Sœurs de la Charité de Besançon*, 1961), durch die syrischen und libanesischen Ordensschwester der Kongregation von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariä (1962) und die Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu (1964) etc.

Angesichts der ungeheuren Größe ihrer Aufgabe riefen die Missionarinnen und Missionare ihre Brüder und Schwestern aus anderen Ländern zu Hilfe. So sind im Laufe der Jahre spanische, italienische, kanadische und weitere Priester in den Tschad gekommen, wie auch andere Ordensgemeinschaften, wie die Brüder der christlichen Schulen (Schulbrüder), die Brüder

vom Heiligsten Herzen Jesu, die Combonianer, die Xaverianer-Missionare (Gesellschaft des heiligen Franz Xaver für auswärtige Missionen), die Salesianer etc.⁵⁶

Auf lokaler Ebene wurde der erste tschadische Priester, Abbé François Ngaïbi, im Februar 1957 vom damaligen Erzbischof von Dakar, Monseigneur Marcel Lefebvre, geweiht. Nach und nach wurden die tschadischen Seminaristen zur Ausbildung nach Brazzaville, Yaoundé, Koumi (Obervolta) oder Maroua (Nordkamerun) gesandt.⁵⁷ Langsam wurden damit die ersten Grundlagen für die „Tschadisierung“ der Kirche geschaffen.

5. Zusammenfassung

Die katholische Kirche des Tschad, die mit einer großen Verzögerung in einem Land ankam, in dem der Islam seit Jahrhunderten Realität war und die protestantischen Missionen bereits einen langen Vorsprung von zehn Jahren hatten, ist mit Sicherheit die jüngste Afrikas. Ihre ersten Schritte wurden im Laufe der Dreißigerjahre des 20. Jahrhunderts vorgezeichnet – zunächst von den Spiritaner- und Kapuzinermissionaren, die aus Oubangui-Chari kamen, dann von einem Militärkaplan der Jesuiten und schließlich von den Herz-Jesu-Priestern des heiligen Quentin, die über Kamerun in den Tschad gelangten. Diese Verzögerung erklärt sich unter anderem durch geographische und historische Faktoren, aber auch durch die Fallstricke der Verwaltung sowie durch die kolonialen Rivalitäten zwischen Frankreich und Italien. Erst kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnte das katholische Missionswerk im Tschad einen Aufschwung erleben. Seitdem hat der Katholizismus riesige Schritte unternommen, um zu dem zu werden, was er heute ist: zahlenmäßig betrachtet – nach dem Islam – die zweite spirituelle Kraft des Landes.

Aus dem Französischen übersetzt von Katrin Krips-Schmidt

56 Vgl. Vandame (wie Anm. 14), S. 19.

57 Vgl. ebd.

Islam im Tschad

Kodi Mahamat

1. Einleitung

Der Islam ist heute die Religion eines großen Teils der Bevölkerung im Tschad. Der Islam soll über den Koran und die Sunna alle Bereiche des gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen und individuellen Lebens regeln. Demnach wäre der Islam Glaube, Wissenschaft, Moral und Recht, Religion und Politik zugleich, weil alle diese Aspekte der sozialen Wirklichkeit im Denken und Leben vieler Muslime eine Einheit bilden.

Die Ausbreitung des Islam im Tschad ist ein Thema, das heftig diskutiert und von den Forschern beharrlich aus ihrer jeweiligen Perspektive beleuchtet wird. Ganz gleich, ob man nun Muslim oder Christ ist, als Forscher sollte man das Thema mit der nötigen Objektivität behandeln. Sobald vom Islam im Tschad die Rede ist, stellen manche Autoren eiligst die Frage danach, wie viele Muslime es im Tschad gibt. Die Frage sollte unserer Ansicht nach lauten, wie man im Tschad Muslim geworden ist. Hieraus ergeben sich für mich folgende Fragen: Was sind die Ursprünge des Islam? Wie fasste er im Tschad Fuß? Auf welche Weise vollzog sich die Konversion? Wer war die Zielgruppe? Welches sind die verschiedenen Phasen der Islamisierung? Wer sind die tatsächlichen Verbreiter dieses Glaubens? Und welche Art von Islam ist im Tschad weit verbreitet?

2. Ursprünge des Islam in der Tschadregion

Der Frage nach den Ursprüngen des Islam im Tschad und dem Prozess, durch den er Fuß fasste, nachzugehen, ist ein schwieriges Unterfangen. Die spärlichen Schriftquellen sprechen von Königen, Herrschern und Staatsoberhäuptern, ihren großen Taten, den Kriegen, die sie führten, den Moscheen und Koranschulen, die sie erbauen ließen, ihren Wallfahrten nach Mekka und dergleichen, bisweilen auch von ihrer Bekehrung. Über den Glauben der breiten Bevölkerung hingegen und über die Veränderungen, die ihn möglicherweise beeinflusst haben, schweigen die Quellen fast ausnahmslos.

Was die mündlichen Zeugnisse anbelangt, so ist ihnen, mehr noch als bei anderen Themen, mit großer Vorsicht zu begegnen, da die Religion hier zur Machtideologie wird. Sie entspricht einer ganzen Reihe ideologischer Konstrukte. Unser Wissen in diesem Bereich ist sehr bruchstückhaft. Stützt man sich auf die bekannten Dokumente und auf die Schlüsse, die Dierk Lange in seinen Studien zur Ausbreitung des Islam in Kanem und in Bornu zieht, kommt man zu dem Ergebnis, dass es schon sehr früh Kontakte zwischen Kanem und den Bewohnern der Mittelmeerküste gab. Denn durch die Nutzung von Dromedaren, die einige Jahrhunderte vor den Prophezeiungen Mohammeds einsetzte, war es möglich geworden, die Wüste ganz zu durchqueren, und nach der Überlieferung soll Uqba ibn Nāfi um 666 die Städte von Kwar erobert haben.

Die arabischen Schriftquellen zu Kanem sind sehr alt und es ist anzunehmen, dass weniger als ein Jahrhundert nach der Hidschra Muslime in das Gebiet kamen. Das Reich Kanem sollte später eine mehr als siebenmal so große Ausdehnung wie die heutige Region erreichen. Allerdings trat der Mai, der König von Kanem, erst im 11. Jahrhundert zum Islam über, womit eine muslimische Dynastie die Macht übernahm.

3. Die Einführung des Islam in Kanem

Heutige bornuesische Historiker weisen darauf hin, dass die Könige nicht unbedingt die ersten Bewohner Kanems gewesen sein müssen, die konvertierten. Festzuhalten bleibt jedoch, dass es vor allem zur Regierungszeit Dunama Dibalimis zu Beginn des 13. Jahrhunderts und vor der Blütezeit des Reiches Bornu im 15. und 16. Jahrhundert zur Massenislamisierung, das heißt zur Islamisierung breiter Bevölkerungsschichten, kam. Zwar pilgerten

zahlreiche Mai nach Mekka und ließen Koranschulen und Moscheen erbauen, nicht anders als heute bestanden einigen Chronisten zufolge aber auch „animistische“ Praktiken fort, vor allem die Verehrung des Mune oder Muni, und in einigen Königreichen, die fast hundert Jahre zuvor zum Islam übertreten waren, wurden weiterhin die verschiedensten Riten gepflegt. Über den Mune ist wenig bekannt. Erwähnt wird er im Diwan und in Ibn Furtus Buch der Kriegszüge von Kanem. Hier erscheint er als magischer Gegenstand, der dem Mai Sieg und Frieden für sein Königreich sicherte. Derartige Bräuche gab es in den meisten traditionellen politischen Einheiten im Tschad. Erst Mai Dunama Dibalimi (13. Jahrhundert) betrieb eine systematische Politik der Islamisierung und damit des Bruchs mit den animistischen Praktiken. Um zu verdeutlichen, dass der Mune ein Kult- und Kulturgegenstand von größter Bedeutung war, berichten die Überlieferungen, dass sich nach seiner Zerstörung durch Mai Dunama Dibalimi die Prinzen von Kanem gegen diesen auflehnten und, so Ibn Furtu, die Tubu sich „sieben Jahre, sieben Monate und sieben Tage“ lang zum Aufstand erhoben. Die Gesellschaft in Kanem war infolge der Zerstörung des Kultgegenstands in hohem Maße destabilisiert.

Die von Dunama betriebene Islamisierungspolitik wurde von seinen Nachfolgern offenbar fortgeführt und der Diwan erwähnt die Ankunft zweier Fulani-Scheichs aus Mali in der Regierungszeit von Bir ben Dunama. Die internen Unruhen setzten sich unvermindert fort und es kam zu mehreren Aufständen, nämlich dem Aufstand der Sao (1335), dem Aufstand einiger Prinzen (1370) und schließlich dem Aufstand der Bulala (1375).

Dies lässt sich als Folge des Machthungers der Erbprinzen oder der Ablehnung der Herrschaft Kanems aufseiten einiger Volksgruppen auslegen, die ihre Unabhängigkeit verteidigen oder wiedererlangen wollten. Über die ethnischen Aufstände und die Aufstände der Prinzen hinaus zeichnete sich außerdem die allgemeine Krise des ehemals animistischen Staates ab.

4. Konversion der Herrscher und Krise des animistischen Staates

Für manch einen stellt die Konversion der Herrscher zum Islam eine Krise des animistischen Staates dar, andere sehen im Animismus die Gewähr für den sozialen Zusammenhalt in den früheren Staaten.

Eine Untersuchung der in den animistischen Bevölkerungsgruppen des Tschad noch bestehenden politischen Systeme zeigt, dass die agrarischen

und bisweilen auch nomadischen Gemeinwesen sich in der Nähe der mächtigen Götter zusammenfinden (Margay in Guera, Schlange vom Berg Treya in der Region Wadai, Schlange des Fitri-Sees bei den Bulala) oder dort, wo heilige Gegenstände, Kraftobjekte (zum Beispiel Wurfeisen von Bédaya, Lanzen aus Mataya oder aus Massenya) aufbewahrt werden. Die durch den Hohepriester, den Träger der spirituellen Kraft, vorgenommene Kulthandlung zu Ehren der Kräfte und Geister vereint Menschengruppen, die in jeder Hinsicht verschieden sind, nämlich sowohl was die Sprache als auch was die Produktionsweise, die Bräuche und mitunter auch die Religion anbelangt. So opfern manche muslimische Araber, wenn sie durch bestimmte Gebiete ziehen, den großen Geistern, die dort herrschen.

5. Die ersten Muslime

Mit Blick auf die ersten Muslime geht Jean Pierre Magnant der Frage nach, wer außer den Getreuen, die den Mai bei seinem Rückzug begleiteten, im Tschadgebiet des 15. Jahrhunderts islamischen Glaubens war. Er kommt unter anderem zu dem Schluss, dass sich nicht mit Bestimmtheit sagen lasse, ob es außerhalb Bornus und abgesehen von den arabischen Beduinen Bevölkerungsgruppen gegeben habe, die dem islamischen Glauben angehörten. Waren die Herrscher, die im Gebiet des heutigen Wadai regierten, Muslime? Hierüber herrscht völlige Unklarheit.

Bei den Bulala, die in voneinander unabhängigen Städten lebten, in denen es keine Moscheen gab, gab es vermutlich keine einheitliche Religion, sondern verschiedene lokale Religionen.

Wahrscheinlich kam es erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, zeitgleich mit dem Wiederaufschwung des Reiches Bornu und des Transsaharahandels, zu einer umfassenden Islamisierung. Bei Ibn Furtu deutet alles darauf hin, dass die Führer der Bulala in der Zeit, als Idris Alauma seine Kriegszüge gegen Kanem unternahm, Muslime waren. Zur gleichen Zeit war es wohl auch, dass die Mbang (Könige) von Baguirmi und wahrscheinlich auch die Tunjur zum islamischen Glauben übertraten und später dann, zum Zeitpunkt der Machtübernahme durch Abdelkerim Ibn Djameh, auch die Wadai.

Über Baguirmi in dieser Zeit gibt es fast keine Zeugnisse, die Auskunft über die Ursprünge des Islam geben, es ist aber nahezu sicher, dass die Ausbreitung des Islam unter Mbang Abdallah ihren Anfang nahm.

Besser ist die Quellenlage in Bezug auf die Anfänge des Islam in Wadai mit der Machtübernahme durch Abdelkerim Ibn Djameh.

6. Phasen der islamischen Durchdringung im Tschad

Schematisch lässt sich die Geschichte der islamischen Durchdringung im Tschad folgendermaßen darstellen:

1. Im 11. Jahrhundert gelangte der Islam über Kanem in den Tschad. Diese erste Islamisierungsphase zeichnete sich durch zweierlei aus:
 - a. Sie war arabisch geprägt und erfolgte durch den Kontakt lokaler Bevölkerungsgruppen mit arabischen Gruppen vom Nil und aus dem Fessan.
 - b. Sie war aristokratisch in dem Sinne, dass zunächst nur die „Herren des Landes“ zum Islam übertraten, das heißt die Prinzen der Dynastie Sefuwa und deren unmittelbares Umfeld.
2. Im 13. Jahrhundert verbreitete sich einigen arabischen Quellen zufolge der Islam in bestimmten Bevölkerungsschichten in Kanem.
3. Es gibt keine sicheren Hinweise für eine Islamisierung im Tibesti, in Borkou, Baguirmi und in Wadai vor dem 16. oder 17. Jahrhundert.
4. Mit der Konversion von Mbang Abdallah (1620–1630) und der Machtübernahme in Wadai durch den Islamverbreiter Sultan Abdelkerim (1635) trat der Islam in Baguirmi und in Wadai dann plötzlich offiziell in Erscheinung.
5. Das Entstehen dieses offiziellen Islam war sowohl in Baguirmi als auch in Wadai das Ergebnis früherer Kontakte, über die es einige historische Zeugnisse gibt. Dass sich vor dem 16. Jahrhundert arabische Nomaden und Fulani-Hirten in Baguirmi aufhielten, ist einwandfrei belegt.
6. Im 18. Jahrhundert kam es zu einer durch die Ausbreitung des Islam in der breiten Bevölkerung in den Regionen, in denen die Führungsschicht bereits zum Islam übergetreten war, und zum anderen durch die Konversion der Aristokratie neuer Bevölkerungsgruppen wie beispielsweise der Kotoko zu einer umfassenden Islamisierung.
7. Kennzeichnend für das 19. Jahrhundert mit seinen Kriegen und unaufhörlichen Raubzügen der verschiedenen tschadischen Reiche ist die Konversion zahlreicher politischer Oberhäupter von Gruppen, die im Landesinnern oder im Süden lebenden Bevölkerungen angehörten – eine Erscheinung, die noch Anfang des 20. Jahrhunderts spürbar war (beispielsweise Boa in Korbol). Im 19. und 20. Jahrhundert nahm durch das Wirken der Bruderschaften außerdem die muslimische Frömmigkeit zu.
8. Im 20. Jahrhundert öffnete sich der Tschad stärker nach außen und wurde empfänglicher für den Einfluss von Händlern und muslimischen Mis-

sionaren (Senussi-Orden in Tibesti, Borkou und Wadai) aus dem Ausland, der Islam breitete sich rasch aus, und zwar:

- a. Nach Süden hin (vor dem Krieg von 1914 bis nach Moyen-Chari)
- b. In die bergige Landesmitte (nach dem Krieg von 1914 im Hadjaraye-Gebiet).

7. Wer sind die Verbreiter des Islam im Tschad?

Die arabische Migration in den Tschad begann schon recht früh. Schon 1390 wird sie in einem Brief des bornuesischen Königs Uthman an den ägyptischen Sultan Barquq erwähnt. Zu dieser Zeit gehörte die in Bornu herrschende Dynastie bereits dem islamischen Glauben an. Sie hatte die Religion des Propheten fast dreihundert Jahre zuvor angenommen. Die übrigen Bevölkerungsgruppen im Tschadbecken waren, abgesehen von den erst unlängst konvertierten Bulala in Kanem, noch nicht zum Islam übergetreten. Die Araber sollten Zeugen ihres Übertritts zum Islam sowie der Konversion der Herrscher von Baguirmi zu Beginn des 17. Jahrhunderts und bald darauf der Gründung des muslimischen Königreichs Wadai sein. Um 1730 traten auch die herrschende Klasse in Mandara und anschließend die Kotoko-Reiche im Norden zum Islam über. Die Konversion der Gemeinde Logone-Birni vollzog sich etwas später um die Wende zum 19. Jahrhundert.

Die Araber waren Zuschauer bei dieser Ausbreitung des Islam im Tschadbecken, sie waren nicht deren Betreiber. Im Fall von Bornu, wo der Islam aller Wahrscheinlichkeit nach von den Berbern von Kavar eingeführt wurde (d.h. lange vor der arabischen Migration), ist dies offenkundig.

Gleiches gilt im Fall der Kotoko-Stadtstaaten Mafaté (oder Makari) und Afadé, die infolge der westlichen Eroberungen unter König Idris Alauma in den 1570er Jahren von Predigern, die aus der bornuesischen Hauptstadt Birni Gazargamo gekommen waren, nach der arabischen Tradition bekehrt wurden. In Kousseri wurde laut mündlicher Überlieferung der Islam später eingeführt, und zwar nicht durch die Araber, die schon im Land waren, sondern durch Missionare aus dem Osten. Auch Baguirmi verdankte, glaubt man den von Barth und Nachtigal gesammelten Berichten, seinen Übertritt zum Islam keinesfalls den Arabern.

Wadai ist ein besonderer Fall, da seine Entstehung mit dem Übertritt zum Islam zusammenfiel und beide Ereignisse miteinander in Zusammenhang standen, wobei eines die Folge des anderen war. Der entscheidende

Faktor war der Islamübertritt Abdelkerim Ibn Djamehs, von dem man nicht genau weiß, ob er selbst arabischer Herkunft war oder nur die Hilfe der benachbarten Araber erhielt, denn Mahamid, Mahariyé, Banu Halba, Nawá Ibé und Walad Ghanem sollen ihn im Kampf gegen aufständische Volksgruppen unterstützt haben. Denkbar ist das zwar – Aber sehen wir uns hier nicht eher einem recht häufigen Phänomen der mündlichen Überlieferung gegenüber, nämlich der Übertragung späterer Gegebenheiten in die Vergangenheit? Wenn die Araber nicht zur Ausbreitung des Islam beigetragen haben, so liegt das daran, dass sie nicht über die nötigen Instrumente verfügten.

Tatsächlich vollzog sich die Ausbreitung des Islam im Wesentlichen über die Predigt beziehungsweise den Ruf zu Gott (*da'wa*) und den religiösen Zusammenschluss, die „Bruderschaft“, die von den Arabern der spirituelle Weg (*ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*) genannt wird. Das Predigen erforderte eine spezielle Ausbildung, was mit der nomadischen Lebensweise schwer vereinbar war. Die Araber hatten keine Schulen. Die wenigen, oftmals wandernden Gelehrten (*Fuqahā'*, sg. *Faqīh*) mussten ins Ausland gehen, um Grundkenntnisse über den Koran zu erwerben. Über die Bruderschaften verbreitete sich der Islam im Niltal und in Westafrika. Die Araber begegneten diesen Gemeinschaften, gegen die seitens der traditionalistischen Muslime Misstrauen geschürt wurde, stets mit großem Vorbehalt.

Der Dschihad ist die einzige Vorschrift des islamischen Rechts in seiner klassischen Auslegung, welche die Araber nie in die Tat umsetzten. Voraussetzung für den Kampf auf dem Wege Gottes im Sinne der Selbstverteidigung ist ein organisiertes Heer und demnach ein Staat. Bei den Arabern aber gab es neben Stämmen und Stammesteilgruppen keine sonstigen Zusammenschlüsse.

Im Vergleich zum Islam der Araber zeichnete sich der Islam der einheimischen Bevölkerung durch seine Ambiguität aus. Er hatte zwei Ausprägungen. Es muss zwischen dem Volksislam und dem Islam der Rechtsgelehrten unterschieden werden. In der breiten Bevölkerung galten in weiten Bereichen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens weiterhin die alten Glaubensinhalte und Riten. Dies zeigte sich vor allem in den Institutionen. Fast überall beruhten Autorität und Macht auf Glaubensinhalten und Riten, die mit der Religion des Propheten nichts gemein hatten. Diesen heidnischen Überresten versuchten die Korangelehrten das muslimische Modell entgegenzusetzen.

Zwar waren die Araber auch für die Ausprägung des Volksislam nicht ohne Bedeutung, sehr viel bedeutsamer aber war ihre Mitwirkung an der

Reformbewegung in Bornu, die 1810 von Muhammad al-Amin al-Kameni und fünf weiteren Arabern eingeleitet wurde, die den Bannu Hassan entstammten und deren Nachkommen in Bahr el-Ghazal, Kanem und Bornu lebten.

8. Welcher Islam für welchen Tschad?

Nach diesen Ausführungen über den Islam bleiben zwei Fragen offen: Von welchem Islam sprechen wir? Und um welchen Tschad geht es?

Als Staat existiert der Tschad seit seiner formalen Unabhängigkeit im Jahr 1960. Zunächst gab es eine dilettantische Staatsführung, dann den Niedergang und den Verfall des Staates. Für die tschadische Bevölkerung kam nach dem Leid die Angst. Als Nation existierte der Tschad 1990 noch nicht. Es gab den Versuch, eine Nation zu bilden. Die Kriege trugen zur Nationenbildung bei, aber zu welchem Preis! Sämtliche Bemühungen um die nationale Einheit seitens der Bevölkerung wurden durch das politische Handeln konterkariert. Die zunächst virtuelle tschadische Nation entwickelte sich zu einer Einheit, einem multiethnischen und multikulturellen Gebilde. Diese Nation in Einheit und Vielheit kann nicht Sache einer einzigen Ethnie oder einer Gruppe von Ethnien sein, das würde sie nicht überleben.

Den Tschad aufzubauen heißt demnach, ein harmonisches Mosaik aus der ganzen Bandbreite der Verschiedenartigkeiten zusammenzustellen, sie aneinanderzufügen und damit eine Fortschrittsdynamik in Gang zu setzen. Wenn der Tschad die Zukunft ist, dann kann diese Zukunft nur modern sein. Konservative, rückwärtsgewandte oder nostalgische Tendenzen stehen im Widerspruch zur tschadischen Nation. Die Werte der Vergangenheit müssen entrümpelt und von restriktiven und überholten Elementen befreit werden, die zu Spaltung und Stagnation, zum Hass zwischen Stämmen und Religionsgemeinschaften und zur Unterdrückung aufgrund von Geschlecht oder Kastenzugehörigkeit beitragen. Sie führen auch zu Nachlässigkeit, familiären Egoismen und Vetternwirtschaft.

Ganz gleich von welcher Religion die Rede ist, sie muss mit Sympathie betrachtet werden, wobei es gilt, die Werte und Gefühle, von denen der Gläubige durchdrungen ist, möglichst tief in sich aufzunehmen, ohne die Grundsätze von Wahrheit und Wahrhaftigkeit aufzugeben. Der Islam ist eine Religion, die jede Doppelzüngigkeit zurückweist und Praktiken ausschließt, die ihren Grundsätzen zuwiderlaufen. Was wir heute sehen können ist nicht ein Islam, denn zumindest in der Praxis gibt es mehrere Formen des Islam. Kein Muslim wird das bestreiten, auch wenn es ihn schmerzt. Im Islam gab

es Häresien und Schismen, die ihre Spuren hinterlassen haben oder fort-dauern. Selbst innerhalb der sunnitischen Orthodoxie gibt es Schulen, die das Wort Gottes und die Kommentare abweichend auslegen, konkurrierende Bruderschaften folgen eigenen Ansätzen in der Orthodoxie. Mit manchen Reformansätzen treten Befürworter einer Rückkehr zur buchstabengetreuen Lesart der Quellen in Widerstreit. Es gibt Anhänger der Religion des Herzens, des Hauches Gottes, der den Gläubigen erfüllt, um ihn zu größerer Vollkommenheit zu führen. Es gibt Kriegslüsterne und Unterdrücker, die im Islam nur den Geist von Eroberung und Raub sehen und die vergessen haben, dass der Islam Hingabe und Unterwerfung bedeutet und folglich eine Religion der Gerechtigkeit und des Friedens ist.

9. Schlussfolgerungen

Mit Blick auf den Islamisierungsprozess im Tschad soll eine Zusammenfassung gegeben und damit der tatsächliche Zustand des Islam im Tschad aufgezeigt werden:

- Der Islam hat vor Ort Fortschritte verzeichnet und schreitet sowohl in den muslimischen Gebieten als auch in den sich islamisierenden Gebieten weiter voran.
- Nach wie vor befindet sich der Islam im offenen Konflikt mit den traditionellen afrikanischen Kulturen, die er zu verdrängen und auszulöschen sucht. Dieser ständige Konflikt und der Eifer, der mitunter in Gewalt mündet, sind charakteristisch.
- Träger der von der Arabischen Halbinsel eingeführten islamischen Religion waren zunächst die muslimischen Araber, später dann die Königshöfe. Die afrikanischen Herrscher sahen im Islam nämlich oftmals eine Stütze ihrer Macht und bemühten sich um Kompromisse mit dieser neuen Kraft, woraus sich synkretistische Praktiken entwickelten. Sie wollten und konnten sich jedoch nicht von den nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen absondern, die sie regierten, denn ihre Legitimität erhielten sie durch die traditionelle Religion. Diese aufzugeben, hätte bedeutet, die Macht aufzugeben.
- In jüngerer Zeit (19. und 20. Jahrhundert) wurde der Islam dann schließlich zum Banner, unter dem sich viele tschadische Ethnien zu Volksaufständen erhoben. Die ganze Bevölkerung sollte sich im Namen der Religion erheben, gegen Tyrannei, gegen autokratische Strukturen, die unabhängig davon, ob sie islamisch oder gottlos waren, als gottlos angesehen wurden.

- Die schon häufig unternommene Erforschung des Islam im Tschad muss im größeren tschadischen Kontext fortgeführt werden.

Was die Kenntnis des Islam selbst anbelangt, gibt es noch einige Fragezeichen: Ist der Islam ein verbindendes oder ein trennendes Element? Worin bestehen die ideologischen Programme und das praktische Handeln der islamischen Nichtregierungsorganisationen im Tschad? Inwieweit sind die tschadischen Muslime eine Zielgruppe für ausländische Propaganda? Sind muslimische Würdenträger weiterhin als Machthaber geeignet? Was verstehen die verschiedenen Strömungen des tschadischen Islam unter einem vereinten Tschad?

Aus dem Französischen übersetzt von Denise Hänle

(Traditionelle) Afrikanische Religionen im Tschad

Ladiba Gondeu

1. Einleitung

Mit diesem Beitrag soll eine Beschreibung des Konzepts der Traditionellen Afrikanischen Religionen versucht werden. Er umfasst im Wesentlichen drei Fragestellungen. Zunächst geht es um das Konzept, das selbst bereits problematisch und schwer zu fassen ist. Nach einer groben allgemeinen Definition sollen die wesentlichen Besonderheiten des Konzepts dargelegt und seine unterschiedlichen Ausprägungen mit Blick auf den Animismus, den Glauben an einen Schöpfergott und die Rituale aufgezeigt werden, welche die afrikanischen Glaubensausprägungen organisieren. Abschließend sollen anhand einiger Momentaufnahmen die Hintergründe veranschaulicht werden.

Ein nächster Teil befasst sich mit dem fruchtbaren Zusammenspiel von Religion und Kultur im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas, angefangen mit der Spiritualität, welche den Einzelnen an einen Raum und an bestimmte Gebiete bindet, und bestimmten rituellen Handlungen der Initiation, mit der männliche Personen in die Gemeinschaft eintreten, bis hin zur sakralen Zentralität des Monarchenkörpers als Körper der Macht.

Der letzte Teil befasst sich mit der Komplexität der Identitäten der Bevölkerungsgruppen im Tschadbecken und der Notwendigkeit, deren Geschichte über einen großen Zeitraum hinweg zu betrachten, um vergleichbare Bezugspunkte zu erkennen.

In einer Schlussfolgerung soll ein Blick in die Zukunft geworfen und zur Analyse und Neubetrachtung des Verhältnisses anderer Glaubenserfahrungen zu den ungeläufiger so genannten Traditionellen Afrikanischen Religionen aufgerufen werden.

2. „Traditionelle Afrikanische Religionen“ – Lässt sich der Begriff definieren?

Das ist eine wichtige Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Man kann natürlich versuchen zu definieren, was Religion bedeutet. Sobald man aber behaupten will, eine solche Definition sei auf „Religionen“ anwendbar, die nicht nur „afrikanisch“ sondern auch noch „traditionell“ sein sollen, wird es chaotisch und problematisch. Gibt es denn wirklich eine „afrikanische Religion“? Wenn ja, wäre es möglich, dass sie noch immer „traditionell“ ist? Hier wird die Antwort zögerlich und unklar. Es gibt nichts Neues unter der Sonne, meint Bruno Latour.¹ „Wir waren niemals modern“ und wenn die Welt erschüttert wird und überall eine starke Dynamik des Wandels herrscht, so ist nichts jemals ganz neu und noch weniger traditionell. Der Prozess der Kreolisierung² und des kulturellen Synkretismus³ spielt überall eine entscheidende Rolle.

2.1 „Afrikanische Religionen“ – ein Definitionsversuch

Dem Wort Religion liegt das Lateinische *religere* zugrunde, das zum einen verbinden bedeutet. Religion werden alle Handlungen genannt, die Menschen und Götter miteinander verbinden sollen.⁴ Es geht darum, die Welt der Menschen mit der göttlichen Welt, die Erde mit dem Himmel zu verbinden. Zum anderen bedeutet *religere* von neuem lesen und umfasst zwei Aspekte. Der innere Aspekt betrifft das religiöse Gefühl, Überzeugungen und Glaubensinhalte und fällt in den Bereich des Glaubens und des Privaten. Der äußere Aspekt betrifft das, was sich an die Gesellschaft richtet, zum Beispiel bei rituellen Zeremonien. So groß Afrika ist, so vielfältig sind die religiösen Praktiken und Bräuche:

- 1 Vgl. Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie dynamique*, Paris 1994.
- 2 Vgl. Édouard Glissant und seine Thesen zur Kreolisierung der Welt.
- 3 Vgl. Mary, André, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga (Gabon)*, Paris 1999; Mary, André, *Le bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne*, in: Paul Laburthe-Tolra (Hrsg.), *Roger Bastide ou réjouissement de l'abîme*, Paris 1994, S. 85–98; Mary, André, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris 2000; Bernard, Carmen/Capone, Stefania/Lenoir, Frédéric/Champion, Françoise, *Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme*, in: *Archives des sciences sociales des religions, notes critiques* 114 (2001), S. 61–66.
- 4 Vgl. Droit, Roger-Pol, *Wer glaubt was? Wie ich meiner Tochter die Religionen erkläre*. Aus dem Französischen von Hainer Kober, Hamburg 2003.

„Obgleich das Übernatürliche in den meisten Gesellschaften nicht mehr die Grundlage der politischen und sittlichen Ordnung bildet, finden sich überall in den Gruppen und Nationen verschiedene Formen religiöser Bezüge.“⁵ Es lässt sich festhalten, dass Religion ein System von Symbolen, Glaubensinhalten, Mythen und Riten ist, die als tiefgründige oder ernsthafte Zeichen erlebt werden, vor allem weil Religion für den Einzelnen und für Gruppen und Gesellschaften eine schlüssige individuelle und kollektive Definition besitzt.⁶ Die persönliche und kollektive Definition prägt das Weltbild des Menschen und die kognitiven Muster und ist eine wesentliche Quelle gesellschaftlicher Solidarität.

Die afrikanischen Gesellschaften sind orale Kulturen. Gleichwohl konnten durch die mündliche Überlieferung kulturelle Praktiken, Sitten und Bräuche übermittelt und erhalten werden, deren Ursprünge weit in die Vergangenheit zurückreichen. Diese Praktiken, Sitten und Bräuche sind trotz des Eindringens des Islam im 17. Jahrhundert und des Christentums im 19. Jahrhundert noch immer fest in den Mentalitäten verankert und haben weiterhin Einfluss auf die religiöse Praxis. Im Allgemeinen ist eine solche Praxis an eine Bevölkerungsgruppe, eine Ethnie oder einen Clan gebunden.

Die Autoren der 16. Konferenz des Mega-Chad Research Network, die im September 2014 in Tilburg (Niederlande) stattfand, wiesen darauf hin, dass es „eine afrikanische Religion“ nicht gebe. Ganz im Gegenteil herrsche Diversität, wie auch die Diversität in der Tschadseeregion zeige. Anhand dieser Diversität ließen sich die afrikanischen religiösen Formen in ihrer ganzen Bandbreite untersuchen, denn die Region stelle, anders als die Region Mandé, das Voltagebiet oder das zentralafrikanische Regenwaldgebiet, keinen spezifischen homogenen Raum dar:

„In einer vergleichenden Perspektive bildet die Tschadseeregion außerdem ein geeignetes Gebiet zur Erforschung der afrikanischen kognitiven Welten. Es gibt dort verschiedene Denk- und Ritualsysteme, die aber eines gemeinsam haben, nämlich die vergleichbaren äußeren Einflüsse. Als traditionell bezeichnete, aber nichtsdestotrotz sehr dynamische lokale Kulte bestehen dort Seite an Seite mit Missionsstationen, katholischen und protestantischen Gemeinschaften und verschiedenen Glaubensrichtungen des Islam, die insbesondere durch diverse Sufi-Bruderschaften beeinflusst werden.“⁷

- 5 Milot, Micheline, *Présentation. Religions et Sociétés... après le désenchantement du monde*, in: *La Sociologie face au Troisième Millénaire, Cahiers de recherche sociologique* 30 (1998), S. 5–17.
- 6 Vgl. Craemer, Willy de/Vansina, Jan/Fox, Renée C., *Religious movement in Central Africa: a Theoretical study*, in: *Comparative studies in Society and History* 18 (1976) 4, S. 459.
- 7 Guitard, Émilie/Beek, Walter van (Hrsg.), *Rites et religions dans le bassin du lac Tchad*, Paris 2017, S. 7–8.

2.2 Gemeinsame Grundeigenschaften

Die Glaubenserfahrungen im alten Afrika wiesen einige gemeinsame Grundmerkmale auf. So waren der Animismus und der Glaube an nur einen Schöpfergott und mehrere Gottheiten allgemein verbreitet. Diese zwei Hauptelemente wurden durch weitere Elemente ergänzt, die ihnen Ausdruck und Sinn verliehen, nämlich den Ahnenkult und die individuellen und kollektiven Rituale.

2.2.1 Der Animismus im Tschad – allgegenwärtig, aber nie hinterfragt

Das Religiöse zeigt sich in der Unterscheidung zwischen Profanem und Sakralem. Die Gottesvorstellung vermischt sich mit der Ahnenvorstellung. Im Animismus wohnt allem, was existiert, eine Seele, ein Geist und eine Lebenskraft inne, unabhängig davon, ob es sich um belebte oder unbelebte Objekte handelt. Der Mensch bildet eine Einheit mit der Natur und fühlt sich mit dem Unsichtbaren verbunden, also mit den Ahnen, Gottheiten, Geistern und spirituellen Mächten des Universums. Das Sakrale durchdringt die ganze Existenz des Menschen, und durch den Kult, die Gesänge, Gebete und Tänze sucht der Mensch, sich mit dem Kosmos in Einklang zu bringen, seine Lebenskraft aufzunehmen und so die Ordnung der Welt aufrechtzuerhalten und ihr Wohlergehen zu gewährleisten. Der Animismus ist offenbar die religiöse Grundsubstanz im traditionellen Afrika. Der Ahne ist das Hauptglied der Sippe und verbindet den Einzelnen mit dem Schicksal der Gemeinschaft. Man glaubt mehr oder weniger an die Existenz zweier Welten, einer sichtbaren und einer unsichtbaren. Außerdem glaubt man an einen gemeinschaftlichen und hierarchischen Charakter beider Welten und an eine Interaktion zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Die Ahnenreligion durchzieht das ganze gesellschaftliche Leben. Den Glauben an ein höheres Wesen, das alles geschaffen hat, gab es in Afrika zu jeder Zeit. Und dem Ahnen kommt die Aufgabe zu, die Verbindung zwischen Mensch und Gott herzustellen.

2.2.2 Glaube an einen Schöpfergott und verschiedene Gottheiten

Der Glaube an die Existenz eines einzigen ewigen Hochgottes und Weltenschöpfers, der jedoch niemals ins Leben der Menschen eingreift, ist in Afrika weit verbreitet (zum Beispiel Louba, Massing, Guelva). Aus dem Hochgott gehen Naturgottheiten wie etwa Wasser, Erde, Vulkane, Felsen und Tiere hervor. An diese Gottheiten wenden sich die Menschen, um Schutz und Hilfe im irdischen Leben zu erlangen. Die Gottheiten stehen den Ahnen nahe und werden durch Skulpturen und Masken dargestellt.

2.2.3 Ahnenkult oder Verbindungsnetz zwischen Lebenden und Toten

Nach dem physischen Tod geht der Mensch ins Reich der Geister ein, das weder Hölle noch Paradies ist, sondern ein paralleler Raum, der dem Raum der Lebenden ähnelt, in dem die Seele je nach ihren guten oder schlechten Eigenschaften weiter umherwandert. Der Ahne gilt als Mittler zwischen den Lebenden und der Gottheit. Er wird bei vielen Anlässen hinzugezogen und geehrt, nimmt damit am täglichen Leben teil und überwacht in Gestalt von Masken und Reliquiaren die religiösen Rituale.

„Treffender als Ahnenkult wäre eigentlich die Bezeichnung Urkult, denn verehrt werden weniger die natürlichen Vorfahren als deren übernatürliche Manen. Genealogien zählen zu den Funktionen, und zwar aus demselben Grund, aus dem es nicht genügt, geboren zu werden, um ein Mensch zu sein, sondern es der Anerkennung durch ein Ritual der Namensgebung bedarf. Die Ursphäre wird mit kulturellen Einheiten besetzt, die wir Wesen, Geister oder Götter nennen. In ihr wohnen Befürchtungen, Hoffnungen, Ängste und Gegenängste.“⁸

Die dem Schutzahnen zugewiesene Rolle ist im Allgemeinen mit den rituellen Funktionen verknüpft und der Kult von Schutzschädeln, Schutzknochen und Schutzbäumen ist im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas weit verbreitet.

2.2.4 Regelmäßige rituelle Handlungen

Jeder Lebensabschnitt wird durch ein Ritual gekennzeichnet, das Männern und Frauen in wichtigen Momenten wie Geburt, Hochzeit, Ernte, Jagd oder Tod hilft. Dabei kann es sich ebenso um persönliche Alltagsrituale (Anrufungen, Gri-Gri, Amulette oder Ähnliches) wie um gemeinschaftliche Praktiken handeln. Alles ist, wenn man so will, ritualisiert: Leben, Tod, Aussaat, Ernte, Fischfang, Jagd usw. Die Bestattungsfeiern sind die wichtigsten persönlichen und gemeinschaftlichen Rituale. Sie sollen der Seele des Verstorbenen Ruhe schenken, die durch den Tod dazu verurteilt ist, unter den Lebenden umzugehen, was für die Familie eine Bedrohung darstellt, daher die Feier zum Ende der Trauerzeit. Masken, Tänze und Musik lenken und begleiten die Seelen in die Welt der Ahnen. Die Bestattungsfeier besteht vor allem aus einer Ansprache über den Tod und das Jenseits.⁹ Der Verstorbene soll dazu

8 Ortigues, Edmond, Religions du livre. Religions de la coutume, Paris 1981, S. 8–9

9 Vgl. Vincent, Jeanne-Françoise, Contribution à l'étude des rites funéraires dans les montagnes Mogu-Diamaré; Beek, Walter E. A. van, A granary in the Earth: Dynamics of mortuary rituals among the Kapsiki/Higi, in: Catherine Baroin/Daniel Barreteau/Charlotte van Graffenried (Hrsg.), Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad, Paris 1995, S. 137–152.

bewegt werden, sich mit der allmählichen, aber endgültigen Trennung von der Gesellschaft abzufinden: Während der Fachmann, der die Bestattungsriten leitet, das Grab ausheben lässt, wohnt der in Leder gehüllte Tote den Trauertänzen bei und erhält die letzten Essensgaben, die ihn zur Abreise ermutigen sollen. In seinem Grab bekommt er, bei einer Art Geburt in umgekehrter Richtung, die Wegzehrung in die Arme gelegt, was zeigt, dass er in ein anderes Leben zusammen mit seinen Ahnen eintritt.

2.3 Exemplarische Rituale der Bevölkerungsgruppen im Tschad¹⁰

In Wadai stammte der Monarch oder Kokak aus dem Volk der Maba. Hatte man in einer Schlacht gegen einen furchtlosen Krieger gekämpft, war es bei den Maba üblich, Herz, Leber, Nieren und Hirn der Getöteten zu essen, um sich deren Mut, Lebensenergie und geistige und mentale Kräfte einzuverleiben. Durch das Verspeisen dieser Teile wuchs die Kraft des Siegers. Die Maba verehrten Kalak, einen lokalen Gott. Die Inthronisation des Kokak folgte einem strengen Ritual: Damals zog sich der Kokak im Jahr seiner Inthronisation sieben Tage lang auf den Gipfel des heiligen Bergs Toreya oder Torega in Wara zurück. In einem Steinloch (Waya) auf dem Gipfel des Toreya brachte er Opfer dar (Ochsen und Kamele) und verbrachte die übrige Zeit ohne Essen und Trinken, Schlangen kamen, um sich mit ihm zu unterhalten. Anschließend wurden dort ein Mädchen und ein Junge geopfert. Das Waya war die Wohnstätte des Schlangennahen, der dem künftigen Kokak die Kniffe der Macht und die Kunst der Menschenführung beibringen sollte.¹¹ Amulette und Duas oder magische Heilmittel (Farbe, die von Korantafeln abgewaschen und getrunken wird) waren gängige Herrschaftsattribute.

Bei den Zaghawa opferte der Priester, um die Götter günstig zu stimmen, jedes Jahr eine Kamelstute auf dem Bergplateau. An diesem Ort wurde der Gottheit Kobe geopfert. Außerdem gab es Opferungen für Regen und die Pflege des Sippentotems, zum Beispiel Imagou (Straußenleute) oder Dénira (Schlangenleute).

Jacques Le Cornec¹² war 1961 Zeuge einer ähnlichen Praxis während des islamischen Opferfestes Tabaski in Zouar. An diesem Tag fand das Gebet am Fuß des Berges Goumoudi statt, der von dem Geist Mouchi bewohnt wird. Es wurde eine Prozession abgehalten, in deren Verlauf der Priester den Ort mit

einem Gemisch aus Wasser und sieben Pflanzen besprengte. Anschließend opferte man eine Ziege, den ewigen Sündenbock. An das gemeinsame Mahl schloss der Tanz der Frauen an.

In Kanem-Bornu hatte die Magira oder Königinmutter bei der Inthronisation des Königs eine wichtige Aufgabe. Ihr kam das Privileg zu, den neuen König auf einem Schild über die Menschenmenge heben zu lassen. Auch der Sultan wurde verehrt und sein ganzer Körper als heilig erachtet. Bei den Audienzen wurde der Sitz des Monarchen in einen Käfig gestellt, um ihn vor etwaigen Feinden zu schützen, vor allem aber aus Angst, er könne mit dem Schmutz der Hofleute oder böswilliger Personen in Berührung kommen, die ihn auf mystische Weise angreifen könnten. In der Mouna oder geweihten Hütte befand sich eine Saéra genannte Schlange, die die Macht des Monarchen symbolisierte und den Begründer der Dynastie darstellen sollte.

In Baguirmi umfasste die Heiligkeit der Person des Königs auch seine Intimsphäre. Seine Abfälle wurden sorgfältig gesammelt, um zu vermeiden, dass sie in die Hände böswilliger Personen gelangten, die sie verwenden konnten, um ihm zu schaden. Seine Gefolgsleute bewachten ihn und für den Fall, dass er während einer Reise starb, wurde ein mit Kohle gefüllter Kasten zur Aufbewahrung seines Leichnams mitgeführt. Seine Ausscheidungen, Nasenschleim und Speichel wurden einer religiösen Behandlung unterzogen.

Bei den Sao-Kotoko war der Zweihornschlange ein bedeutender Kult geweiht.¹³ Auch sagt man, das Gold der Sao sei lebendig gewesen. Es habe Fliegen geglichen, sei des Nachts herausgekommen und habe einen hellen Schimmer verbreitet. Wenn man es beim Versuch, es zu fangen, bisweilen berührte, starb es und fiel zu Boden. Es wohnte im Wasser und wurde von einer großen zweiköpfigen Schlange bewacht. Abends kam sie zur Nahrungssuche ans Ufer und während die Sao fischten, versprühten ihre Köpfe Goldblasen, die den Fluss erleuchteten. Die Gründung der Kotoko-Städte war das Ergebnis eines anfänglichen Bündnisses der Menschen mit einem Krokodil, einem Waran, einer Schlange oder aber einem Ochsen mit goldenen Hörnern. Man opferte ihm ein Mädchen, das in einen Krug eingemauert oder in das Fundament eingegraben wurde. Soweit man von Goulfey weiß, folgte die Inthronisation des Prinzen einem strengen Zeremoniell, das von den Sao stammte, nach dem der König seine Mutter köpfen musste. Die Gagué oder Regalia genannten Herrschaftsattribute waren der Spitzenhelm, Hammer, Lanze, Bogen und Köcher sowie Halsketten und Armreife, die von einer eigens für diese Ausstattung zuständigen Person bewacht wurden. Die Instrumente Horn, Flöte und Trommel waren dem Prinzen vorbehalten. Er

10 Es gibt unzählige Beispiele, wir wollen jedoch nur einige wenige davon schildern, um zugleich die Vielfalt und die Ähnlichkeit der Praktiken zu zeigen.

11 Vgl. Tubiana, Marie-José, *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*, Paris 1964.

12 Vgl. Le Cornec, Jacques, *Les milles et un Tchad*, Paris 2003.

13 Vgl. ebd., S. 24–33.

throne oben auf einem Hügel, wo ein weißer Stein eingelassen war. Nachdem er sich sieben Tage lang zurückgezogen hatte, erhielt er, da sich die Mode unter dem muslimischen Einfluss gewandelt hatte, Kleidung, Turban, Beil und Wurfeisen, eine Verbindung neuer und alter Herrschaftszeichen. Wie die Merowingerkönige hob man ihn auf den Schild, im Fluss wurde ein rituelles Bad genommen und man opferte ein schwarzes Schaf.

Im Mundang-Gebiet erfolgte die Organisation nach Clans:¹⁴ Name beziehungsweise Totenname und eine zugehörige Devise, über die für alle geltenden Verbote hinausgehende Nahrungsverbote und sonstige Verbote, Spottbeziehungen mit ein oder zwei alliierten Clans, mehrere und bisweilen nur eine Maske mit speziellen rituellen Funktionen, besondere Gepflogenheiten im Rahmen der Bestattungsriten, eigene rituelle Funktionen bei öffentlichen Zeremonien, besondere Rechte an Bächen und Teichen.

3. Religionen und Kulturen der Bevölkerungsgruppen in Afrika

Betrachtet man die Zusammenhänge zwischen den Religionen und Kulturen im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas, so gelangt man zu einer politethnologischen Beschreibung des Verhältnisses zwischen den heutigen afrikanischen Machtstrukturen und den symbolischen Gegenständen des afrikanischen Altertums.¹⁵ Ein solcher Ansatz betont die zentrale Rolle von Religion und Magie für unsere sogenannten modernen Gesellschaften. Im Übrigen schöpfen heutige religiöse Bewegungen ausgiebig aus den Mäandern dieser Kultur, wenn sie an ihren Heilsbotschaften basteln, und zwar im guten wie im schlechten Sinne:

„Das systemische Merkmal dieser Kultur ist, dass sie das Entstehen und die Entwicklung von Bewegungen mit distinktiven Symbolen, Riten, Glaubensinhalten und Werten begünstigt. Im Gegenzug bereichern derartige Bewegungen beständig die Kultur, aus der sie hervorgegangen sind.“¹⁶

Eine vergleichende Untersuchung erlaubt es, die vielfältigen Instrumente der Diversität und der Nähe der betreffenden Kulturen herauszuarbeiten.

14 Vgl. Adler, Alfred/Zempleni, Andrsa, *Le Bâton de l'Aveugle. Divination, Maladie et Pouvoir chez les Moundang*, Paris 1972.

15 Vgl. Tonda, Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris 2002; Tonda, Joseph, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale, Congo et Gabon*, Paris 2005.

16 Craemer/Vansina/Fox (wie Anm. 6).

Der vergleichende Ansatz ist der Schlüssel zu einer fundierten Darlegung der kulturellen Nähe der Bevölkerungsgruppen im Tschadbecken. Beispielsweise steht die symbolische Zahl Sieben für die königliche Macht. Der König zog sich sieben Tage lang auf den Berg zurück, wo er sich zusammen mit den Geistern des Ortes und den Manen der Vorfahren auf die Geheimnisse seines hohen Amtes vorbereitete. Bei manchen Bevölkerungsgruppen im Tschadbecken war es beispielsweise üblich, nach dem siebten Regierungsjahr des Monarchen den Königsmord zu vollziehen. Sänger, Landwirte, Viehzüchter, Priester usw. hatten bestimmte gesellschaftliche Funktionen, nämlich die mündliche Überlieferung der wichtigen gesellschaftlichen Ereignisse, etwa in Form von Märchen und Sagen, und die Durchführung der Rituale der Gruppe, die sich an der Macht befand, zum Beispiel Initiation, Kulthandlungen und Inthronisationsriten.

Durch die Weitergabe der mündlichen Überlieferungen konnte eine Staatsreligion entstehen, deren Zweck es war, den Fortbestand der Macht zu sichern und gleichzeitig den Machtanspruch mystisch zu begründen:

„Das Oberhaupt der herrschenden Schicht galt damit, auch wenn das nicht der Realität entsprach, als einziger Nachkomme oder Reinkarnation des ersten Eroberers und es wurden ihm göttliche Eigenschaften zugesprochen. Die Göttlichkeit des Monarchen war nicht von Anfang an gegeben, sie wurde erlangt, manchmal allmählich, meistens aus einer bewussten Entscheidung heraus, bisweilen aber auch als unwillkürlicher Schutzmechanismus zum Erhalt der uneingeschränkten Herrscherstellung.“¹⁷

Anhand dreier kultureller Erscheinungen lässt sich die Bedeutung eines vergleichenden Ansatzes zur Beschreibung der kulturellen Besonderheiten im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas verdeutlichen, nämlich dem Raumbegriff, der Initiationspraxis und teilweise auch der zentralen Stellung des Körpers des Herrschers in der gesellschaftlichen Organisation.

3.1 Territorium als ethnischer Beziehungsraum

Raum wird zugleich als Idee und als Menge definiert, da der Begriff auf alles verweist, was die Existenz der Gemeinschaft ermöglicht:

„Der Raum ist eine Kategorie unseres Verstandes. Er ist der Grundstoff

17 Adler, Alfred, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, 3. Aufl. (Racines du présent), Paris 2011, S. 9.

unserer Existenz und demnach der Ort des alltäglichen Lebens. Wir leben in einem Raum, einem Volumen, einer Fläche.“¹⁸

Betrachtet man das Feld als einen landwirtschaftlichen Raum, eine Region, verweist man zugleich auf die Vorstellung einer gewissen Aneignung dieses Raums durch die Gemeinschaften, die ihn bewirtschaften, gestalten und fruchtbar machen. Der Raumbegriff beinhaltet die Herrschaft über ein Gebiet in dem Sinne, dass der Raum ebenso auf die Bezeichnung eines Gebiets als auch auf die Organisation der jeweiligen Bewirtschaftungsarten verweist. Daher gibt es Räume in Abhängigkeit davon, wie sie genutzt werden. Der Raum strukturiert zwangsläufig die kollektive Vorstellung entsprechend seiner Größe, seiner Form und seinen Abmessungen.

Der Raum ist vor allem ein Beziehungsraum zwischen den Gemeinschaften:

„Die Region als privilegierter Raum der Beziehungen zwischen den ländlichen Bevölkerungsgruppen und ihren Tätigkeiten ist ein besonders geeigneter Rahmen für die Untersuchung der zahlreichen Veränderungen, die zusammengekommen einen Prozess der ländlichen Entwicklung einleiten.“¹⁹

Außerdem, so derselbe Autor, sei die Tschadseeregion an einer doppelten Berührungslinie zwischen Bevölkerungsgruppen verschiedener Kulturen gelegen. Ausgehend von den kulturellen Unterschieden zwischen den Bevölkerungsgruppen hätten diese voneinander abgegrenzt und damit benannt und unterschieden werden können.

„Das Territorium als Ergebnis eines Prozesses der Sozialisierung und Aneignung ist ein Raum der Wiedererkennung und der Identifikation. Das Konzept lässt sich auf verschiedene Ebenen anwenden und bezieht sich ebenso auf gesellschaftliche und ethnische Gruppen wie auf eine Staatsgemeinschaft oder eine politische Macht.“²⁰

Das Territorium wirkt demnach sinnstiftend für ein Gemeinschaftsleben. Zwischen Gemeinschaft und Territorium besteht so etwas wie eine körperliche Beziehung:

„Es gibt kaum etwas, das dem Menschen so wichtig ist wie sein Boden, sein Heimatland, sein Dorf. [...] Von der Geburt bis zum Tod, von der Na-

belschnur bis in den Sarg stellt die feuchte oder rote, sandige oder lehmige Erde eine Glia der Seele einer Bevölkerungsgruppe, ihre Nährquelle dar. Die Bindung ist mitunter so stark, dass sie mit dem Leben der Bevölkerungsgruppe selbst oft gleichgesetzt wird.“²¹

Eine solche Bedeutung legen die Tupuri ihrem Territorium, ihrem Land bei. Für einen Tupuri ist die mentale Wahrnehmung des territorialen Raums zunächst eine kulturelle Bezugsgröße und erst in zweiter Linie eine Region und ein Lebensraum für Menschen. Für die Tupuri wie für die Bevölkerungsgruppen in ihrer Nachbarschaft, so Taiwa weiter, hieße, eine Gegend oder einen Ort zu bewohnen, ein Einverständnis mit der Umgebung herzustellen, mit ihr zu sprechen, ihr die eigenen Träume, Leiden, Schmerzen, Tränen, Freuden und Glücksfantasien anzuvertrauen. Das Territorium der Gemeinschaft wird hier als Antwort auf die Leiden der Menschen und Zeiten aufgefasst:

„Es ist die Frage der Menschen an das Leben, eine Beziehung zu den Lebewesen und Dingen. Es ist das ewige Fragen nach einem immerwährenden Neuanfang, denn der territoriale Raum, den die Gemeinschaft sich angeeignet hat, ist niemals aufgebraucht. Er erschafft sich neu mit den Generationen, die ihn bewohnen, ihn verändern und die er ebenso bewohnt und verändert.“

Das Land ist, was sie Lin nennen, im Gegensatz zu Kooré, dem Busch: Sagt man nicht, das Kind sei in den Busch gegangen, wenn es weggeht, um zu studieren, zu arbeiten oder umherzuziehen (...)? Es ist gleichsam etwas Heiliges mit diesem Gefühl der Einheit verbunden, das eine Bevölkerungsgruppe oder eine Gemeinschaft an ihr Land, an ihr Gebiet bindet, was bisweilen so weit geht, dass Trank- und sonstige Opfer dargebracht werden, um es vor jeglicher Beschmutzung zu schützen. Dies ist umso verständlicher, wenn man bedenkt, dass die Schaffung dieses Raums durch langwährende Kriege, die viele Menschenleben kosteten, verwirklicht wurde.

3.2 Initiation oder Einzug in die große Menschheitsgemeinschaft

Die Initiation ist eine gängige Praxis in den meisten afrikanischen und so auch in den tschadischen Gemeinschaften. Sie gilt als Übergang von der Kindheit in den gesellschaftlichen Erwachsenenstatus. Im Tschad trägt sie

18 Sene, Amsata, Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique Noire traditionnelle ou vers une archéologie des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales, thèse de doctorat de 3ème cycle, Université Pierre Mendès France, Paris 2004, S. 199–202.

19 Boutrais, Jean, Une histoire régionale du développement rural. Le Nord du Cameroun, in: L'expérience des projets, les résultats de l'histoire (Notes de Travail – AMIRA 42), Paris 1983, S. 83–139, hier: S. 87.

20 Stary, Bruno, Réseaux marchands et territoires étatiques en Afrique de l'Ouest, in: Territoire, lien ou frontière ?, Paris, 24. Oktober 1995, S. 1.

21 Taiwa Kolyang, Dina, Fuyant pays Tpuri aux frontières évanescences, in: Les chants du berger Tpuri, Kàrang, organe d'information du Cercle de réflexion sur la Culture Tpuri (CRCT), Nr. 38, Ngaoundéré, Januar 2003, S. 3 ; daraus das folgende Zitat.

mehrere Bezeichnungen, unter anderem Lao (Ngambaye), Yondo (Goulaye, Niellim, Miltou usw.), Beul (Ngor), Ngokäi (Massa), Djonring (Mundang) und Koula (Gabri). Bei der Initiation wird die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft festgelegt und er wird mittels körperlicher und symbolischer Prüfungen in die Gemeinschaft aufgenommen.

Bei der Initiation werden die grundlegenden Moralvorstellungen vermittelt, der Einzelne wird in die das Gemeinschaftsleben prägenden Riten eingeführt und erfährt mehr über den Sinn des Daseins und über den Umgang mit Schmerz und Hunger. Die Initiation ist eine Lehrzeit und gleichzeitig ein Prozess, durch den die Geheimnisse der Gruppe gewahrt werden können, welche nur den Eingeweihten bekannt sind, wozu Geheimnisse über die Götter, Techniken und Verfahren und das Geheimnis der Mutterschaft zählen.

Damit ist sie eine in hohem Maße religiöse Handlung, mit der dem Eingeweihten eine gewisse Verpflichtung und Beschränkung auferlegt wird. Am Ende der Initiation steht ein großes Fest, dem eine Zeit des Umlernens und der Eingliederung in das soziale und gemeinschaftliche Leben vorangeht. Der Eingeweihte ist nun kein gewöhnlicher Mensch mehr.

Aus anthropologischer Sicht stellt die Initiation einen umgekehrten Dualismus von Mann und Frau dar. Die Initiation soll es dem Mann ermöglichen, seinen weiblichen Anteil zu transzendieren oder zu sublimieren. Umgekehrt sollte sie es der Frau ermöglichen, ihren männlichen Anteil zu unterdrücken und so ihre Weiblichkeit zu stärken.

3.3 Die zentrale Stellung der Person des Monarchen

Wie gerade beschrieben, ist die Verbundenheit mit dem Territorium den Menschen ins Fleisch eingeschrieben. Die Gewährleistung der Reinheit des Territoriums war Sache des Erdherren oder Erdpriesters, der die Macht über die von den Ahnen ererbten Gebiete besaß und über die Unversehrtheit des Territoriums wachte. Manche Gemeinschaften verbanden letztendlich den Lebenszyklus des Territoriums mit dem Leben des Königtums. Demnach konnte ein körperliches Leiden des Königs mit dem Schrumpfen des Territoriums der Gemeinschaft oder gar mit dessen Verlust durch mögliche Kriege einhergehen. Vorsorglich begingen sie daher den Königsmord. Um das Land vor Gefahr zu schützen, entschieden sie sich für den Königsmord, solange der Monarch noch im Vollbesitz seiner Fähigkeiten war, damit er mit seinem Altern nicht den Niedergang des physischen Körpers der Gemeinschaft herbeiführe.

Aus dieser Praxis erklärt sich in gewisser Weise die Heiligung des Herrschers. In der Regel geht man davon aus, dass die Königsherrschaft eine

Regierungsform bezeichnet, die auf dem monarchischen Prinzip beruht, das heißt auf dem Primat einer Person, der diese Stellung aufgrund ihrer Herkunft oder aufgrund bestimmter sichtbarer oder unsichtbarer Eigenschaften körperlicher oder sittlicher Art zukommt und die allein die legitime Gewalt über eine bestimmte soziale Gemeinschaft innehat. Für einen Anthropologen ist diese Definition nicht befriedigend. Sie ist kaum von Interesse, da sie das Königtum anhand der rechtlichen Rahmenbedingungen für den Zugang zur Macht und deren Ausübung beschreibt. Der Anthropologe muss nicht nur den Begriff des Königtums definieren, sondern er muss ihn auch von anderen Regierungsarten abgrenzen und im Kontext der jeweiligen Gesellschaften beschreiben, die er untersucht:

„Der rein institutionelle Charakter (das Vorhandensein einer Macht und einer Staatsverwaltung, die in der Lage ist, einen mehr oder weniger großen Einfluss auf die Gesellschaft auszuüben) ist nicht unbedingt entscheidend bei der Beschreibung der allgemeinen Entwicklungstendenzen in der Clanorganisation.“²²

Laut den Gründungsberichten des Königtums war der König im Allgemeinen jemand, der nicht aus dem Clan stammte, ein Fremder mit einer besonderen Macht und einem besonderen Charme und geheimnisvoller oder als geheimnisvoll geltender Herkunft. Sein Charme und seine Macht erhoben ihn in gewisser Weise über die gewöhnlichen Menschen. Über die Gegenstände, die er berührte und die ihm seine außergewöhnliche Macht verliehen, besaß er Autorität über Dinge und Menschen zugleich. Allein durch seinen Willen konnte er es daher regnen lassen oder den Regen verzögern, den Boden und die Frauen fruchtbar oder unfruchtbar machen oder die Gemeinschaft mit den übelsten Flüchen oder mit Unheil belegen. Dies stärkte die Heiligkeit der Person des Königs und sollte ihr im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas zu praktisch uneingeschränkter Gültigkeit verhelfen. Die königliche Macht steht mit Gottheiten in Verbindung, die mit dem Wesen des Königs gleichsam verschmelzen. Die Bevölkerung anerkennt oder verehrt die Gottheiten, kann sie aber auch töten, sollte die königliche Macht schwinden.²³

„Das Gefühl des Heiligen machte sich bei den Libyern offenbar an den unterschiedlichsten Objekten fest, so wurde beispielsweise die übernatürliche Macht als ortsgebunden aufgefasst, weshalb die Inschriften aus römischer Zeit zahlreiche Fluss- und Berggeister erwähnen. Die übernatürliche Macht konnte an einem ganz bestimmten Ort, in ganz gewöhn-

22 Adler (wie Anm. 17).

23 Vgl. Frazer, James George, *Le rameau d'or. Le dieu qui meurt. Adonis, Atys et Osiris*, Übersetzung aus dem Englischen, Paris 1998.

lichen Gegenständen wohnen, so wurden runde oder spitze Steine und Granitsteine verehrt, Symbole der Manneskraft oder des Phallus. Gleiches galt für Tiere, die eindeutige Symbole der Zeugungskraft waren, wie etwa Stier, Löwe und Widder.“²⁴

Ali Hakem stellte bei einer Studie über die Kultur von Napata und Meroe fest, dass die Bewohner von Meroe neben den pharaonischen Gottheiten (Isis, Horus, Thot, Arensnuphis, Satis usw.) mit ihren originären Attributen auch rein meroitische Götter wie den Löwengott Apedemal oder den Schöpfergott Sebwyemeker oder Someker verehrten.²⁵ Noch heute gelten in vielen afrikanischen Staaten mit autoritärer Tendenz Tierfiguren als Symbole der Macht (Löwe, Leopard usw.).

4. Besonderheit der Bevölkerung der Tschadseeregion

Historische Forschungsarbeiten haben gezeigt, dass die Strukturen der afrikanischen Gesellschaften in der frühen Eisenzeit den heutigen glichen. Die Ausbreitung der Metallverarbeitung war ein treibender Faktor für die Hierarchisierung der Gesellschaftsstrukturen in Afrika, denn im gleichen Zuge lernten die Menschen, die Gefahren des Busches zu bekämpfen, zu reisen und sich zu begegnen oder Krieg gegeneinander zu führen.²⁶ Einige Gesellschaften im Tschad betrieben schon früh Eisenverhüttung, wie die dort gefundenen Verhüttungsöfen belegen. Durch die Begegnung kam es zu einer leichten Verschiebung der Grenzen zwischen den Sprachgruppen und zu einem erheblichen Bevölkerungswachstum, die gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen wurden mit der Entstehung der Staaten komplexer.²⁷

24 Desanges, Jehan, Les protoberbères, in: Gamal Mokhtar (Hrsg.), Histoire Générale de l'Afrique, Bd. II, Afrique ancienne, Paris 1980, S. 312–323.

25 Vgl. Hakem, Ali, La civilisation des Napata et de Méroé, in: Gamal Mokhtar (Hrsg.), Histoire Générale de l'Afrique, Bd. II, Afrique ancienne, Paris 1980, S. 231–247.

26 Vgl. Noten, F van, Préhistoire de l'Afrique centrale, in: Joseph Kizerbo (Hrsg.), Histoire Générale de l'Afrique, Bd. I, Méthodologie et préhistoire africaine, Paris 1980, S. 581–601.

27 Vgl. Posnansky, Merrick, Les sociétés de l'Afrique subsaharienne au 1^{er} âge de fer, in: Gamal Mokhtar, Histoire Générale de l'Afrique, Bd. II, Afrique ancienne, Paris 1980, S. 503–512.

4.1 Kulturbereiche im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas

Mit Blick auf den südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas spricht man von drei Kulturbereichen, die als Verkehrsgebiete für Personen- und Warenverkehr und für den Austausch von Kunst, Kultur und geistigen Gütern gelten. Der erste Kulturbereich erstreckt sich rund um Ghana und bis ins südliche Mauretanien. Der zweite Kulturbereich umfasst den Senegal und das Niger-Binnendelta stromaufwärts von Ségou. Der dritte Kulturbereich schließlich, der hier von Interesse ist, ist rund um den Tschadsee gelegen.

Die Kulturbereiche entsprechen den vier afrikanischen Sprachgruppen, wovon drei im Tschad anzutreffen sind. Dies ist ein beachtlicher, wenn nicht einmaliger Umstand. Man sollte sich durch die sprachliche Assimilation der lokalen Bevölkerungsgruppen nicht beirren lassen. Denn man kann dieselbe Sprache sprechen, ohne gleicher Herkunft zu sein. Das gilt gleichermaßen für Gemeinschaften wie für Einzelpersonen. Zudem können Gemeinschaften, die heute sehr weit voneinander entfernt sind und einen alten Hass gegeneinander hegen, tatsächlich derselben Sprachgruppe angehören. Da es keine fächerübergreifende Forschung zu den tschadischen Bevölkerungsgruppen gibt, werden in akademischen Äußerungen über das Land weiter einige falsche Annahmen aufgegriffen. Aus soziolinguistischer Sicht lässt sich sagen, dass die Besiedlungsgeschichte komplex ist und aus Fortzug und mitunter auch Rückkehr besteht. Wenn von Sprache die Rede ist, dann geht es auch um Ethnie oder ethnische Gruppen. Sprachen werden damit zum Kennzeichen von Gemeinschaften und zum wichtigen Ausweis der unterschiedlichen Zugehörigkeiten von Menschen.

Die Geschichte vieler Bevölkerungsgruppen Subsahara-Afrikas muss zunächst ausgehend von der Geschichte des afrikanischen Königreichs Kusch geschrieben werden.²⁸ Diese Geschichte liegt jedoch noch weitgehend im Dunkeln.²⁹ Zwar gibt es Anhaltspunkte, sie werden aber von denjenigen, die sich bisher mit diesem Teil der Welt befasst haben, nicht immer zur Kenntnis genommen. Diese Anhaltspunkte binden die Geschichte der betreffenden Bevölkerungsgruppen eindeutig in die meroitischen Überlieferungen ein. Die Historiker lassen die unzähligen animistischen Länder praktisch unerwähnt, die zwei Dritteln des Kontinents entsprechen, als ob „die

28 Mal stand Kusch unter der Herrschaft Ägyptens, mal hatte es die Herrschaft über Ägypten inne (25. Dynastie).

29 Vgl. Kalck, Pierre, Histoire centrafricaine. Des origines à 1968, Paris 1992 (Racines du Présent), S. 36–37.

Bevölkerungsgruppen, die südlich des Dar al-Islam leben, während dieser ach so finsternen Jahrhunderte nicht von sich reden gemacht hätten.“³⁰ Das ist geradezu absurd, denn die Länder im Herzen Afrikas standen zu allen Zeiten in Kontakt mit den oberen Nilgebieten. Es besteht also zwangsläufig eine Verbindung zwischen bestimmten heutigen Bevölkerungsgruppen im Tschadbecken und den alten Nubiern.

4.2 Kulturelle Nähe der Sara-Banda-Bongo-Baguirmi-Gruppe zu den Nubiern

Kalck versucht anhand von Leo Africanus' Beschreibung Afrikas³¹ eine Rekonstruktion der drei untergegangenen afrikanischen Königreiche Gaoga, Aloa und Anzica.³² Das Königreich Gaoga erstreckte sich über den östlichen Teil des Tschad, den westlichen Teil des Sudan und den nordöstlichen Teil der Zentralafrikanischen Republik, das Reich Aloa lag in der Region Khartum, wobei sein Einfluss wahrscheinlich bis Bahr al-Ghazal reichte, und das Reich Anzica umfasste einen großen Teil des oberen Kongobeckens. Anzunehmen, dass das im 10. Jahrhundert am Tschadsee gegründete Bornureich³³ der einzige organisierte Staat im Zentralafrika des 16. Jahrhunderts gewesen sei, wie viele Historiker das tun, wäre also zu kurz gegriffen.

Yvorou oder Ouivreussa, der Schöpfergott der Banda, Sou, der Buschgott der Sara, den die Baya So nennen, sind nur Abwandlungen von Kheviesso, dem Königsgott der meroitischen Überlieferung. In unveränderter Form wird

der Name Kheviesso heute noch in Benin verwendet. So erscheint bei den Baya in Gestalt der Kouchi genannten Herdsteine. Ogün, im Kusch-Gebiet der Gott des Eisens und der Schmiede, ist in den Namen des Flusses Logone eingegangen. Die Banda opfern ihm große Eisenspeere. Der Löwengott des Tempels von Naga im Kusch-Gebiet wird im Ubangi-Gebiet und im Süden des Tschad auch heute noch verehrt. Überraschend ist die Ähnlichkeit zwischen den rituellen Tänzen der Banziri-Mädchen mit ihren langen Perücken und den Tänzen der jungen Ägypterinnen in der Rolle der Göttinnen Isis und Nephtys.³⁴ Auch die Erforschung der Gesellschaften des Ngakola, einem Königsgott im Ubangi-Gebiet, scheint zahlreiche Erkenntnisse zu versprechen. Das Fest der Aussaat bei den Mandschias erinnert seltsam an die Feste, an deren Spitze die Pflügerkönige des Niltals standen.

Mit Blick auf den Tschad schreibt Pierre Kalck:

„Die Sara (wahrscheinlich von Nasara, Christen) verwenden das Wort Nub zur Bezeichnung des Höheren Wesens und der Monat Dezember nach ihrem Kalender wurde vor der Ankunft der ersten Missionare Nan Nasara, Monat der Christen, genannt. Tschadischen Überlieferungen zufolge erbauten die Christen einige heute zerstörte Städte. Der Staat Gaoga wäre demnach, wie Palmer annimmt, von nubischen Flüchtlingen gegründet worden. Oftmals werden die Bevölkerungsgruppen in der betreffenden Region auch heute noch als Nuba bezeichnet. Zu den Nubiern zählen laut Palmer auch die Dadjo, die heute Muslime sind und über Nigeria und Sila verstreut leben. Er verweist auf die Ähnlichkeiten zwischen den Dadjo, die als Gründer von Darfur gelten, den Mboum im Norden Kameruns und den Djukun in Benue, den Begründern des mächtigen Königreichs Kororofa. [...] Gaoga endete entweder infolge einer Niederlage gegen das wiederaufstrebende Bornu oder aufgrund innerer Streitigkeiten. Jedenfalls entstanden gegen Ende des 16. Jahrhunderts zum einen ein Staat im Maba-Gebiet, der später Birgu, dann Wadai genannt wurde, und zum anderen ein Staat in der Region Fara oder Ferra, der später den Namen Darfur erhielt. Der Name Gaoga war damit aber nicht verschwunden. In leicht veränderter Form, eigentlich nur eine Transkriptionsvariante, existiert er sogar noch heute. Bei den heutigen Teda oder Tubu im Norden des Tschad heißt das Wadai-Gebirge weiterhin Kougha oder Kouka. Außerdem ist der Name Kouka im Tschad und in Zentralafrika weit verbreitet.“³⁵

30 Mauny, Raymond, *Les siècles obscurs de l'Afrique noire, Histoire et archéologie*, Paris 1971, S. 195.

31 Veröffentlicht 1550 in Rom. Leo Africanus, dessen Geburtsname Hasan Ibn Mohammed al Wassan al Fasi war, war ein marokkanischer Diplomat. Er wurde vor der Küste Djerbas von christlichen Korsaren gefangen genommen und an Papst Leo X. (Giovanni de' Medici) verkauft, der ihn auf den Namen Johannes Leo Africanus taufte. In Bologna, wo er Arabisch unterrichtete, schrieb er mit „Beschreibung Afrikas“ und „Eine moderne Geschichte Afrikas“ seine Reiseerinnerungen nieder. Die zweite Schrift ist bis heute leider unauffindbar. Die „Beschreibung Afrikas“ gibt wertvolle Auskünfte über den Maghreb und einige knappe Angaben über die „Länder der Schwarzen“ (auf Arabisch: Bled es Sudan) von der Atlantikküste bis zum Nil.

32 Kalck (wie Anm. 29), S. 44–46.

33 Das Reich bestand bis zur Kolonialzeit und übte gewiss einen erheblichen Einfluss auf den gesamten Mittelsudan aus. In der Sozialgeschichte aller an dieses Reich angrenzenden Regionen müssen die Kultur und die Institutionen Bornus eine Rolle gespielt haben. Tatsächlich lassen sich zahlreiche Strukturen des vorislamischen Bornu in der Organisation der Königreiche Darfur und Wadai im 16. und 17. Jahrhundert wiederfinden. Spuren der bornuesischen Kultur finden sich auch in der internen Organisation der Baya, Mundang und anderer Bevölkerungsgruppen wieder.

34 Vgl. Sauneron, Serge (Hrsg.), *Papyrus Nr. 10.188, British Muséum*, in: *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1962, S. 67.

35 Kalck (wie Anm. 29), S. 49–50.

4.3 Die Wanderung der Mboum als Indiz für die Komplexität der Identitäten der Volksgruppen

Ebenso wie Kalck ist es André Michel Podlewski gelungen, die Genealogie der Bevölkerungsgruppe der Mboum für die Zeit von 933 bis 1977 chronologisch darzulegen.³⁶ In diese Zeit fällt ihr langer Auszug aus dem Land der Pharaonen und ihre Ankunft im Hochland von Adamaua im 17. Jahrhundert: Einige historische Angaben, Riten und manche heilige Gegenstände stützen möglicherweise die Aussagen der Mboum über ihre früheren Wanderungen.³⁷ Die Mboum nannten ihren König Belaka. In der genealogischen Übersicht der Mboum-Könige erscheinen achtzehn Könige namens Belaka, die nacheinander über die Mboum geherrscht haben sollen. Außerdem wurden die rituellen Gegenstände der Mboum von einem Gangdolog streng gehütet. Gangdolog war der Titel des Wächters der heiligen Symbole. Die Mboum sollten später zu 95 % zum Islam übertreten. Der von Podlewski ausgewerteten Quelle zufolge begannen die Mboum ihre Wanderung in der Mitte des 7. Jahrhunderts im Jemen, vor allem in Sana, also unmittelbar vor der Ausbreitung der neuen Religion des Propheten Mohammed. Sie erreichten Nubien etwa im Jahr 933. Nach ihrem Fortzug aus dem Jemen lebten sie etwa zwei Jahrhunderte lang in der Nilregion. Hier erfuhren sie von den Pharaonen, die auf Mboum als Ten-Dang bezeichnet wurden. In der Genealogie der Mboum-Könige lautet der Name des vierten Belaka, der von 1047 bis 1072 regierte, tatsächlich „Ten-Dang“, die Bedeutung des Namens wird in der Übersicht mit „ich bin gerade ausgezogen“ angegeben.

Ihr Weg führte die Mboum von Nubien in den Jahren 1047 bis 1186 vermutlich über Wadai und Guéra weiter bis nach Kanem-Bornu. Sie sollten allerdings nicht lange in der Gegend von Kanem-Bornu bleiben. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts, um 1186–1217, zogen sie ins Hochland von Adamaua, wo sie sich unter der Herrschaft von Took-Gokor ansiedelten. Eine mündliche Überlieferung besagt, dass das Oberhaupt der Mboum, als diese nach Ngaoudamji kamen, Mavu-Lugon, eine dortige Prinzessin, heiratete. In Ngaoudamji trennten sich dann die verschiedenen Gruppen und der Belaka der Mboum und seine Frau zogen ins heutige Ngaoundéré.³⁸

Hier wurden aus dieser Ehe zwei männliche Zwillinge geboren, nämlich Hazélé und Kazélé. Beide sollten später den Titel Belaka tragen. Hazélé ging mit der einen Hälfte des Clans nach Ngroum Pakaï und Kazélé mit der anderen Hälfte nach Ngaoua-Hora³⁹, so bildeten sich schließlich die Belaka-Linien von Nganha und Mbam. Hazéle (1223–1260) ging ins Tiefland zu den Laka und erlernte dort den Ackerbau. Podlewski weist auch auf eine Ähnlichkeit der Symbole bei der Bestattung und rituellen Tötung des Königs bei den Mboum, Mundang, Djokoun und Kotoko hin.

Dies sind vielversprechende Ansätze, die nicht weiter erforscht wurden. Beispielsweise besteht zwischen den Mboum, den Mundang und den Djokoum (im Norden Kameruns) eine Spottverwandschaft. Es gab eine Zeit, zu der kein Mundang im Norden Kameruns beerdigt werden konnte, ohne dass ein Djokoum darüber unterrichtet wurde, der dann als Bruder des Verstorbenen auftrat. Er nahm die rituelle Waschung vor und erbt einen Teil der Besitztümer des Verstorbenen. Dieser Ansatz Podlewskis deckt sich möglicherweise mit den Annahmen Martins, dem zufolge das Mandara-Gebirge (Region Extrême-Nord in Kamerun) offenbar zahlreichen Volksgruppen Zuflucht vor den Gefahren bot, die im Tschadbecken drohten.⁴⁰ Denn das Gebirge war auf allen Seiten von großen Königreichen umgeben:

„Im Norden, nach Nigeria hin, lag Bornu mit seiner südlichen Provinz, dem Wandala-Gebiet, im Osten und im Süden das Fulbe-Reich in Adamaua und im Westen die Pufferzone Marghi, die Bornuesen und Fulbe sich teilten.“

Er schließt mit den folgenden nicht unerheblichen Worten: „Nichts beweist, dass die heutigen Bewohner Nachkommen der ersten Siedler sind [...]“. Die Reihe der Wanderungsbewegungen habe vom 11. bis ins 16. Jahrhundert andauert und in ihrer Folge seien die heutigen Bevölkerungsgruppen entstanden.

36 Vgl. Podlewski, André Michel, *Présentation d'une liste généalogique et chronologique de la chefferie Mboum de Nganha*, Paris 1978, S. 229–254; Podlewski, André Michel, *La dynamique de principales populations du Nord-Cameroun. Entre Bénoué et Lac-Tchad*, Paris 1964.

37 Vgl. Podlewski 1978 (wie Anm. 36), S. 229–239.

38 Ngaoundéré bedeutet auf Mboum Nabel.

39 Auf beiden Bergen befinden sich Podlewski zufolge Überreste von Bauten.

40 Vgl. Martin, Jean-Yves, *L'implantation des populations du Nord et du Centre*, in: Claude Tardits (Hrsg.), *Contribution de la Recherche Ethnologique à l'Histoire des Civilisations du Cameroun (Colloques Internationaux du C.N.R.S. No. 551, 24–28 Septembre 1973)*, Paris 1973, S. 309–321, daraus die folgenden Zitate.

5. Schlussfolgerungen

Abschließend möchte ich Ihnen von einem Erlebnis berichten, das mich noch immer bewegt. Zur Zeit des Osterfestes 2007 reiste ich in ein Dorf im Département Mayo-Dallah in der Provinz Süd-West. Ich wollte meiner Großfamilie und vor allem meinem Halbcousin, der inzwischen Priester geworden war, meine zukünftige Frau vorstellen. Wir waren im Pfarrhaus untergebracht, wo auch ein ausländischer Priester tätig war, der die lokale Sprache perfekt beherrschte. Ich freute mich darauf, inmitten der Leute aus meiner Gemeinschaft an der Ostermesse teilzunehmen, was ich in N'Djame-na normalerweise nicht tat. Die Messe war schön, begleitet von Gesängen und Tamburinklängen, die ferne Erinnerungen in mir aufsteigen ließen.

Auf die Taufzeremonien folgten die Eucharistiefeier und schließlich das Abendmahl. Ich erhob mich wie die anderen Teilnehmer, um den Leib Christi zu empfangen. Da er sich in der Nähe befand, ging ich auf den ausländischen Priester zu. Zu meinem großen Erstaunen sah er mich lange an und zögerte, mir meinen Teil der geheiligten Gaben zu spenden. Als er merkte, dass ich nicht bereit war, abzuziehen, reichte er mir widerwillig die Hostie, die ich nahm und zum Mund führte, während die anderen mich mit wütenden Blicken erdolchten. Ich betete lange, denn ich wusste nicht, was an meinem Verhalten ihn schockiert hatte. War es meine Braut, die mich begleitet hatte? Hätte er mich danach gefragt, dann hätte ich ihm gesagt, dass ich das Brautgeld schon bezahlt hatte und mich streng an das christliche Gebot der Keuschheit vor der Ehe hielt. Und ich hätte auch etliche andere Fragen beantwortet.

Am nächsten Morgen, nach dem Morgengebet, begab ich mich zu Tisch, um vor der Abreise zu frühstücken. Besagter Priester saß schon am Tisch und lächelte spöttisch. Ich grüßte ihn, worauf er kaum reagierte. Dann fragte er mich: „Sagen Sie, Sie sind wirklich Katholik und haben sogar gerade Ihr Studium der Anthropologie an der Katholischen Universität Yaoundé abgeschlossen? Meine Güte, was bringt man euch dort denn bei!“ Ich verstand nicht, was er meinte. „Wissen Sie, warum ich Sie gestern fast daran gehindert hätte, an der Kommunion teilzunehmen? Mit Ihrer Kleidung untergraben Sie die Anstrengungen, die die Kirche hier unternimmt, um Ihre Verwandtschaft zu bekehren.“ Ich schwieg weiter, da ich noch immer nicht wusste, worauf er hinauswollte. Schließlich rückte er mit der Sprache heraus: „Ja, seit Jahren halten wir Ihre Verwandten dazu an, nicht mehr das Wahrsagen zu praktizieren, ohne Erfolg. An der Kleidung, die Sie gestern getragen haben, waren Knöpfe aus Kaurimuscheln. Kaurimuscheln werden hier zum Wahrsagen verwendet. Das ist kontraproduktiv.“

Ich ging mit lautem Lachen davon, worauf er meinte: „Lach du nur, aber wenn dir klar wird, welcher Schaden der Kirche hierdurch entsteht, dann wird dir das Reden vergehen. Weißt du, dass deine Verwandten bei der Kirche Essen und Dünger für ihre Felder eingesackt haben, und als es nichts mehr gab, hat ihr christlicher Eifer nachgelassen? Sie kommen nicht mehr regelmäßig zur Kirche, übernehmen keine Verantwortung mehr und schicken ihre Frauen und Kinder nach Hause. Fast alle üben wieder ihren alten Glauben aus!“ Noch immer lachend, antwortete ich ihm: „Das geschieht euch recht, ihr seid selbst schuld. Wenn ich sehe, wie die Kirche und vor allem der Protestantismus meine Verwandtschaft erpresst, kann ich nur staunen. Ihr habt ihnen ihr ganzes soziales Dasein genommen. Wenn sie das erkannt und sich distanziert haben, dann wird meine Kleidung mit den Kaurimuscheln sie nicht zur Rückkehr bewegen. Es ist eure Sache, einen neuen Evangelismus zu erfinden, der auf der Wahrheit des Evangeliums und der Achtung von dem beruht, was das Wesen dieser Bevölkerungsgruppen ausmacht.“ Das Ganze endete mit Beleidigungen und so endete mein Aufenthalt.

Dieses Ereignis hat mir gezeigt, dass der Kampf, der unter vermutlich vorgeschobenen Gründen gegen die sogenannten animistischen Praktiken geführt wird, nicht beendet ist. Die Mitglieder der betreffenden Religionsgemeinschaften werden in vielerlei Hinsicht weiter misshandelt, entrechtet und verleugnet. Muss denn alles „Traditionelle“ in der sogenannten traditionellen Religion immer verworfen werden? Braucht es nicht ein Verständnis der Vielfalt dieser Erscheinungen, um sie besser integrieren, sie „inkulturieren“ zu können?

Während eines längeren Aufenthaltes bei den Mundang in Léré ließe sich beispielsweise feststellen, dass das völlige Verschwinden mancher traditioneller Praktiken zu einem Verfall der Sitten geführt hat und nichts an ihre Stelle getreten ist. Genannt sei etwa das Verschwinden der Zeremonie des Eintritts in die Pubertät junger Mädchen Roo-woô sanné. Dabei prüften die Matronen alljährlich die Jungfräulichkeit der Mädchen, gaben ihnen Ratschläge für die Mutterschaft und lehrten unter anderem die Abläufe in der Gemeinschaft und die Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Genannt sei außerdem das fast vollständige Verschwinden des rituellen Tanzes der Heilerinnen. Der Tanz war eine Art Initiation, da die Tänzerinnen unter anderem über die medizinische Verwendung bestimmter Pflanzen Bescheid wussten und verschiedene Frauenkrankheiten heilen konnten.

Nachdem diese beiden Praktiken entfallen sind, und mit dem Verlust der elterlichen Autorität im Kontakt mit der Moderne, erlebt die Mundang-Gesellschaft einen nie dagewesenen Verfall der Sitten und das Auftreten neuer Krankheiten. Natürlich bin ich kein Theologe, einem jeden seine Aufgabe.

Staat – Religion – Laizität

Frédéric Mbaïdedji Ndjénodji

1. Einleitung

Der Tschad wird als ehemalige französische Kolonie stark von der kolonialen Vergangenheit bestimmt. In vielen Bereichen des politischen und soziokulturellen Lebens ist das koloniale Erbe noch präsent. Dies gilt auch für das Prinzip der Laizität, über das in der tschadischen Gesellschaft lebhaft Debatten geführt werden.

Laut der französischen Regierung beruht die Laizität auf drei Prinzipien bzw. Werten, und zwar auf der Freiheit des Gewissens und der Freiheit, seine Anschauungen im Rahmen der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zu bezeugen, auf der Trennung von öffentlichen Institutionen und religiösen Organisationen sowie auf der Gleichheit aller vor dem Gesetz, unabhängig von ihrem Glauben oder ihrer Weltanschauung.¹

Die Laizität gewährleistet Gläubigen und Nichtgläubigen das gleiche Recht auf die Äußerung ihrer weltanschaulichen Meinung. Sie gewährleistet gleichermaßen das Recht, einer Religion anzugehören oder nicht, diese zu wechseln oder keiner mehr anzugehören.

In der Quintessenz des Gesetzes vom 9. Dezember 1905² zusammengefasst, ist die Laizität die staatliche Gewährleistung der Gewissensfreiheit und der Achtung jeglichen Glaubens, jedoch wird kein Kultus anerkannt, besoldet oder subventioniert (Artikel 1 und 2).

Das französisch geprägte Konzept der Laizität wird im vielfältigen und multikulturellen Tschad, in dem die Bevölkerungsgruppen jüdisch-christliche,

¹ Vgl. <https://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite> (Stand: 14.04.2020).

² Das französische Gesetz vom 9. Dezember 1905 zur Trennung von Staat und Kirche.

arabisch-islamische oder afrikanische Traditionen zum Erbe haben, anders aufgefasst. Die tschadischen Muslime und Christen interpretieren das Konzept nicht auf die gleiche Weise. Dies führt mitunter zu ebenso spannenden wie hitzigen Debatten.

Um die Problematik Staat – Religion – Laizität klarer zu umreißen, erfolgt zunächst eine Bestandsaufnahme der rechtlichen Rahmenbedingungen, die die Laizität im Tschad fordern. Dann wird darauf eingegangen, wie die einen und die anderen das Konzept verstehen. Die Haltung des Staates bezüglich dieses Prinzips (anders gesagt, die Beziehungen des tschadischen Staates zu den Religionen in der Praxis) stellt den eigentlichen Kern dieses Beitrags dar. Ist das Verhältnis jeweils gleich distanziert oder gibt es enge Verquickungen? Werden die verschiedenen Glaubensgemeinschaften vom tschadischen Staat gleich behandelt oder nicht? Abschließend sollen Wege für ein besseres Zusammenleben aller Gemeinschaften des Landes aufgezeigt werden.

2. Der rechtliche Rahmen für die Laizität im Tschad

Das Prinzip der Laizität ist eng mit der historischen und politischen Entwicklung des Tschad verbunden. Es liegt eine Vielzahl internationaler wie nationaler Rechtstexte zugrunde.

2.1 Internationale Rechtstexte

Der Tschad ist Vertragspartei mehrerer völkerrechtlicher Verträge, die die Achtung der Freiheiten der Völker und ihrer inneren Bestrebungen fördern. Im Folgenden werden einige mit ihren Bestimmungen zitiert.

2.1.1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

In Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 halten die Vereinten Nationen fest:

» Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, die Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, die eigene Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.

2.1.2 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte

In Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte vom 16. Dezember 1966 halten die Vereinten Nationen fest:

- »
1. Jedermann hat das Recht auf Gedanken, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.
 2. Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.
 3. Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.
 4. Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.

2.1.3 Übereinkommen über die Rechte des Kindes

In Artikel 14 des Übereinkommens über die Rechte des Kindes vom 20. November 1989 halten die Vereinten Nationen fest:

- »
1. Die Vertragsstaaten achten das Recht des Kindes auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit.
 2. Die Vertragsstaaten achten die Rechte und Pflichten der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds, das Kind bei der Ausübung dieses Rechts in einer seiner Entwicklung entsprechenden Weise zu leiten.
 3. Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit oder Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

2.1.4 Die Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker

In Artikel 8 der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker vom Juni 1981 heißt es:

Die Gewissens- und Berufsfreiheit und die freie Religionsausübung werden gewährleistet. Niemand darf in der Ausübung dieser Freiheiten beschränkt werden, es sei denn aus Gründen der öffentlichen Sicherheit und Ordnung.

2.2 Nationale Rechtstexte

Es sei darauf hingewiesen, dass der nationale Rechtsrahmen weitgehend auf den internationalen Rahmenbedingungen basiert. Im Folgenden werden die verfassungsrechtlichen Bestimmungen sowie die Rechts- und Verwaltungsvorschriften zur Förderung der Laizität im Tschad aufgelistet.

2.2.1 Die Verfassung

Das Grundgesetz des Landes ist bei weitem der wichtigste aller existierenden Rechtstexte, vor allem angesichts der Fülle von Bestimmungen zum Thema. Auch basieren die anderen Rechtstexte auf der Verfassung.

Ein kurzer historischer Rückblick zeigt, dass die Verfassung der *Communauté française* von 1958 – der der Tschad angehörte – bereits den Grundstein für den laizistischen Charakter der Republik Tschad legte, bis hin zum Verfassungsgesetz Nr. 18–60 vom 28. November 1960 aus der Zeit der Unabhängigkeit des Tschad.

In der Tat heißt es in Artikel 2 der Verfassung vom 28. November 1960 eindeutig:

Die Republik Tschad ist geeint und unteilbar, laizistisch, demokratisch und sozial. Ihr Grundsatz ist die Regierung des Volkes durch das Volk und für das Volk.

Dies wurde von allen folgenden Verfassungen, Verfassungscharters und Verfassungsgesetzen, die den turbulenten Kurs des Landes kennzeichnen, beibehalten, bis zur Verfassung vom 4. Mai 2018, die die Vierte Republik begründet. Dieses Grundgesetz ist das Ergebnis des Nationalen Forums, bei dem große institutionelle Reformen veranlasst wurden.

Die Präambel der Verfassung vom 4. Mai 2018 greift in drei Absätzen die Verbundenheit des tschadischen Volks mit den laizistischen Werten auf:

Wir bekunden mit dieser Verfassung unseren Willen, in Achtung der ethnischen, religiösen [...] Vielfalt zusammenzuleben;
Wir betrachten politische, ethnische und religiöse Toleranz, Vergewöhnung, interreligiösen Dialog und den Dialog zwischen den Kulturen als Grundwerte, die zu unserer nationalen Einheit und unserem nationalen Zusammenhalt beitragen [...];
Wir bekunden unsere tiefe Ablehnung gegenüber jedwedem Regime, dessen Politik auf Willkür, Diktatur, Ungerechtigkeit, Korruption, Veruntreuung, Vetternwirtschaft, Clanismus, Tribalismus, Konfessionalismus und Machtaneignung beruht [...].

Die Verfassung des Tschad führt gleich in Artikel 1 an:

Der Tschad ist eine souveräne, unabhängige, laizistische, soziale, geeinte und unteilbare Republik, die auf den Grundsätzen der Demokratie und der Herrschaft von Gesetz und Gerechtigkeit gründet. An der Trennung von Religionen und Staat ist festzuhalten.

Der Staat zieht somit eine klare Grenze zwischen religiösen und staatlichen Angelegenheiten.

Artikel 5 enthält eine deutliche Warnung:

Jedwede Propaganda ethnischer, tribaler, regionaler oder konfessioneller Art, die sich gegen die nationale Einheit oder die Laizität des Staates richtet, ist verboten.

Darüber hinaus garantiert der Staat in Artikel 14 allen die Gleichheit vor dem Gesetz, unabhängig von Herkunft, ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht, Religion, w politischer Meinung oder sozialer Stellung.

In Bezug auf die Grundfreiheiten verfügt Artikel 28:

Meinungsfreiheit, freie Meinungsäußerung, Kommunikationsfreiheit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Pressefreiheit, Vereinigungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Bewegungsfreiheit und Demonstrationsfreiheit sind für alle garantiert.

Außerdem darf keine Diskriminierung im Beruf aufgrund religiöser Überzeugungen stattfinden. So heißt es in Artikel 35 Absatz 3:

» [...] Niemand darf bei der Arbeit aufgrund seiner Herkunft, seiner Meinung, seines Glaubens, seines Geschlechts oder seines Familienstandes benachteiligt werden.

Darüber hinaus formuliert Artikel 227 Absatz 2 unmissverständlich:

» Es darf kein Revisionsverfahren eingeleitet oder fortgesetzt werden, wenn dieses einen Verstoß gegen [...] die republikanische Staatsform, das Prinzip der Gewaltenteilung oder die Laizität [...] darstellt.

2.2.2 Gesetzestexte

Gesetz Nr. 038/PR/96 vom 11. Dezember 1996 über das Arbeitsrecht

Artikel 7:

» Kein Arbeitgeber darf bei den im vorstehenden Artikel genannten Entscheidungen die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit des Arbeitnehmers zu einer Gewerkschaft, dessen gewerkschaftliches Engagement, Herkunft oder Meinung, insbesondere religiöse und politische Überzeugungen, berücksichtigen.

Gesetz Nr. 017/PR/2001 vom 31. Dezember 2001 über die allgemeinen Vorschriften für den öffentlichen Dienst

Artikel 5:

» Der Zugang zur Beschäftigung im öffentlichen Dienst steht allen Tschadern offen, die die in Titel IV des Gesetzes vorgesehenen Bedingungen erfüllen, ohne Unterscheidung von Geschlecht, Religion, Herkunft, ethnischer Zugehörigkeit, öffentlicher Meinung oder sozialer Stellung, vorbehaltlich der Bedingungen hinsichtlich der körperlichen und geistigen Eignung oder besonderer Anforderungen, die für einige durch einen Sonderstatus definierte Tätigkeiten gelten.

Artikel 10:

» Beamten wird die Meinungsfreiheit gewährt. Zwischen Beamten darf keine Ungleichbehandlung aufgrund ihres Geschlechts oder *ihrer öffentlichen, gewerkschaftlichen, philosophischen oder religiösen Ansichten vorgenommen werden.*

2.2.3 Rechtsverordnungen

Verordnung Nr. 23/PR/2018 vom 27. Juni 2018 über das Vereinswesen

Die Verordnung Nr. 23/PR/2018 vom 27. Juni 2018 über das Vereinswesen vollzieht eine strenge Neuregelung der Aktivitäten von religiösen Vereinigungen. Diese Verordnung setzt die Verordnung Nr. 27/INT-SUR vom 28. Juli 1962 über die Regelung des Vereinsrechts und deren Durchführungsverordnung Nr. 165/INT/SUR vom 25. August 1962 außer Kraft. Der tschadische Staat berief sich auf die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, um die Ausübung der Aktivitäten von Vereinigungen und insbesondere religiösen Bruderschaften zu kontrollieren.

In der Tat heißt es in Artikel 25 Absatz 2 der Verordnung Nr. 23/PR/2018 vom 27. Juni 2018 unmissverständlich:

» [...] Religionsgemeinschaften ist jegliche von ihrem ursprünglichen Zweck abweichende und ihrer apolitischen Ausrichtung widersprechende Aktivität untersagt [...].

Auch drohen bei einem Verstoß Sanktionen:

» Jede religiöse Vereinigung kann durch Erlass des Ministers für territoriale Verwaltung wegen Störung der öffentlichen Ordnung oder zweckwidriger Handlungen vorübergehend aufgelöst werden. Diese vorübergehende Auflösung unterliegt den Bestimmungen des nachstehenden Artikels 35. Jede ordnungsgemäß anerkannte religiöse Vereinigung, deren ursprünglicher Zweck zu einem späteren Zeitpunkt abgeändert wird, kann ohne Vorankündigung durch Erlass des Ministers für territoriale Verwaltung aufgelöst werden.

In gleicher Weise heißt es in Artikel 35:

Der Minister für territoriale Verwaltung kann auf Vorschlag des Gouverneurs jede Vereinigung, die von ihrem Zweck abweicht und deren Aktivitäten die öffentliche Ordnung sowie die innere Sicherheit schwerwiegend beeinträchtigen, durch Erlass auflösen.

Dekret Nr. 1724/PR/PM/MATGL vom 2. Oktober 2017 über die Organisationsstruktur des Ministeriums für territoriale Verwaltung und lokale Regierungsführung

Absatz 4 des Dekrets Nr. 1724/PR/PM/MATGL vom 2. Oktober 2017 über die Organisationsstruktur des Ministeriums für territoriale Verwaltung und lokale Regierungsführung ist der Direktion für religiöse Angelegenheiten und Brauchtum (DARC) gewidmet. Aufgabe der DARC ist es, Rechtsvorschriften zur Frage der Laizität im Tschad zu erlassen.

In Artikel 15 des besagten Dekrets wird ihr Zuständigkeitsbereich aufgeführt:

[...] die Anwendung der Rechtstexte sicherstellen, die die Laizität des Staates gewährleisten; sich für ein friedliches Miteinander der im Land ausgeübten Religionen und Bräuche einsetzen; die im Tschad ausgeübten Bräuche in Zusammenarbeit mit den Abteilungen anderer Ministerien ermitteln und zusammenführen; die Aktivitäten religiöser Vereinigungen überwachen und kontrollieren; sich an der Organisation von Pilgerfahrten der verschiedenen Konfessionen zu heiligen Stätten beteiligen, diese überwachen oder leiten.

Diese – keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende – Liste an Bestimmungen aus der Verfassung, Gesetzen und Rechtsverordnungen bekräftigen nochmals explizit den laizistischen Charakter der Republik Tschad.

3. Laizität: Die schwierige Beziehung zwischen Staat und Religionen

Dieser Überblick über die Rechtslage zeigt eindeutig, dass der Tschad eine laizistische Republik ist. Doch wie sieht die Realität aus? Die Behörden haben bei der Umsetzung des Laizitätsprinzips unterschiedliche Haltungen eingenommen.

3.1. Zwischen Absprachen und Verletzungen des Prinzips

Obwohl die Bestimmungen über die Laizität klar und deutlich sind, vertritt der tschadische Staat seit langem eine ambivalente Haltung, die Fragen nach seiner Neutralität aufwirft. Bereits während der Kolonisierung wurde ein Dienst für islamische Angelegenheiten (*Service des Affaires Musulmanes – SAM*) eingerichtet, um es den Behörden zu ermöglichen, die religiösen islamischen Bewegungen besser zu überwachen. Durch den SAM konnte der Staat, unter Verstoß gegen das Prinzip der Laizität, einigen muslimischen Persönlichkeiten die Pilgerfahrt nach Mekka ermöglichen. Nach der Unabhängigkeit des Landes wurde diese Einrichtung in ähnlicher Form unter dem Namen der Direktion für religiöse Angelegenheiten und Brauchtum (*Direction des Affaires Religieuses et coutumières – DARC*) wiederbelebt, deren Befugnisse oben bereits aufgeführt wurden.

1968 sorgte Präsident Ngarta Tombalbaye aus Gründen des politischen Kalküls für den Beitritt des Tschad in die Organisation der Islamischen Konferenz (*Organization of the Islamic Conference – OIC*).³ Ziel dabei war es, sich das Wohlwollen der muslimischen Gemeinschaft zu sichern und der Nationalen Befreiungsfront des Tschad (Frolinat) entgegenzuwirken, einer weitgehend muslimischen politisch-militärischen Bewegung. Man muss wohl kaum erwähnen, dass diese Entscheidung gegen das Prinzip der Laizität verstößt.

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass Ngarta Tombalbaye in den ersten Jahren seiner Präsidentschaft enge Beziehungen zur christlichen Gemeinschaft unterhielt. Als sich jedoch einige Christen weigerten, die „kulturelle Revolution“ („Yondo“) zu akzeptieren, wurden viele Mitglieder dieser Gemeinschaft verfolgt. Tombalbaye setzte sich darüber hinaus für die Entstehung einer ihm gefügigeren christlichen Bewegung ein. Dieser Exkurs zeigt in Ansätzen, wie der Machthaber die Religion für seine Zwecke instrumentalisieren kann, solange sich die Religionsgemeinschaften seinem Willen nicht widersetzen.

Kurz nach der Souveränen Nationalkonferenz 1993 wurde die Direktion für religiöse Angelegenheiten und Brauchtum (DARC) durch das Dekret Nr. 036/PR/MIS/94 vom 1. April 1994 gegründet. Aufgabe der DARC ist es, darüber zu wachen, dass die Ausübung der Religion und des Brauchtums mit den Gesetzen des Landes übereinstimmen, die Aufrechterhaltung der republikanischen Ordnung sicherzustellen, die Religions- und Gewissensfreiheit zu gewährleisten etc.

Darüber hinaus schließt die Regierung mit einigen religiösen Institutionen Abkommen. So haben die Republik Tschad und der Heilige Stuhl 2013 ein Abkommen über den rechtlichen Status der katholischen Kirche

³ Vgl. Nanassoum, Goual, Laïcité: l'Etat pris à son propre piège, in: Tschad et Culture 172 (1998), S. 13.

im Tschad unterzeichnet; 1990 hat diese ein Partnerschaftsabkommen mit dem Staat geschlossen, in dem in Artikel 3 festgelegt wird, „dass der Staat die benötigten Lehrkräfte auf Anfrage der Kirche zur Verfügung stellen und verwalten muss.“ In den 1990er Jahren hat die Regierung ein Abkommen mit der *World Islamic Call Society* unterzeichnet. Auch diese Initiativen überschreiten gänzlich den rechtlichen Rahmen für Vereinigungen.

In seiner Amtszeit hat der Präsident der Republik Tschad Idriss Déby Itno seinen Willen bekräftigt, den Bau einer Basilika für die katholische Gemeinschaft zu unterstützen. Politisches Kalkül? Ein Teil der Bevölkerung vertritt diese Ansicht und verurteilt diesen Verstoß gegen das Laizitätsprinzip, nach dem der Staat religiöse Einrichtungen nicht bezuschussen darf. Aufgrund der Finanzkrise, die das Land durchmacht, wurde das Projekt zurückgestellt. Auf ähnliche Weise haben die *Église Fraternelle luthérienne au Tchad* in Ndjari sowie der Sitz der Bischofskonferenz des Tschad finanzielle Unterstützung von der öffentlichen Hand erhalten, was zu ihrem Aufbau beigetragen hat.

In jüngster Zeit, mit den institutionellen Reformen, haben die Bestimmungen des Artikels 55 der Verfassung vom 4. Mai 2018 einen Sturm der Entrüstung bei einem Teil der tschadischen Bevölkerung ausgelöst, vor allem der christlichen (der katholischen wie der protestantischen), die sich darin nicht wiedererkennt. Dieser Artikel legt den konfessionellen Amtseid für eine Gruppe von Personen des öffentlichen Lebens und Staatsbeamten sowie für den Präsidenten der Republik fest (Artikel 75). Dies verstößt gegen das Prinzip der Laizität, das die Grundlage der Demokratie im Tschad bildet, argumentieren sie.

Die staatliche Beteiligung an der Finanzierung⁴ und Organisation⁵ der Pilgerfahrt nach Mekka und kürzlich zu heiligen Stätten der Christen stellt einen Anachronismus dar, der sich in Anbetracht der Prinzipien der Laizität nicht erklären lässt. In gleicher Hinsicht macht der Staat keinen Hehl dar-

aus, dass er rein religiöse Aktivitäten unterstützt⁶ oder die Einflussnahme bestimmter Religionen auf den öffentlichen Raum toleriert.⁷

Es gibt zahlreiche Beispiele für Verstöße gegen das Laizitätsprinzip, aber wir wollen uns auf diese Fälle beschränken.

3.2 Strikte Kontrolle durch den Staat

Im Gegensatz zur schuldhaften Annäherung des Staates an die religiösen Gemeinschaften steht, dass die Regierung die Aktivitäten religiöser Bewegungen mit eiserner Hand kontrolliert.

Die Verordnung Nr. 23/PR/2018 vom 27. Juni 2018 über das Vereinswesen wird von vielen – nicht nur religiösen – Vereinigungen als freiheitsfeindlich bewertet. Viele Beobachter halten diesen Rechtsakt für einen nicht hinnehmbaren Rückschritt und fragen sich, welche Zukunft Vereinigungen im Allgemeinen und religiösen Organisationen im Speziellen bevorsteht. Haben Religionen über ihre spirituelle und kirchliche Bedeutung hinaus nicht auch eine gesellschaftliche Aufgabe? Sind sie bei offensichtlichen Menschenrechtsverletzungen zum Schweigen verdammt? Die Anwendung von Verordnung 23 gesteht ihnen diesen Spielraum jedenfalls nicht zu.

Im Unterschied zu bestimmten Umständen, unter denen die Regierung sich bei religiösen Führern anbiedert und sie zum Gebet aufruft, wies sie diese noch vor Kurzem zurecht, wann immer sie auf Belange der Menschenrechte oder innenpolitische Fragen aufmerksam machten. Dies war der Fall beim Nationalen Forum, wo die Regierung die katholische Kirche verwarnte, als diese sich unglücklich über die Art und Weise zeigte, wie die Verfassung geändert werden sollte. Statt durch eine verfassungsgebende Versammlung wurde die Verfassung einfach durch eine Abstimmung der Abgeordneten geändert.

4 Erlass 01-264 2001-01-31 PR/MISD/01 zur Einsetzung eines Hochrangigen Ausschusses für die Organisation der Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten des Islam (Umra und Hadsch). Artikel 6: Der Fachausschuss verfügt über einen eigenen Haushalt, dessen Anweisungsbefugter der Vorsitzende ist. Ausgestellte Schecks werden für jede Ausgabe vom stellvertretenden Vorsitzenden gegengezeichnet. Der Haushalt wird vom Hochrangigen Ausschuss verabschiedet und muss vom Premierminister und Regierungschef genehmigt werden.

5 Erlass 01-264 2001-01-31 PR/MISD/01 zur Einsetzung eines Hochrangigen Ausschusses für die Organisation der Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten des Islam (Umra und Hadsch). Artikel 3: Der Hochrangige Ausschuss ist zuständig für: die Verhandlung der Bedingungen für die Pilgerfahrt mit dem Minister für das Pilgerwesen, die Verhandlung der Beförderungsbedingungen mit den saudischen Beförderungsunternehmen, die Verhandlung der Unterbringungsbedingungen zwecks Vertragsabschlüssen mit Vermietern und die Gewährleistung der Ordnungsmäßigkeit der Visa für die Einreise in das Königreich Saudi-Arabien.

6 Erlass 08-4722 2008-12-24 PR/PM/MCJS/08 zur Gründung eines nationalen Organisationskomitees für die Veranstaltung „N'Djamena, afrikanische Hauptstadt der Islamischen Kultur“.

Artikel 1: Es wird ein multidisziplinäres nationales Komitee gegründet, das die Veranstaltung „N'Djamena, afrikanische Hauptstadt der Islamischen Kultur 2009“ organisiert.

Artikel 2: Das multidisziplinäre nationale Komitee ist verantwortlich für: die Sicherstellung der Planung, Koordination und Überwachung der verschiedenen Tätigkeiten, die von den einzurichtenden Ausschüssen durchzuführen sind, die Vorbereitung und den Versand des Schriftverkehrs und der Einladungen im Zusammenhang mit der Veranstaltung, die Verwaltung der der Veranstaltung zugewiesenen Mittel und die Erstellung des Tätigkeits- und Finanzberichts.

7 Der Bau von Moscheen oder der Ausbau von Lagerhallen zu Moscheen in vielen Behörden ist ein offenes Geheimnis.

Im Namen der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zögerte das Ministerium für territoriale Verwaltung nicht, gegen manche religiösen Organisationen, die gewalttätigen Extremismus verbreiten, entschlossen vorzugehen. Im Ort Kouno, 300 Kilometer südöstlich von N'Djamena, wollten ein Sektenführer und seine Anhänger 2008 gewaltsam einen südlichen Landesteil islamisieren und wurden von den Verteidigungs- und Sicherheitskräften mit aller Härte niedergeschlagen.⁸ Damit sendete die Regierung ein klares Signal an all diejenigen, die die öffentliche Ordnung oder das Zusammenleben der Tschader infrage stellen wollen. Auf dem Höhepunkt der Terroranschläge ergriff die Regierung unverzüglich freiheitseinschränkende Maßnahmen, insbesondere zum Tragen des Ganzkörperschleiers.

4. Fazit

Die Laizität ist ein Garant für den sozialen Zusammenhalt, für ein gutes Zusammenleben. Die Beziehung Staat – Religion – Laizität ist mehr als schwierig. Der Staat pflegt dieses Verhältnis je nach Interessenlage. Auch wenn die Tschader keine einheitliche Auffassung vom Konzept der Laizität haben, ist es Aufgabe des Staates, diese Errungenschaft zu sichern und dafür zu sorgen, dass jedes Mitglied der Gesellschaft in seiner Andersartigkeit respektiert wird. Das ist keine leichte, aber eine lohnenswerte Aufgabe. Sich stärker einer Religion auf Kosten einer anderen anzunähern, birgt die Gefahr, die Grundlagen jenes Kosmopolitismus zu untergraben, der eine Bereicherung unseres Landes darstellt. Es ist daher höchste Zeit für die Frage, welches Laizitätsmodell der Tschad braucht. Die französische Laizität an unsere eigenen Gegebenheiten anzupassen, würde den Söhnen und Töchtern des Tschad dabei helfen, ihr Land gemeinsam voranzubringen.

Aus dem Französischen übersetzt von Serena L'hoest

⁸ An einem Sonntag starben 72 Menschen, als ein islamistischer Führer und 700 seiner Anhänger in den Ort Kouno, 300 Kilometer südöstlich von N'Djamena, eindrangen und Hütten und Kirchen verbrannten. Nach Angaben der tschadischen Regierung zählen fast ausschließlich Anhänger dieses islamistischen Führers zu den Opfern. Sie wurden getötet, als der Marabout sich weigerte, sich den Gendarmen zu stellen, die vier eigene Männer verloren. Doch sie konnten den Prediger und sieben seiner Gefolgsleute verhaften.

Laizität im Tschad. Christliche und muslimische Perspektiven

Alphonse Dokalyo

1. Einleitung

Durch die Entscheidung für die Laizität als Regierungsprinzip verpflichtet sich der tschadische Staat dazu, die religiöse Pluralität und das Zusammenleben seiner Bürger im Respekt vor deren religiöser Vielfalt zu gewährleisten.¹

Jedoch ruft die Laizität des tschadischen Staates innerhalb der tschadischen Gesellschaft lebhaftere Kontroversen hervor. Manche halten die Vorstellung für illusorisch, die Religion – ein gesellschaftliches Phänomen – könne sich der staatlichen Kontrolle entziehen. Für wieder andere ist und bleibt die Laizität ein Element eines grundlegenden Kompromisses, auf dem die Einheit des Landes beruhe. Diese verschiedenen Auffassungen legen die Frage nach der Praxis der Laizität im Tschad nahe. Jenseits der genannten Divergenzen setzen Staat und Religionen sich für die Förderung des gesellschaftlichen, erzieherischen, spirituellen und kulturellen Wohles der Bevölkerung sowie für die Schaffung einer gerechteren und friedlichen Gesellschaft ein. Daher können die Religionen nicht von der Führung der Staatsgeschäfte ausgeschlossen werden. Eine Wechselbeziehung beider Institutionen erweist sich daher als notwendig.

¹ Vgl. Präambel der Verfassung vom 4. Mai 2018.

2. Die juristische Grundlage

Die Beziehungen zwischen Staat, Religion und Laizität bilden sich innerhalb eines Rahmens aus geltenden Verfassungsbestimmungen, Gesetzen und Verordnungen aus. Im Folgenden werden die allgemeinen Regelungen für Vereinigungen, die in der Verordnung n°023/PR/2018 vom 7. Juni 2018 niedergelegt sind sowie der juristische Status der katholischen Kirche im Tschad in den Blick genommen.

2.1 Die Verordnung n°023

Die Verordnung n°023 definiert eine Vereinigung „als die Vereinbarung, durch die zwei oder mehr Personen freiwillig und bewusst dauerhaft und für längere Zeit ihre Kenntnisse oder Aktivitäten bündeln – mit einem bestimmten Ziel, das nicht im Teilen eines finanziellen Ertrags besteht.“² Dieser Text unterwirft die Gründung religiöser Vereinigungen einer staatlichen Genehmigung. Zu den religiösen Vereinigungen gehören religiöse Bekenntnisgemeinschaften sowie Vereinigungen mit religiösem Charakter.³ Jede Person, die in welcher Weise auch immer an der Gründung und/oder Verwaltung einer nicht genehmigten Vereinigung mitwirkt, wird strafrechtlich verfolgt.⁴ Nach der Gründungserklärung sowie im Anschluss an spätere Veränderungen wird die Genehmigung einer religiösen Vereinigung im Gesetzblatt (*Journal Officiel*) veröffentlicht.

Die Gründungserklärung wird den zuständigen Behörden zugeleitet. Sie enthält den Namen und Zweck der Vereinigung, ihren Gründungsort und Name, Alter, Beruf, Wohnsitz und Rufnummer aller Personen, die mit der Verwaltung oder Leitung der Vereinigung betraut worden sind. Diesem Dokument müssen die Satzung und die Geschäftsordnung der Vereinigung in je dreifacher Ausfertigung beiliegen.⁵ Die zuständige Behörde, in diesem Fall der Minister für Gebietsverwaltung, prüft die Schriftstücke, um den tatsächlichen Charakter der Vereinigung festzustellen, vor allem deren Gegenstand und Gründungszweck, die beide zulässig sein müssen.⁶ Die Behörde stellt auch

Nachforschungen an, um Informationen über die Gründer, ihre juristische Vorgeschichte, ihre Integrität und ihre beruflichen Tätigkeiten zu sammeln. Personen, die bereits Leibesstrafen, Freiheitsstrafen, die mit dem Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte verbunden sind, oder Gefängnisstrafen erhalten haben, dürfen nicht Mitglieder des Büros der Vereinigung werden. Diese Prüfung ist Aufgabe der Direktion für religiöse Angelegenheiten und Brauchtumsangelegenheiten (*Direction des Affaires Religieuses et Coutumières – DARC*). Die DARC ist eine Behörde des Innenministeriums; sie soll unter anderem die Anwendung der Texte überwachen, die die Laizität des Staates und das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionen im Tschad gewährleisten.⁷ Die Genehmigung oder Nichtgenehmigung der Vereinigung durch den zuständigen Minister erfolgt nach Stellungnahme dieser Kontrollinstanz.

Die genehmigte Vereinigung ist gehalten, die erfolgte Genehmigung auf eigene Kosten innerhalb von 30 Tagen ins Gesetzblatt eintragen zu lassen. Änderungen der Satzung, Veränderungen in der Verwaltung oder Leitung einer Vereinigung und die freiwillige oder satzungsgemäße Auflösung müssen in derselben Weise wie die Genehmigung formal durch die Vereinigung erklärt werden. Außerdem muss die Vereinigung die Behörde, die ihr die Genehmigung erteilt hat, innerhalb von fünf Tagen über diese Änderungen informieren. Diese Modifizierungen und Veränderungen sind zu Kontrollzwecken außerdem in ein Spezialregister einzutragen. Das Register kann das sein, in dem die Protokolle der Versammlungen und Sitzungen der Vereinigungen aufbewahrt werden.⁸ Dieser Bestimmung zufolge müssen religiöse Gemeinschaften nach Ende jedes Kultes ein Protokoll erstellen. Dies ermöglicht es der zuständigen Behörde, die Themen, um die es in Moscheen und Kirchen geht, zu prüfen. Die Vereinigung darf nämlich kein Thema behandeln, das außerhalb ihres in der Satzung niedergelegten Gründungszweckes liegt. Tut sie es doch, wird sie aufgelöst.⁹

2.2 Der juristische Status der katholischen Kirche

Der Heilige Stuhl und die Republik Tschad unterzeichneten am 6. November 2013 eine Vereinbarung über den juristischen Status der katholischen Kirche im Tschad. Diese Vereinbarung, die am 19. Dezember 2014 von der tschadischen Nationalversammlung angenommen wurde, definiert den juristischen Rahmen der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem

2 Verordnung n°23/PR/2018 vom 27. Juni 2018, Art. 2.

3 Vgl. ebd., Art. 25.

4 Vgl. ebd., Art. 31: Jede Person, die in welcher Hinsicht auch immer an der Gründung und/oder Verwaltung einer nicht genehmigten Vereinigung mitgewirkt hat, erhält eine Gefängnisstrafe von einem bis fünf Jahren und ein Bußgeld von 500.000 bis 3.000.000 Francs oder nur eine dieser beiden Strafen.

5 Vgl. ebd., Art. 8.

6 Vgl. ebd., Art. 3.

7 Vgl. Dekret n°384/PR/MAT/02 von September 2002, Art. 10.

8 Vgl. Verordnung n°23/PR/2018 vom 27. Juni 2018, Art. 10.

9 Vgl. Verordnung n°23/PR/2018 vom 27. Juni 2018, Art. 25 Absatz 3.

tschadischen Staat. Sie verleiht der katholischen Kirche und allen kirchlichen Institutionen (tschadische Bischofskonferenz, Erzbistum, Diözesen, Vikariate etc.) den Status einer juristischen Person.¹⁰ Der juristische Status der katholischen Kirche impliziert auch das Recht auf die freie Religionsausübung;¹¹ dies wurde von Papst Franziskus in seiner Rede vom 11. Januar 2016 vor dem diplomatischen Korps im Vatikan begrüßt. Dem Heiligen Vater zufolge sei dies ein Zeichen, dass die friedliche Koexistenz der Anhänger der verschiedenen Religionen im Tschad möglich sei.

Dieser juristische Status ermächtigt die Kirche auch, kirchliche, schulische, Gesundheits- und Entwicklungseinrichtungen gemäß den besonderen Bestimmungen, auf die sich die beiden unterzeichnenden Parteien geeinigt hatten, zu gründen, zu schließen oder zu verändern. Bei Veränderungen dieser Einrichtungen informiert die Kirche den tschadischen Staat, der dies zur Kenntnis nimmt.¹² Daher fallen die katholischen Gemeinschaften und Vereinigungen mit religiösem Charakter nicht unter die allgemeinen Regelungen für Vereinigungen, die in der Verordnung n°023/PR/2018 vom 27. Juni 2018 niedergelegt sind. Die katholische Kirche genießt somit Privilegien, die die repräsentativen Einrichtungen der übrigen christlichen Konfessionen und des Islam nicht besitzen.

Insgesamt gibt es für religiöse Gemeinschaften also zwei juristische Rahmengebilde. Die katholische Kirche verfügt aufgrund der Vereinbarung zwischen der Republik Tschad und dem Heiligen Stuhl über einen Sonderstatus. Die übrigen Glaubensgemeinschaften unterliegen den Bestimmungen der Verordnung n°023. Dies stellt einen Verstoß gegen das Prinzip der Gleichheit der religiösen Bekenntnisse vor dem Gesetz dar. Immerhin haben die Bürger das Recht, sich frei als Gruppe zu versammeln. Denn die für die Bildung von Vereinigungen erforderlichen Bedingungen sind leicht erfüllbar. Im Übrigen steht das Erfordernis der Genehmigung vom Grundsatz her im Widerspruch zum Begriff der Laizität als einer Grundlage der Republik Tschad. Dennoch darf der Staat nicht am Religiösen desinteressiert sein. Er hat daher das Recht, ein Auge auf die Aktivitäten von Glaubensgemeinschaften zu haben, um den Zusammenhalt und die Einheit der Nation zu bewahren. Die Anwendung der Kontrollmechanismen erweist sich jedoch insofern als unangemessen, dass religiöse Gemeinschaften nach Ende ihrer kultischen Handlungen keine Protokolle verfassen. Es gibt in der Praxis kein System, mit dem das Register überprüft werden könnte. Für die zur Kontrol-

le befugte Instanz wäre es schwierig, die Themen, um die es in Moscheen und Kirchen geht, zu prüfen. Nun aber entwickelt sich in dieser Unterregion Afrikas seit einigen Jahren religiöser Extremismus – mit schwerwiegenden Folgen für die öffentliche Sicherheit.

3. Die Praxis der Laizität im Tschad

Die Laizität des Staates ist in allen tschadischen Verfassungen und Gesetzen gegenwärtig; das erweckt den Eindruck, dass sie von allen tschadischen Bürgern akzeptiert wird. Dem ist aber bei weitem nicht so. Die Stellungnahmen einiger Muslime und einiger Christen lassen eine Dichotomie im Verständnis der Laizität innerhalb der tschadischen Gesellschaft erkennen. Die aktuelle Diskussion über den bekenntnisgebundenen Eid lässt die Widersprüchlichkeit des Begriffes noch deutlicher hervortreten. Die Christen, die Muslime und die Verwaltung haben ihre jeweils eigene Auffassung über die Beziehungen zwischen Staat, Religion und Laizität im Tschad.

3.1 Die Haltung der Christen

Für die christlichen Führungsverantwortlichen ist die Laizität ein historisches Erbe. Sie ist und bleibt ein Baustein eines grundlegenden Kompromisses, auf dem die Einheit des Landes beruht. Pastor Célestin Ngarndeye Bako zufolge verdient dieses Prinzip es, respektiert und weiterentwickelt zu werden.¹³ Gerade die Laizität, so Abbé Raymond Madjiro, erlaubt es, zur Ausbildung eines Nationalbewusstseins zu gelangen.¹⁴ Für die christlichen Kirchen im Tschad (katholische Kirche, Vereinigung der evangelischen Kirchen und Missionen im Tschad, Evangelische Allianz der Pfingstkirchen im Tschad) hat die Laizität bis heute ein gutes Miteinander der verschiedenen Religionsgemeinschaften ermöglicht. Denn die Religionen erfüllen ihren Auftrag im Respekt vor der religiösen Pluralität, indem sie sich selbstverständlich hüten, die öffentliche Ordnung zu stören oder gegen die guten Sitten zu verstoßen. Außerdem profitieren alle religiösen Strömungen bei der Ausübung ihrer kultischen Handlungen vom Schutz durch den Staat. Gilbert Maoundonodji zufolge hat

10 Vgl. Art. 1 des Textes „Juristischer Status der katholischen Kirche im Tschad“.

11 Vgl. ebd., Art. 3.

12 Vgl. ebd., Art. 1 § 3 und 4.

13 Vgl. Le Progrès 53, September 1994; dossier: religion et laïcité.

14 Vgl. Madjiro, Raymond, Chronique des Libertés et Droits fondamentaux 44, Februar 2002, S. 6.

„die Religion einen transzendenten Charakter, und der Auftrag der Kirche ist in der Hauptsache spiritueller Natur; dies schließt jede Abhängigkeit von der politischen Macht aus. [...] Die Trennung ist nicht nur hingenommen oder akzeptiert, sondern gewollt und eingefordert.“¹⁵

Auf diese Weise werde die Freiheit bewahrt. Die Christen kämen daher so gut mit der Laizität zurecht, weil das Christentum Distanz zur Politik halte. Dies gelte jedoch nicht für die Muslime.

3.2 Die Haltung der Muslime

Den meisten Muslimen zufolge ist die Laizität ein Begriff, der der tschadischen Kultur fremd sei und „im Widerspruch zum Islam“ stehe. Für die Muslime bedeutet er lediglich „Ausschluss der Religionen aus dem Staat“, während das Leben doch ein Ganzes sei; man könne das religiöse Leben nicht vom übrigen Leben trennen. Mahamat Seïd Ali, Mitglied des „Obersten Rates für islamische Angelegenheiten“, hatte im Jahr 1996 in einem Seminar, das in Moundou im Süden des Tschad zum Thema „Ethnie und politischer Wandel“ gehalten wurde, gesagt, die „arabischsprachige Welt“ lehne die Laizität ab, weil diese eine Ordnung darstelle, die ihrer Religion fremd sei. Diese sei ein Begriff, der dem Christentum entstamme.¹⁶ Außerdem sind viele Muslime der Meinung, eine Akzeptanz des Laizitätsprinzips bedeute einen Verzicht auf die Verbreitung des Islam insbesondere im südlichen Teil des Landes. Diese Worte untermauern die folgenden Äußerungen von Fawzy Mansour, einem bedeutenden ägyptischen Intellektuellen muslimischen Glaubens: „Der Islam ist somit eine Gesamtheit insofern, als der Islam dem Menschen oder einer Gesellschaft in seinem bzw. ihrem Leben keinen Freiheitsbereich lässt. Insbesondere ist der Islam von seinem Wesen und seiner Natur her eine Religion des Staates bzw. Staatsreligion.“¹⁷

Noch deutlicher drückt es der tschadische Politiker Mahamat Djarma Khattir aus: „Wenn der Islam eine Religion ist, betrifft er die Muslime; wenn er ein Staat ist, zieht er auch die Nichtmuslime in Betracht, die unter seiner Herrschaft stehen. Jeder andere Ansatz ist restriktiv und reduziert die islamische Religion um ihre wahre Dimension.“¹⁸

Der Staatsminister Mahamat Hissène teilt diese Auffassung, indem er sagt:

„Die Trennung von Staat und Religion ist eine für den Islam neue Idee. Bei den Muslimen hat der Souverän theoretisch sowohl religiöse als auch politische Aufgaben. Die muslimische Hierarchie ist nämlich mit den politischen Machthabern verknüpft. Im Tschad ist diese Beziehung sehr sichtbar. Für die Muslime ist es ganz natürlich, dass der Staatschef den obersten Imam des Landes ernennt.“¹⁹

Der oberste Imam ist der Vorsitzende des Obersten Rates für islamische Angelegenheiten (*Conseil Supérieur des Affaires islamiques – CSAI*) und überwacht alle Imame in den Regionen; er hat das Recht, den proselytischen Aktivitäten muslimischer Gruppen Grenzen zu setzen, die Inhalte von Predigten in Moscheen zu kontrollieren und die Aktivitäten karitativer islamischer Organisationen zu überwachen. Abdel Dayim, aktuell 1. Vizepräsident und Generalsekretär des CSAI, bestätigt diese Praxis, und lehnt zugleich die Trennung von Staat und Religionen ab, indem er ausdrücklich betont: „Es ist inakzeptabel, die Religionen auf ihre Moscheen und Tempel zu beschränken, indem man sie von der Führung der Staatsgeschäfte ausschließt.“²⁰ Diese Stellungnahmen tschadischer Staatsbürger, die dem Islam anhängen, sind zumeist diktiert von

„Praktiken des Propheten Mohammed, der auf der Grundlage seiner im 7. Jahrhundert erhaltenen Offenbarung in Medina den ersten arabischen Staat gründete, den er auch selbst anführte. Er war gleichzeitig religiöser Führer und Staatschef, und er regelte auch alle Probleme, die in der Gesellschaft entstanden – Probleme im Verhalten von Einzelpersonen und Familien, Konflikte zwischen Einzelnen, politische Konflikte usw.“²¹

Deshalb fällt es den tschadischen Muslimen schwer, die Laizität des Staates zu akzeptieren, und ihre im Tschad und auch anderswo schon immer dagewesene Tendenz ist es gewesen, die islamischen Praktiken in die Organisation und Funktionsweise des tschadischen Staates einzuführen. Als gute Muslime halten sie es für unvernünftig, dass ein Land so tut, als könne es sich ohne Bezug auf die göttlichen Gesetze organisieren, die über jedem vom Menschen geschaffenen oder gesellschaftlichen Gesetz stehen.²²

15 Maoundonodji, Gilbert, *Entre le marteau de l’Islam et l’enclume du christianisme*, in: *Tchad et Culture* 172 1998, S. 17.

16 Vgl. Bélyem, Roné, *La laïcité, un des problèmes cruciaux du Tchad*, in: *Notre Temps* n° 060, déc 2001, S. 6–7.

17 Mansour, Fawzy, *Le Monde arabe dans l’impasse*, Paris 1990, S. 7.

18 Djarma Khattir, Mahamat, *Islam et laïcité*, in: *Quelle laïcité pour un Tchad pluriel?*, Centre Al Mouna 2000, S. 32.

19 Hissène, Mahamat, *Le Progrès* n° 53, sept. 1994; dossier: religion et laïcité, S. 8–9.

20 Erklärung von Abdel Dayim, 1. Vizepräsident und Generalsekretär des Obersten Rates für islamische Angelegenheiten, in der Sendung „Dimanche chez nous“ zum Thema „Der bekenntnisgebundene Eid und der Kampf gegen die Veruntreuung öffentlicher Mittel“ am 8. Juli 2018 auf FM Liberté.

21 Bélyem (wie Anm. 16).

22 Vgl. ebd.

Aufgrund dieser Sichtweise wird die Dia, auch „Blutpreis“ genannt, seit einigen Jahren von gewissen Muslimen ausnahmslos allen Schichten der tschadischen Bevölkerung für die Beilegung von Konflikten zwischen (religiösen) Gemeinschaften auferlegt. Die Dia ist islamischen Ursprungs; sie kam mit der Hegemonie von Gruppen auf. Als Diktator Hissène Habré das Land beherrschte, wurde festgelegt, dass der Verursacher eines Verkehrsunfalls mit Personenschaden im Falle eines Todesfalles 1.500.000 Francs zahlen müsse.²³ Seither wird die Dia als Schadensersatz für Beeinträchtigungen der körperlichen Unversehrtheit betrachtet. Diese Praxis ist jedoch in keinem unserer Gesetze beziehungsweise Verordnungen vorgesehen. Folglich spaltet, so die tschadischen Bischöfe, die systematische Anwendung der „Dia“ in den Gemeinschaften, die sich in diesem Brauch nicht wiedererkennen, die Tschader untereinander; sie gefährdet den sozialen Frieden, schadet den Bemühungen um die Wiederherstellung des Rechtsstaates und ruiniert die finanzielle und materielle Ausstattung der Gemeinschaften.²⁴ Hierfür sei ein Beispiel genannt: Am 16. Mai 2018 beschlagnahmte der einstweilige Präfekt des Departements Lac Wey in der tschadischen Region Logone Occidentale, Djasnan Diondi, 59 Rinder aus Ochsen gespannen, die Bauern aus dem Dorf Beugre II in der Unterpräfektur Mbalkabra gehörten; er tat dies als Dia, nachdem ein Ochsentreiber zu Tode gekommen war, der seine Rinder auf einem Erdnussfeld hatte grasen lassen.²⁵ Der Verfassung der Republik Tschad zufolge müssen die Behörden die ethnische, religiöse, regionale und kulturelle Vielfalt schützen. Wenn man dagegen eine Gruppe zu Lasten einer anderen Gruppe bevorzugt, verstößt man damit gegen das Prinzip der Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz.

Diese Machenschaften stehen auch im Gegensatz zu den offiziellen Ansprüchen hoher Autoritäten, die immer den Respekt vor den Sitten und Gebräuchen der Region durch tschadische Bürger gepredigt hatten, die in anderen Regionen als der ihren ansässig waren. Bei der offiziellen Zeremonie anlässlich der Verkündung der Verfassung der IV. Republik am 4. Mai 2018 drohte der Staatschef mit folgenden Worten: „Ich werde einen erbarmungslosen Krieg führen gegen die Urheber der Blutrache. Denn niemand hat das Recht, Selbstjustiz zu üben.“ Das oben geschilderte Vorgehen des einstweiligen Präfekten widersprach den Bestimmungen des grundlegenden Gesetzes

23 Vgl. Verwaltungsakt n°007/TAT/DARC/86 vom 26. Juni 1986, unterzeichnet vom Direktor für religiöse Angelegenheiten und Brauchtumsangelegenheiten (Ministerium für Inneres und Gebietsverwaltung).

24 Vgl. Erklärung der tschadischen Bischöfe vom 19. April 2018, L'Info n°653 vom 23. bis 25. April 2018, S. 3.

25 Vgl. N'Djamena Bi-hebdo n°1740 vom 21. bis 27. Mai 2018, S. 5.

über die Laizität.²⁶ Jedoch bekräftigte Mahamat Djarma Khattir, einer der Befürworter der Dia im Lande, ohne Umschweife gegenüber der Zeitschrift „Chronik der Grundrechte“ (*Chronique des Libertés et Droits fondamentaux*) seine Auffassung:

„Die Dia kann – wie jede andere Art von Schadensersatzleistung – eine Laizität nicht bedrohen; wenn das Wort schockiert, dann deshalb, weil es islamischen Ursprungs ist. Zu vermeiden gilt es einzig und allein, dass die Schadensersatzleistungen je nach Person unterschiedlich hoch und somit ungerecht bemessen werden. In der Republik sind alle Bürger gleich und gleichwertig.“²⁷

Ahmat Mahamat Bachir, aktuell Minister für Gebietsverwaltung, fügte sich in diese Denkrichtung ein, als er kürzlich erklärte, die Dia werde überall und auf dem ganzen Staatsgebiet angewandt und stelle, wie er es nannte, eine „Jurisprudenz“ dar.²⁸ „Wenn heute die Schwierigkeiten im Zusammenleben verschiedener Gemeinschaften fortbestehen, dann liegt dies auch und vor allem an dieser Praxis“²⁹, betont Bendjo.

So ist auch der Fall einiger Landsleute zu verstehen, die unter dem Vorwand, der Tschad sei ein islamisches Gebiet und könne daher keine Statuen dulden, in den 90er Jahren die Statue des ersten Bewohners von Moundou zerstörten, die am Kreisverkehr des Marktplatzes stand. Im selben Kielwasser schwamm der 1959 gerade zum tschadischen Premierminister ernannte Koulamallah, als er seine ganze Regierung zur Großen Moschee führte, um dort Gottes Segen zu erbitten.³⁰

3.3 Die Haltung der Verwaltung

In der Verfassung der VI. Republik ist zwar der laizistische Charakter des Staates niedergelegt, gleichzeitig begründet diese Verfassung aber auch die Pflicht zur Ableistung eines bekenntnisgebundenen Eides, der für die Ausübung einiger hoher Funktionen in der öffentlichen Verwaltung notwendig ist. Dem Gesetzgeber zufolge zielt die Einführung des bekenntnisgebun-

26 Vgl. Verfassung vom 4. Mai 2018, Art. 26, 27 und 161.

27 Djarma Khattir, Mahamat, *Chronique des Libertés et Droits fondamentaux* 44, Februar 2002, S. 6.

28 Interview mit Minister Ahmat Mahamat Bachir auf FM Liberté, 17. August 2018, zum Thema: 120 Rinder von Bauern aus Banguirati im Kanton Béboni in der Region Logone Oriental, abgezwungen von den Verwaltungsbehörden, um die Dia infolge des Todes eines Ochsentreibers zu zahlen.

29 Bendjo, *Le Coran contre la Constitution*, in: N'Djamena Hebdo n°431 vom 13. Juli 2000, S. 5.

30 Vgl. Béyem (wie Anm. 16), S. 6–7.

denen Eides darauf ab, Transparenz im Umgang mit öffentlichen Mitteln zu garantieren, und neben dem Eid wird auch die damit verbundene Verpflichtung, Bericht zu erstatten, auf die Stufe republikanischer und ethischer Werte erhoben, die geeignet sind, das Leben der Nation moralisch zu verbessern.³¹ Heute ruft die Verausgabung der öffentlichen Mittel in der Öffentlichkeit großes Interesse hervor, da die Menschen dafür sensibel sind, wie mit diesen Mitteln umgegangen wird. Die Mittel stammen zum Teil aus Beiträgen von Bürgerinnen und Bürgern, und sie sind dafür bestimmt, Ausgaben zu decken, die im öffentlichen Interesse liegen. Aus diesem Grund „haben alle Bürger das Recht (...), deren Verwendung nachzuvollziehen“³². Diese Bestimmung verstärkt das Verantwortungsbewusstsein der Regierenden hinsichtlich eines gerechten Umgangs mit diesen Mitteln zugunsten des Allgemeinwohls. Demgegenüber ruft die gesetzlich verankerte Eidesformulierung Diskussionen über die Laizität des Staates hervor.³³

Alles begann mit der Entlassung der ehemaligen Ministerin für zivile Luftfahrt, Frau Rosine Djibergui Amane, durch den Staatspräsidenten. Die Ministerin hatte sich unter Berufung auf ihren christlichen Glauben³⁴ geweigert, „im Namen Allahs/Gottes“ vor dem obersten Gerichtshof und in Anwesenheit des Staatsschefs vor ihrem Amtsantritt auf die Bibel zu schwören. Die Entlassung der Ministerin durch den Staatsschef löste eine Fülle von Reaktionen aus. Um die Situation zu klären, organisierten die Theologen der Fakultät für evangelische Theologie eine Konferenz mit anschließender Diskussion. Diese fand am 28. Juli 2018 statt, das Thema lautete: „Die Ablegung von Eiden in einer laizistischen Republik“. Ganz unvermittelt betonte Pastor Abel N'Djéareou in seinem Vortrag: „Die Ablegung eines bekenntnisgebundenen Eides konfrontiert die Christen, die in den Verwaltungsstrukturen der Republik arbeiten, mit ihrer Bekenntnisfreiheit.“ Aus diesem Grund appellierte sein Glaubensbruder Abel Ngarsouledé „an die Regierung und

die politischen Akteure, religiöse Überzeugungen einiger Bürger in Betracht zu ziehen, die mit der Deontologie ihrer Religion konfrontiert sind.“³⁵ Denn:

„Die Laizität ist unsere gemeinsame Lebenswirklichkeit. Das Leisten eines Eides auf den Koran oder die Bibel stellt daher unsere nationale Identität in Frage. Die Gläubigen im Tschad haben zu allen Zeiten die Religionen und philosophischen Strömungen respektiert, die das Fundament unserer Toleranz und unseres friedlichen Zusammenlebens sind“³⁶, –

so der Abgeordnete Madtoingué Bénéngar in einem Interview mit der Zeitschrift *Tchad et Culture*. Nach den Worten von Mahamat Dingadimbaye sei dies ein Keim der Spaltung zwischen den Töchtern und Söhnen des Landes. „Eine Gruppe der tschadischen Gemeinschaft fühlt sich von der Mitwirkung an der Leitung der Staatsgeschäfte ausgeschlossen“³⁷, so seine Worte. Drei staatliche Inspektoren und zwei Kontrolleure, alle christlichen Glaubens, die zu staatlichen Generalinspektoren ernannt werden sollten, wurden ihrer Aufgaben enthoben, weil sie sich geweigert hatten, den Eid zu leisten.³⁸ An diesen Vorkommnissen kann man leicht den diskriminierenden Charakter des von der IV. Republik eingeführten bekenntnisgebundenen Eides ablesen. Im Tschad gibt es neben den Christen und Muslimen auch noch Anhänger anderer religiöser Bekenntnisse. So schließt dieser Eid automatisch auch die Anhänger der traditionellen Religionen von der Leitung der Staatsgeschäfte aus. Trotzdem erklärte der Staatsschef am 6. August 2018 im Vorfeld der Feierlichkeiten zur Erinnerung an die Erlangung der Unabhängigkeit des Landes, die am 11. August stattfanden, gegenüber den Medien, der bekenntnisgebundene Eid entspringe dem erklärten Willen der Mehrheit der Teilnehmer des „Inklusiven nationalen Forums“ (*Forum National Inclusif*)³⁹. Als tschadischer Bürger und höchster Verantwortlicher für das Land habe er nichts anderes getan, als diese Entscheidung umzusetzen.⁴⁰

31 Vgl. Verfassung vom 4. Mai 2018, Art. 108.

32 Art. 14 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.

33 Vgl. Verordnung n°013/PR/2018 vom 24. Mai 2018 über den bekenntnisgebundenen Eid, das Verfahren und die Liste der betroffenen Personen. Artikel 1: Es wird ein Eid eingeführt mit dem folgenden Text: „Ich (...) schwöre im Namen Allahs / Gottes, des Allmächtigen, in meiner Arbeit loyal zu sein, an der Nation und am Volk keinen Verrat zu üben, öffentliche Mittel nicht zu veruntreuen, Staatsgeheimnisse nicht offenzulegen und die berufsständischen Regeln einzuhalten.“

34 Im Jakobusbrief (5,12) heißt es: Vor allem aber, meine Brüder und Schwestern, schwört nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde noch irgendeinen anderen Eid! Euer Ja soll ein Ja sein und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht dem Gericht verfallt.

35 Le Progrès n°4882 vom 31. Juli 2018, S. 2.

36 Bénéngar, Madtoingué, *Tchad et Culture* n°367/368, Mai/Juni 2018, S. 16.

37 Dingadimbaye, Mahamat, *Coordonnateur de la Coalition des Associations de la Société Civile et des Droits de l'Homme (CASIDHO)*, ebd., S. 17–18.

38 Vgl. N'Djamena Bi-Hebdo n°1749 vom 23. bis 29. Juli 2018, S. 6.

39 Dieses Forum fand vom 19. bis 27. März 2018 in N'Djamena statt. Es handelte sich dabei um eine Art Nationalkonferenz, an der Vertreter aus der Verwaltung, politische Akteure, Vertreter der Religionsgemeinschaften, die traditionellen Oberhäupter, Verantwortliche von Vereinigungen und der Zivilgesellschaft, Gewerkschaftsvertreter, Vertreter von Frauen- und Jugendverbänden und weitere Ansprechpartner teilnahmen. Es wurden verschiedene Beschlüsse gefasst, darunter die Verabschiedung eines neuen Grundgesetzes zur Einführung eines Präsidialsystems. (Anm. d. Übers.)

40 Vgl. Déby Itno, Idriss, *Tchad et Culture* n°369, S. 3.

Ein weiteres, mit der Laizität verbundenes Thema, das ebenfalls in jüngster Zeit die Diskussionen der politischen und gesellschaftlichen Akteure der Nation beherrscht, ist die Erhebung des Stadt-Kantons Sarh, des Verwaltungssitzes der Region *Moyen-Chari*, zum Sultanat und die damit verbundene, am 10. Juni 2018 erfolgte Bestellung von Mahamat Moussa Bézo zum Sultan. Im Wörterbuch *Le Petit Larousse* wird „Sultanat“ als ein Staat definiert, der der Autorität eines Sultans unterstellt ist; „Sultan“ ist der Titel der Landesherren verschiedener muslimischer Länder. In der Region *Moyen-Chari* hat es jedoch noch nie ein Sultanat gegeben. Diese Verwaltungsakte widersprechen den Sitten und Gebräuchen der dort mehrheitlich christlichen und animistischen Bevölkerung.⁴¹

„Diese Verschärfung religiöser Gegensätze ist nichts Neues. Im Tschad findet ein Kampf um die Macht statt, in dem Religion de facto leider inbegriffen ist. Auf regionaler Ebene erleben wir eine Konfrontation zwischen dem arabisch-islamischen und dem westlichen Modell“⁴², so Msgr. Henri Coudray in seinem Aufsatz in der Zeitschrift *Jésuites en mission*. Die Praxis der Konfliktbeilegung mithilfe der Dia hatte genau nach der Erlangung der Unabhängigkeit des Tschad begonnen, als die mehrheitlich christlichen Sudisten an der Macht waren. Beförderungen innerhalb der öffentlichen Verwaltung werden oft nicht auf der Grundlage erfüllter Kompetenzanforderungen ausgesprochen, sondern stattdessen aufgrund regionaler oder religiöser Zugehörigkeiten. Dieses Phänomen

„hat sich verstärkt, seitdem der Front National de Libération du Tchad (FROLINAT)⁴³ dank der Khartumer Verträge von 1977 an die Macht kam. Der FROLINAT hatte den Islam genutzt, um die Volksmassen in den nördlichen Landesteilen für seinen Kampf gegen die Zentralregierung zu begeistern. Diese Manipulation verstärkte die religiöse Spaltung im Tschad in einen muslimischen Norden und einen christlichen Süden.“⁴⁴

Diese Kluft zwischen den Religionen macht aus dem Tschad de facto einen laizistischen Raum. Nach der Machtübernahme durch den ehemaligen tschadischen Staatspräsidenten Hissène Habré hat die im Lande betriebe-

ne Geopolitik die faktische Institutionalisierung dieser Praxis besiegelt.⁴⁵ Im Sinne eben dieser Politik hat der aktuelle Staatspräsident ein Dekret verabschiedet, mit dem regionale Quoten für die Aufnahme ins erste Dienstjahr in den verschiedenen höheren öffentlichen Bildungsinstitutionen im Tschad eingeführt werden sollten.⁴⁶ Seither erfolgen Einstellungsverfahren mit vorheriger Ausschreibung unter Berücksichtigung religiöser, politischer, regionaler oder sonstiger Zugehörigkeiten – zu Lasten von Kriterien wie Kompetenz und erworbene Verdienste.

4. Verflechtung von Religionen und Staat

Das Laizitätsprinzip verlangt eine klare Trennung zwischen dem Staat und den Religionen. Aber in der Praxis gibt es Bereiche, in denen der Staat und die religiösen Bekenntnisse sich im Tschad vermischen.

4.1 Die Einflussnahme des Staates auf den religiösen Bereich

Das Erfordernis der Genehmigung erlaubt es dem Ministerium für Gebietsverwaltung und den lokalen Regierungsvertretern, die Beobachtung religiöser Bekenntnisgemeinschaften sicherzustellen. Außerdem wurde eine Kontrolle der finanziellen Ressourcen religiöser Gemeinschaften durch

45 Im Oktober 1978 erklärte der damalige Premierminister Hissène Habré: „Die Dosierung ist eine politische Notwendigkeit. Die Rebellion hat ihren Ursprung im Machtmissbrauch durch aus dem Süden stammende Beamte gegenüber den Bevölkerungsteilen im Norden und Osten des Landes. Es geht nicht darum, [...] Revanche zu üben. Nötig ist vor allem die Wiederherstellung eines Gleichgewichts, das geeignet ist, die Bindung der einen wie auch der anderen an die Staatsgeschäfte zu verstärken [...] Wenn manche ohne jede Begeisterung die verschiedenen Entscheidungen aufnehmen, die im Rahmen dieser notwendigen Neujustierung getroffen worden sind, dann deshalb, weil diese Neujustierung jenen Privilegien ein Ende setzt, deren alleinige Nutznießer sie bis jetzt waren. Um es noch einmal zu sagen: Wir müssen eine Politik des regionalen Gleichgewichts praktizieren, um für Stabilität sorgen zu können.“ (Tschad et Culture n° 305.)

46 Vgl. Dekret n°240 vom 21. März 2011, wodurch regionale Quoten für den Eintritt ins erste Dienstjahr in verschiedenen höheren öffentlichen Bildungsinstitutionen im Tschad festgelegt wurden.
Artikel 2: Die höheren öffentlichen Bildungsinstitutionen sind gehalten, im Rahmen der Aufnahme von Schülern ins erste Schuljahr die folgende Quotenregelung zu beachten: 22 % der Plätze für die besten Bewerber; 10 % für Mädchen; 5 % für Schüler, die aus der Region stammen, in der sich die Bildungseinrichtung befindet; je 3 % für Kandidaten aus allen 21 übrigen Regionen.

41 Vgl. Bimensuel d'Informations Générales, „Sarh Actu“ n°029 vom 20. bis 30. Juli 2018, S. 1–7.

42 Coudray, Henri, *Musulmans et Chrétiens au Tchad, entre convivialité et affrontement*, in: *Jésuites en mission*, August 2000.

43 Es handelt sich hierbei um eine Rebellenorganisation unter der Führung des ehemaligen Staatspräsidenten Hissène Habré. (Anm. d. Übers.)

44 Abdoulaye, Jean-Pierre, *Identité chrétienne à l'épreuve de l'islam au Guéra* (Abschlussarbeit), S. 35.

die Verwaltung eingeführt.⁴⁷ Die religiösen Vereinigungen und die Vereinigungen mit religiösem Charakter erhalten von externen Partnern und von der Regierung Hilfen im Namen der Bevölkerung; außerdem erhalten sie die Beiträge ihrer Mitglieder usw. Zum Beispiel profitieren die islamischen Organisationen im Tschad von Spenden in Form von Geld, Lebensmitteln, Kleidung usw., die ihnen aus anderen Ländern zukommen, welche ihnen im Gegenzug ihre Ideologien aufzwingen. Diese Kontrollmechanismen erlauben es dem Staat zwar, auf den religiösen Bereich ein Auge zu haben und dem Extremismus den Weg zu versperren, stellen gleichzeitig jedoch auch einen Verstoß gegen das Prinzip der Trennung von Staat und Religionen dar.

Das Ministerium nimmt durch die „Direktion für religiöse Angelegenheiten und Brauchtumsangelegenheiten“ auch Einfluss auf die Organisation der Pilgerreise nach Mekka und kürzlich auch auf die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten des Christentums. Die Steuerung des Haddsch ist eine für so sensibel gehaltene Aktivität, dass sie auch direkt von der Staatsregierung überwacht wird. Ein weiterer markanter Punkt ist: An jedem Vorabend des islamischen Festes Ramadan erarbeitet und veröffentlicht das Staatsprotokoll der Präsidentschaft der Republik das Programm, nach dem der kulturelle Akt ablaufen soll. Im selben Sinne hat der Staatspräsident einen Erlass verabschiedet, um einen Tag des Gebets für den Frieden im Tschad einzuführen; alle religiösen Bekenntnisse sind eingebunden. Bei diesem Anlass bittet er die Imame und christlichen Geistlichen, der Bevölkerung politische Maßnahmen zu erklären, die von der Regierung ergriffen worden sind.

Die Verwaltung mischt sich auch in die Verbreitung des Islam ein.

„Wir haben gesehen, wie Verwaltungsangestellte, Minister, Kantonvorsteher und höhere Offiziere unter der Leitung von Gelehrten ihre Arbeit ruhen ließen, um wochenlang von einem Dorf zum nächsten zu ziehen unter dem Vorwand, zu islamisieren bzw. den Menschen den Islam nahezubringen“ –

mit diesen Worten prangerte der Staatspräsident diese Praxis anlässlich einer Veranstaltung am 16. November 2010 an, bei der die Mitglieder des Obersten Rates für islamische Angelegenheiten im Tschad gute Wünsche für das Tabaski-Fest aussprachen. Gleichzeitig jedoch unterzeichnete der Staat Kooperationsvereinbarungen mit der libyschen Nicht-Regierungsorganisation *Dawa Alamia Islamia*, mit *Appel mondial islamique* und der sudanesischen *Dawa Islamia*, einem „Islamischen Aufruf“, dessen Ziele die Verbreitung des Arabischen (Druck von Schulbüchern, Bau arabischer Schulen und Ausbildung von Arabisch-Lehrern), die Neuislamisierung von wenig islamisierten

Bevölkerungsteilen im nördlichen Landesteil und die Islamisierung des animistischen und christlichen südlichen Landesteiles sind. Der Tschad ist Mitglied der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (OIC). Unter diesen Umständen „lässt alles die Annahme zu, dass der tschadische Staat an der Verbreitung des islamischen Glaubens beteiligt ist“⁴⁸ – so die Schlussfolgerung von Mahamat Seïd Abazène. Regelmäßig prangern Christen diese diskriminierenden und der Laizität widersprechenden Praktiken des Staates zugunsten der Muslime an.

„Der Tschad ist kein muslimisches Land und kann sich daher nicht islamischen Organisationen anschließen. Wenn der Staat alle Religionen gleich und umfassend behandeln will, dann darf er sich nicht so verhalten“⁴⁹,

ereifert sich Pfarrer Abel N'Djérou. Diese diskriminierenden Praktiken erlaubten es

„dem Islam, sich widerstandslos auf dem gesamten Staatsgebiet zu verbreiten und alle Gesellschaftsschichten zu erreichen. Dies gilt nicht für das Christentum, das nicht die Möglichkeit hat, in den nördlichen Landesteilen Aktivitäten durchzuführen“,

beklagt Pfarrer Amané Mamaté, Vorsitzender der Allianz der evangelischen Pfingstkirchen im Tschad. Zum Beispiel wurden Verkünder des Evangeliums in Mao und Moal (Region *Kanem* und Region *Lac*) von Einzelpersonen, die das Evangelium offenbar nicht hören wollten, mit Steinen beworfen.⁵⁰ Außerdem verteidigen die öffentlichen Medien den Islam, während das Christentum sich nur mit Mühe überhaupt in diesen Medien äußern kann.⁵¹

Die Behörden stützen auch die christlichen Konfessionen, nämlich durch verschiedene Partnerschaftsvereinbarungen in den Bereichen Bildung, Gesundheit, ländliche Entwicklung usw. Zum Beispiel verpflichtet sich der tschadische Staat gemäß der Vereinbarung über den juristischen Status der katholischen Kirche im Tschad dazu, im Rahmen seiner finanziellen Möglichkeiten jene kirchlichen Institutionen zu finanzieren, die sich für das Wohl der Gesellschaft einsetzen. Im Jahr 1990 hat die katholische Kirche einen Partnerschaftsvertrag mit dem Staat geschlossen, in Paragraph 3 heißt es: „Der Staat muss das Lehrpersonal liefern und verwalten, das auf kirchlichen

48 Seïd Abazène, Mahamat, Les chrétiens et la laïcité au Tchad, in: Quelle laïcité pour un Tchad pluriel?, une publication du Centre Al Mouna 2000, S. 75.

49 N'Djérou, Abel, l'OCI, in: Quelle laïcité pour un Tchad pluriel?, Centre Al Mouna 2000, S. 81.

50 N'diékor Daniel, Nékim/Ralongar, N'Djamena Hebdo n°406 vom 20. Januar 2000, S. 9.

51 Meinungsumfrage über die Laizität, durchgeführt vom CEFOD mit einigen religiösen Führern.

47 Vgl. Verordnung n°023 vom 27. Juni 2018.

Wunsch hin erforderlich ist.“ Die katholische Kirche profitiert auch von der Unterstützung durch die Behörden, die Hilfe leisten für den geplanten Bau der Basilika und für die Renovierung der *Kathedrale Notre-Dame de la Paix* in N'Djamena. Vom Prinzip her stellt dieses Engagement die Neutralität des Staates gegenüber Religionen in Frage. Umgekehrt mischen sich religiöse Gemeinschaften und religiöse Führungsverantwortliche auch in die staatlichen Angelegenheiten ein.

4.2 Einmischung der Religionen in staatliche Angelegenheiten

Regelmäßig äußern sich die tschadischen Bischöfe am Ende der jährlich im Dezember abgehaltenen Bischofskonferenzen (CET) oder am Ende anderer regelmäßiger Zusammenkünfte zur jeweiligen soziopolitischen Situation des Landes.

„Laizität ist die Trennung von Staat und Religion. Die Kirche kann sich jedoch zu allen Bereichen des beruflichen und sozialen Lebens äußern. Hierzu gehören auch politisches und gewerkschaftliches Engagement, denn die Gläubigen müssen über ihre Pflichten und über die Organisation des gesellschaftlichen Lebens aufgeklärt werden“⁵²,

so Msgr. Charles Vandame, ehemaliger Erzbischof von N'Djamena. Allgemein lenken die Bischöfe die Aufmerksamkeit der Regierenden auf die Verschlechterung des politischen und gesellschaftlichen Klimas, auf die Korruption, die Situation von Jugendlichen und Frauen, auf das problembehaftete Zusammenleben von Gemeinschaften usw. Zum Beispiel haben die Bischöfe am Ende der ordentlichen Versammlung der Bischofskonferenz, die vom 12. bis 19. April 2018 in N'Djamena stattfand, klar ihre Besorgnis über den begonnenen Prozess der Einführung der IV. Republik im Tschad geäußert. Ihnen zufolge trage dieser Prozess nämlich den Keim einer innerlichen Spaltung unter den Bürgern in sich, er verstoße schwer gegen die demokratischen Spielregeln und ignoriere die Verfassung von 1996, die für derartige Veränderungen die Abhaltung eines Referendums vorsehe.⁵³

Muslimische Prediger sprechen immer häufiger über die schlechte Führung der Staatsgeschäfte, so zum Beispiel bei der Äußerung von Wünschen anlässlich muslimischer Feste oder in den Sendungen islamischer Radiostationen. Im Übrigen unterzeichnet der Oberste Rat für islamische Angelegenheiten (CSAI) im Namen des Tschad internationale Abkommen und Ver-

träge.⁵⁴ Zum Beispiel hat dieser Rat am 9. Januar 2016 mit dem Königreich Marokko eine Vereinbarung über die Ausbildung von Imamen am Institut Mohammed VI für die Ausbildung von Imamen, Morchidinen und Morchidaten (*Institut Mohammed VI de la formation des imams, morchidines et morchidates*) unterzeichnet. Der CSAI vertritt den Tschad auch auf internationalen islamischen Zusammenkünften.⁵⁵

An einigen öffentlichen Orten, unter anderem in Krankenhäusern und Verwaltungsgebäuden, toleriert man den Bau von muslimischen Gebetsräumen oder Moscheen. Jedoch soll die öffentliche Verwaltung der Öffentlichkeit dienen; der Hauptzweck dieses Dienstes besteht darin, die sozialen Bedürfnisse unterschiedslos aller Mitglieder der politischen Gemeinschaft zu befriedigen. Anders ausgedrückt begünstigt die öffentliche Verwaltung keinen Bürger zu Lasten eines anderen Bürgers. Außerdem vertritt der öffentliche Bedienstete die Nation in ihrer Gesamtheit; er muss sich daher neutral und unparteiisch verhalten; an seiner Arbeitsstelle darf er seine religiösen, politischen oder philosophischen Überzeugungen nicht durch Zeichen, Kleidung oder ein proselytisches Verhalten zum Ausdruck bringen.

5. Schlussbemerkungen

Insgesamt und in der Theorie wird durch eine solide juristische Grundlage die Existenz von Religionen anerkannt und diesen gegenüber eine neutrale Haltung eingenommen. Diese Grundlage steht auch im Einklang mit den internationalen juristischen Instrumenten, die die Religionsfreiheit garantieren.

Diese Versammlungsfreiheit ist jedoch insofern begrenzt, als die Verordnung n°023 die Verwaltung ermächtigt, die Verwaltung der Güter von religiösen Bekenntnisgemeinschaften und Vereinigungen mit religiösem Charakter zu kontrollieren.⁵⁶ Außerdem genießt die katholische Kirche aufgrund eines Abkommens zwischen der Republik Tschad und dem Heiligen Stuhl einen Sonderstatus. Dieses Abkommen definiert die Bedingungen, nach denen die katholische Kirche sich mit ihren gesamten Strukturen im Tschad niederlassen darf, sowie auch den diplomatischen Schutz, auf den sich die

54 Vgl. Erlass n° 032 vom 15. März 2000 über die Genehmigung der Funktionsweise des CSAI.

55 Vgl. U.S. State Department, Berichte 2014 bis 2016 über die Religionsfreiheit in der Welt.

56 Vgl. Artikel 17 Absatz 3: Die Verwaltungsbehörde kann mit allen geeigneten Mitteln die rechtmäßige Verwaltung des Hab und Gutes der Vereinigung innerhalb der oben genannten Grenzen kontrollieren. Jederzeit kann sie sich die Verzeichnisse und Buchhaltungsdokumente vorlegen lassen.

52 Dossier sur la religion et la laïcité, Le Progrès n°53, September 1994, S. 7.

53 Vgl. Erklärung der tschadischen Bischöfe vom 19. April 2018.

verantwortlichen Kleriker berufen dürfen. Es stellt einen Verstoß gegen das Prinzip der Gleichheit der religiösen Bekenntnisse vor dem Gesetz dar.

Im Übrigen spaltet das Verständnis der Laizität im Tschad Muslime und Christen; die täglichen Handlungen bestimmter Bürger lassen verschiedene Standpunkte zu diesem Begriff erkennen. Diskriminierende Praktiken des Staates zugunsten der einen oder der anderen Religionsgemeinschaft rufen Frustrationen hervor. Dennoch sind die Beziehungen zwischen den verschiedenen religiösen Bekenntnissen auch weiterhin in vielerlei Hinsicht exemplarisch. Es gibt keine besonderen Vorkommnisse, die auf eine Verschlechterung der interreligiösen Beziehungen hindeuten könnten. Bis jetzt haben die verschiedenen religiösen Bekenntnissen angehörigen Tschader immer friedlich Seite an Seite miteinander gelebt. Trotzdem könnten einige Praktiken, insbesondere zum Beispiel die Anwendung der *Dia*, sich eines Tages als für das Zusammenleben und das gute Einvernehmen zwischen den Tschadern und den verschiedenen religiösen Bekenntnissen gefährlich erweisen.

Um dieses Problem in den Griff zu bekommen, ist es daher wichtig, eine nationale Diskussion über die Laizität und die Rahmenbedingungen der Religionsfreiheit zu organisieren. Es gilt, den Inhalt des Laizitätsbegriffs gemeinsam eindeutig zu definieren unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Lebenswirklichkeiten. Das Verständnis der Laizität im Tschad ist nämlich nicht dasselbe wie in Frankreich, wo sie das Verfassungsmodell inspiriert hat. Eine solche Vorgehensweise hätte den Vorteil, die Beziehungen zwischen den Behörden und den religiösen Institutionen klären zu können. Die gezogenen Schlussfolgerungen könnten als Basis für die Ausarbeitung eines bisher noch nicht vorhandenen Gesetzes über die Ausübung der religiösen Kulte dienen. „Wenn der Laizitätsbegriff von allen Tschadern akzeptiert wird, kann dies auch den faktischen Ausuferungen ein Ende setzen, und Mauern, die zwischen den Tschadern errichtet worden sind, niederreißen“⁵⁷, so Bendjo.

Um der Laizität in unserem Land stärker Ausdruck zu verleihen, wäre es im Übrigen wünschenswert, der staatlichen Autorität Vorrang zu verleihen – besonders in gewissen Fällen, in denen man den Eindruck hat, dass die Sitten und Bräuche der Beteiligten Vorrang vor dem positiven Recht haben. Genau dies geschieht heute leider durch die Generalisierung und Durchsetzung der Praxis der „*Dia*“ in Gemeinschaften, die sich in diesem Brauch nicht wiedererkennen. Durch den Vorrang der staatlichen Autorität könnte ein Impuls für die Verwurzelung der Demokratie und der Kultur des Friedens im Tschad gegeben werden. Dies wäre ein Unterpfand für eine harmonische

Entwicklung. Der Tschad verdankt seine Existenz nämlich seiner Vielfalt und seiner Laizität, die aus ihm ein Land machen, dessen Söhne und Töchter den Willen bekunden, miteinander leben zu wollen.

Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Kaps

57 Bendjo (wie Anm. 29).

Der gewalttätige Extremismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen

Gali Ngothé Gatta

„Wer sich wirklich dem Dschihad verpflichtet hat, weiß, dass es sich um nichts als Gewalt, Grausamkeit, Terrorismus, Terror und Massaker handelt.“¹

Abu Bakr Naji, Die Verwaltung der Barbarei

1. Einleitung

Vom gewalttätigen Extremismus ist in den Medien häufig die Rede. Der Begriff wird vielfältig verwendet und ruft zahlreiche Akteure, Wissenschaftlerinnen und Experten auf den Plan. Es gibt mannigfaltige Ursachen für den gewalttätigen Extremismus, weil er politische, strategische, wirtschaftliche, kulturelle, soziale und weitere Interessen widerspiegelt. Er wird von verschiedenen philosophischen und ideologischen Strömungen zum Ausdruck gebracht. Die Untersuchung des gewalttätigen Extremismus stellt eine komplexe Aufgabe dar, weil verschiedene Facetten ineinandergreifen und sich gegenseitig beeinflussen.

Der gewalttätige Extremismus stellt eine tiefe strukturelle Krise unserer Gesellschaften dar. Wenn es derzeit auch schwierig bis unmöglich erscheint, ihn vollständig zu beseitigen, so würden uns doch Lösungen in Teilbereichen an Menschlichkeit gewinnen lassen. Deshalb werden in diesem Beitrag die Akteure des gewalttätigen Extremismus im Tschad untersucht, um mögliche Auswege aus der Krise zu erkunden. Die Grausamkeit, mit der die Opfer behandelt werden, wirft die Frage auf, was getan werden kann. Die gewaltigen

¹ Naji, Abu Bakr, La gestion de la barbarie, Paris 2007, S. 74.

Ressourcen, die nur für Sicherheitsprobleme aufgewendet werden, könnten in die soziale Grundversorgung umgeleitet werden, deren Defizite ebenfalls eine Ursache für den gewalttätigen Extremismus sind. Unsere Staaten sind zu ohnmächtig und unsere Gesellschaften zu schwach, um mit dem gewalttätigen Extremismus zu leben. Es muss gehandelt werden.

2. Islamistischer Extremismus

Der islamistische Extremismus ist ein „minderheitliches Phänomen, das hinreichend laut ist und dadurch vergessen lässt, dass es sich um eine marginale Erscheinung in einem größeren Kontext handelt“². Diese extremistischen Bewegungen weisen viele Gemeinsamkeiten mit anderen ideologischen und politischen Extremisten unserer Zeit auf (Leuchtender Pfad, Rote Khmer und andere). „Sie sollten nicht die einzigen sein, die unsere Aufmerksamkeit erregen“³.

Als erste Abgrenzung und Definition ist der Extremismus ein Auswuchs der gemäßigten Hauptströmung des „Islamischen Erwachens“. Im Islam gibt es in der Tat mehrere Strömungen, die von der Presse unterschiedslos als fundamentalistisch bezeichnet werden: Salafisten, Wahhabiten, Tablighi Jamaat, Muslimbrüder, Mahdismus.⁴ Einige Gruppen innerhalb der islamistischen Bewegungen verhärten ihre Position und geben sich ein militantes und revolutionäres Profil. Sie nehmen den Dschihad in ihr Programm auf. Der gemäßigte wie der radikale Islam streben nach politischer Aktion zur Veränderung der gegenwärtigen Situation. Der Unterschied liegt in den Mitteln zur Umsetzung dieses Programms und in dessen Konzeption.

Der Gemäßigte ist Reformist. Der Radikale ist militanter Revolutionär. Er definiert sich durch „eine Ideologie der Krise und des Kampfs, in dem die Parteien, die Vorstellungen und die Feinde in deutlichem Widerstreit zueinander stehen“⁵. Der radikale Islam „wird durchweg von einer Idee angetrieben, die politisch mit allen Mitteln und sobald wie möglich umgesetzt werden muss“. Der Zweck heiligt also die Mittel. Nach Qutb „ist es Gottes Wille, dass die Gruppe so schnell wie möglich die Macht übernimmt“⁶.

2 Bitter, Jean Nicolas, Les Dieux Embusqués. Une approche pragmatique de la dimension religieuse des conflits, Genf 2003, S. 49.

3 Ebd., S. 49.

4 Vgl. ebd., S. 50.

5 Ebd., S. 72.

6 Zitiert von Bitter, ebd.

Anders als das, was über sie verbreitet wird, sind gewalttätige extremistische Gruppen gut strukturiert. Sie verfügen über eine Strategie der Machteroberung und setzen dafür entsprechende Mittel ein. Da der gewalttätige Extremismus im Schatten der Staatsmacht aufgewachsen ist und sich ihr dann entgegengestellt, kennt er die staatliche Repression und die Praktiken, die auf seine Beseitigung abzielen.

3. Der gewalttätige Extremismus im Tschad

Im Tschad gab es Attentate von Boko Haram. Die Armee wurde gegen AQMI (Al-Qaida im Islamischen Maghreb) eingesetzt und kämpft weiterhin am Tschadsee. Unser Land gehört zur G5-Sahel-Gruppe für die Grenzsicherung. Beim Kampf gegen den gewalttätigen Extremismus sind wir präsent. Aber wurden die Folgen und die Kosten evaluiert? Tatsächlich hat sich der gewalttätige Extremismus in Gebieten ausgebreitet, in denen leichte Kriegswaffen aufgrund von Konflikten niedriger und hoher Intensität frei im Umlauf sind. Bewaffnete Gruppen können sich aufteilen und traditionelle Methoden der Kriegsführung umgehen.

„Der Kampf gegen den Terrorismus ist ein Kampf im Dunkeln, bei dem es oft unmöglich ist zu wissen, wo, wann und wie zuzuschlagen ist.“⁷

Ebenso

„führt der Versuch, den Terrorismus mit einer Logik zu bekämpfen, die ihm nicht zu eigen ist, zu einer Häufung dessen, was die Militärbehörden ‚kollateralschäden‘ nennen, die mit anderen Worten Opfer von Kriegen sind, die sie nicht wollten“.

Derweil verbreiten die Extremisten weiter ungehindert ihre hasserfüllte Botschaft und erhalten immer mehr Zulauf. Angesichts von Terroristen und gewalttätigem Extremismus sind wir alle ratlos. Doch sollten wir nicht auch auf die Regierenden schauen, und darauf, wie sich der Extremismus ihre Schwächen zu Nutze macht?

3.1 Der Zentralstaat, Täter und Opfer von gewalttätigem Extremismus

Die Staaten, die Boko Haram bekämpfen (Kamerun, Nigeria, Niger, Tschad) gelten als fragile Staaten. Dementsprechend kommt es zu

7 Ebd., S. 431 ; daraus das folgende Zitat.

„Situationen, in denen der Gesellschaftsvertrag infolge der Unfähigkeit oder Weigerung des Staates, seinen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten im Hinblick auf die Erbringung von Dienstleistungen, die Sicherheit der Bevölkerung und den Schutz der Rechte und Freiheiten der Bürger nachzukommen, nicht erfüllt wird“⁸.

Jean Claude Victor sagte über die Mängel unserer Staaten:

„Mehrere Faktoren, die diesen Ländern gemein sind, haben eine explosive soziale und politische Lage ermöglicht. Die Funktionsweise der politischen Regime nimmt dabei einen wichtigen Platz ein. Überall finden sich gleiche Praktiken: Ein echtes Mehrparteiensystem fehlt, die Opposition, falls es sie gibt, wird blockiert, die Wirtschaft wird durch wenige Clans mit Nähe zur Macht kontrolliert und die Machthaber bleiben lange Jahre auf ihrem Posten. Außer auf Vetternwirtschaft und Klientelpolitik stützten sich all diese Staatsoberhäupter auf allgegenwärtige Sicherheitsorgane, um an der Macht zu bleiben, und missachteten die individuellen Rechte und Freiheiten. Durch ihren repressiven Charakter haben diese Regime in ihren Ländern über viele Jahre hinweg ein Klima der Angst geschaffen und geringste Anzeichen von Auflehnung im Keim erstickt.“⁹

Diese Staaten sind nicht in der Lage, ihre Territorien effektiv zu kontrollieren und zu verwalten, wodurch sie de facto Gebiete schaffen, in denen Schmuggler, Rebellen und Terroristen operieren können.

„Von ihren Regierungen vernachlässigt, haben die Bewohner wenig Grund, mit dem Zentralstaat zu kooperieren. Sie zögern nicht, einen Nutzen aus sich bietenden Gelegenheiten zu ziehen, auch wenn diese kriminell sind.“¹⁰

In diesen Ländern mit ihren hohen Geburtenraten machen Jugendliche im Durchschnitt etwa 60 % der Bevölkerung aus. „Der Mangel an Arbeit, der durch eine relativ hohe Arbeitslosenquote gekennzeichnet ist, ist die Ursache für soziale Missstände und große Frustration unter jungen Menschen.“¹¹ Bei all diesen Mängeln des Zentralstaates kann der gewalttätige Extremismus für sich in Anspruch nehmen, eine Alternative für die Führung der Bevölkerung zu sein. Es gibt viele Gründe, warum junge Menschen für die Sache des gewalttätigen Extremismus eintreten. Das Engagement in einem dschihadistischen Netzwerk kommt einer Konvertierung gleich und „diese Konvertierung zu einem fanatischen Glauben gilt es zu erklären“.

8 Guidère, Mathieu, Atlas du terrorisme islamiste, Paris 2017, S. 45.

9 Victor, J. C., zitiert von Guidère, ebd., S. 114.

10 Ebd., S. 116.

11 Ebd., S. 117; daraus das folgende Zitat.

3.2 Gegenstaat und Gegengesellschaft: Projekte des gewalttätigen Extremismus

Laut Mathieu Guidère

„ist Afrika ein beliebtes Terrain für extremistische Organisationen. Dieser Kontinent bietet aus historischen und sozialen Gründen einen Nährboden für Aufstände aller Art und für die Ausbreitung bewaffneter Gruppen.“¹²

Sicherlich hat die wirtschaftliche Instabilität viel damit zu tun,

„aber auch Probleme in der Regierungsführung und Korruption tragen dazu bei. In diesem Umfeld haben AQMI und Boko Haram, aber auch andere, weniger bekannte, doch nicht weniger schädliche Gruppen Erfolg.“

Wissenschaftler haben Gebiete besucht, die von gewalttätigen extremistischen Organisationen verwaltet werden. Sie werden wie ein Staat in Rohform geführt; das Kalifat ist wie jeder andere Staat. Armee und Spionageabwehr unterstehen einer zentralen Behörde. Es herrscht eine hohe Disziplin und die Strafen sind abschreckend. Es gibt aber auch dezentrale Strukturen: Bildung, Justiz, wirtschaftliche Aktivitäten etc.

Die Besonderheiten und Erwartungen der Bevölkerung werden berücksichtigt. So ist es zum Beispiel bei der Rechtsprechung möglich, Berufung einzulegen. Da die Scharia allen bekannt ist, kann die Entscheidung des Richters von den Konfliktparteien beurteilt werden. Ohne weiteres kann ein Scheich aus der Gemeinschaft hinzugezogen werden, wenn diese Entscheidung angefochten wird. Dieser legt für seine Leute gegen die Entscheidung Berufung ein. Die Sicherheit von Personen und Gütern wird von Gemeindemilizen gewährleistet. Je nach Tätigkeit (Viehzucht, Landwirtschaft, Handel etc.) gibt es Spielraum für freie geschäftliche Transaktionen, um Konflikte gut zu regulieren. Die ethnischen Gruppen leiten eigene Koranschulen. Es werden aber Beziehungen zu Netzwerken außerhalb der Gebiete aufgebaut, damit Kinder ihre Schulbildung fortsetzen können.

Die militärische Ausbildung ist Gegenstand einer Zusammenarbeit zwischen den Gruppierungen, um den spezifischen Bedürfnissen jeder Organisation Rechnung zu tragen. Kriegsverwundete werden evakuiert und da behandelt, wo es besser geeignete Einrichtungen gibt. Die organisatorische Verwaltung der Grundversorgung erfolgt mit Hilfe der Moscheen.

Aus diesen wenigen Beispielen geht hervor, dass gewalttätige extremistische Organisationen versuchen, einen Gegenstaat und eine andere Gesellschaft aufzubauen. Sie unterhalten kooperative Beziehungen zueinander.

12 Guidère (wie Anm. 8), S. 44; daraus das folgende Zitat.

Krieg ist die Hauptbeschäftigung, weil er für das Überleben der Organisation entscheidend ist. Gewalttätige extremistische Organisationen errichten aber auch Gesellschaftsmodelle, die ihrer Propaganda entsprechen.

Zwar jagen uns ihre Vorgehensweisen Angst ein, doch sollten uns ihre politischen Forderungen, die auf die Staatsfrage zurückführen, erst recht nachdenklich stimmen. Sie haben Timbuktu erobert, und was haben sie getan? Was sind die Auswirkungen der politischen Entscheidungen des gewalttätigen Extremismus? Der gewalttätige Extremismus hält die gegenwärtige Gesellschaft, den Staat und die Regierungen für unislamisch und ungläubig. Er proklamiert die Notwendigkeit, sie unerbittlich zu bekämpfen und zu zerstören, um sie durch ein rein islamisches System zu ersetzen. Der gewalttätige Extremismus will die Rückkehr des Islam und der Muslime in den Mittelpunkt des politischen Lebens, zwecks Wiederherstellung einer islamischen Herrschaft. Auf der Agenda steht der Aufbau einer Gesellschaft, die sich diametral von der jetzigen unterscheidet. Wie kann ein solcher Staat die Angelegenheiten von Staaten regeln, deren Bevölkerungen womöglich überwiegend muslimisch sind, die aber nicht unbedingt muslimische Staaten sind? Oder von Staaten, die nicht durchweg Nationalstaaten sind? Wie kann das Zusammenleben gestaltet werden, wenn der militante Islam nicht für den Multikulturalismus, den Multikonfessionalismus und den säkularen Staat ist?

Da der gewalttätige Extremismus die Reaktion des Zentralstaats nicht ernst nimmt, geht er dazu über, nichtmuslimische Gemeinschaften – einschließlich Christinnen und Christen – anzugreifen. Welche Bedeutung sollte einem Dialog zukommen?

Der quietistische radikale Islam bildet ein eigenes Volk von Gläubigen. Dies erhöht die innermuslimischen Spannungen. Wie kann der Pluralismus der islamischen Strömungen generell berücksichtigt werden?

Auf individueller und kollektiver Ebene spaltet der Krieg Freunde, Nachbarinnen und Verwandte. Über ideologische Rivalitäten hinaus entsteht ein regelrechter Hass aus der Kenntnis des Gegners. Es ist möglich, Hass auf Fremde zu empfinden, und dieses Gefühl wird vor allem durch Propaganda verstärkt, aber man gerät schneller mit Menschen aus dem Umfeld in Konflikt, wenn Erinnerungen und manchmal Rivalitäten wieder aufleben. Was können wir tun, um freundschaftliche Beziehungen zwischen Individuen und Gemeinschaften wiederherzustellen? Reichen die Maßnahmen gegen den gewalttätigen Extremismus aus und sind sie zielführend?

4. Fazit

Der gewalttätige Extremismus ist bereits ein Gesellschaftsprojekt in Aktion. Er arbeitet beharrlich am Aufbau eines Staats (Kalifat). Er stützt sich auf ethnische Gemeinschaften und rekrutiert in großer Zahl junge Menschen, die indoktriniert und im Umgang mit Kriegswaffen ausgebildet werden. Der gewalttätige Extremismus bringt die zentralstaatliche Macht ins Wanken. Wie ist die tödliche Gewalt zu stoppen?

Gewalttätige extremistische Organisationen haben aufgrund der geographischen Verhältnisse in der Sahelzone eine hohe Mobilität. Sie destabilisieren Regionen und beeinträchtigen dadurch auch die Stabilität in benachbarten Regionen. Bereits angeworbene und kontrollierte Gemeinschaften unterjochen andere. Da der gewalttätige Extremismus aus unseren Gesellschaften hervorgegangen ist, muss er Lösungen in der Mobilisierung der Gemeinschaften finden.

Der gewalttätige Extremismus lebt von den Mängeln des Staats. Diese beiden Akteure stehen sich ohne Schlichtung gegenüber und liefern sich einen grausamen Wettstreit. Beide setzen Terrorismus und Chaos ein, um die Bevölkerung zu kontrollieren und beide erheben Anspruch auf die Rechtmäßigkeit, diese zu regieren.

Der gewalttätige Extremismus zieht Jugendliche an und benutzt sie als seinen bewaffneten Arm. Was die Bevölkerung angeht, so wird sie von der Zentralgewalt und den politisch-religiösen Extremisten in die Zange genommen. Ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen sowie ihre Sicherheit, Bildung und Gesundheit verschlechtern sich zusehends. Sie lebt in völliger Unsicherheit.

Wenn nichts unternommen wird, kann es zu einem Zusammenbruch des Staats und einer Implosion der Gemeinschaften kommen.

„Wenn bewaffnete Konflikte latent vorhanden bleiben, dann weiten sich unbewaffnete Konflikte durch zunehmend schwache und brüchige soziale Bindungen aus; in einer Welt, die von großen Widersprüchen erschüttert wird und in der Auseinandersetzungen einen umfassenden Frieden ständig bedrohen.“¹³

Aus dem Französischen übersetzt von Serena L'hoest

13 Ebd., S. 96.

Der interreligiöse Dialog

Guelbé Romain

1. Einleitung

Ich wurde gebeten, zu dieser Konferenz einen Vortrag über den interreligiösen Dialog beizusteuern. Dieser Bitte bin ich nachgekommen, und so möchte ich an dieser Stelle für das Vertrauen danken, das die Organisatoren in mich gesetzt haben. Ich habe mich sogleich gefragt, wie ich dieses Thema angehen sollte – vor allem deshalb, weil es ein aktuelles und außerdem sehr wichtiges Thema ist. Da die katholische Kirche nicht die einzige Institution ist, die den interreligiösen Dialog vorantreibt und da es auch noch andere Ansätze gibt, habe ich mich gefragt, welchen Inhalt ich für diese Präsentation wählen sollte. Aus dieser Überlegung folgte, dass ich mich in meinem Vortrag auf den christlich-katholischen Ansatz beschränken möchte. Somit gehe ich zunächst auf die Definition und die Ziele des interreligiösen Dialogs ein, darauf folgen die biblischen und lehramtlichen Grundlagen des interreligiösen Dialogs, und schließlich spreche ich über den interreligiösen Dialog im Tschad.

2. Der interreligiöse Dialog und seine Ziele

2.1 Der interreligiöse Dialog

Die katholische Kirche treibt den interreligiösen Dialog voran, um das friedliche Zusammenleben zu fördern und alle Menschen aller Kulturen und Religionen dazu zu bringen, sich als Geschwister zu betrachten. Diese kirchliche Vision beruht auf biblischen Texten und auf der Tradition der Kirche.

Der katholischen Kirche zufolge bedeutet Dialog

„das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen, mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig kennenzulernen und einander zu bereichern“ (Dialog und Mission 3),

und zwar

„im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen.“ (Dialog und Verkündigung 9)

2.2 Die Ziele des Dialogs

Der interreligiöse Dialog dient gemäß den Verlautbarungen des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog unter anderem folgenden Zielen:

„Präsenz und Lebenszeugnis; Einsatz im Dienst an sozialer Entwicklung und menschlicher Befreiung [...]. Verkündigung und Dialog werden beide, je an ihrem Ort, als sich ergänzende Elemente und authentische Formen des einen Evangelisierungsauftrages der Kirche betrachtet. Sie wollen beide die Heilswahrheit mitteilen.“ (Dialog und Verkündigung 2)

Es geht um die Verfolgung des göttlichen Planes, alle Menschen durch die Erkenntnis der Wahrheit zu retten. „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ (1 Tim 2,4) Das Heil liegt in der Wahrheit. Jene, die dem Wehen des Geistes der Wahrheit gehorsam sind, sind schon auf dem Heilsweg. Und der Dialog ist das Mittel der Suche nach dieser Wahrheit.

2.3 Biblische und lehramtliche Grundlagen des interreligiösen Dialogs

Die Überzeugung der Kirche, den interreligiösen Dialog vorantreiben zu wollen, hat ihre Grundlage in der Schrift und in der Unterweisung durch ihre Hirten.

2.3.1 Biblische Grundlagen

Im Alten Testament

Das Buch Genesis (1–11) spricht von einer Geschwisterlichkeit aller Menschen aufgrund der gemeinsamen Abstammung von Adam. Sind nicht wir alle „Söhne Adams“? Die Person Abrahams in Gen 12 drückt dem Dialog gleichsam ein Authentizitätssiegel auf. In Abraham sollen nämlich „alle Sippen der Erde Segen erlangen“. Alle – Christen und Muslime, Juden und andere – erkennen sich in Abraham wieder: Er ist der Vater aller Gläubigen; er ist unser „Vater im Glauben“.

Die Bündnisse des Alten Testaments zielen auf Generationen und Nachkommenschaft ab. Dies zeigt sich sowohl im Bund mit Noah als auch im Bund mit Mose. Die biblischen Propheten sprechen von einem „universalen Bund“. Israel ist genau dazu auserwählt, der Zeuge dieses Bundes unter den Nationen zu sein. Diese Auserwählung ist eine Mission, ein Dienst. Israel soll „Licht der Nationen“ (Jes 49,6) sein und eine Gemeinschaft, deren Licht einem Leuchtturm gleich den Völkern erstrahlt (Jes 60,1–6).

Im Neuen Testament

Im Leben Jesu erkennen wir den beeindruckenden Respekt Jesu gegenüber allen Menschen unabhängig von ihrer Herkunft und ihren Moralvorstellungen. Und dies trotz aller kulturellen und religiösen Hindernisse, die seine Zeitgenossen sich vorstellen konnten. Man kann sagen, dass das gesamte Leben Jesu eine Aufeinanderfolge erstaunlicher Begegnungen und eines grenzenlosen Dialogs war. Als Beispiele hierfür seien genannt:

- Die Begegnung mit der kanaanäischen Frau in Mt 15,21–23
- Die Begegnung mit dem Hauptmann von Kafarnaum in Mt 8,5–13
- Die Begegnung mit den Besessenen von Gadara in Mt 8,28–34
- Die Begegnung mit den zehn Aussätzigen in Lk 17,11–19
- Die Begegnung mit der Samariterin in Joh 4,5–42
- Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10,29–37.

Neben diesen Begegnungen sei an einige Worte Jesu erinnert, die insofern offene Worte sind, als dass sie keinen Menschen ausschließen. In Mk 3,35 ist Jesus in seinem Heimatdorf in Galiläa. Eine große Menschenmenge umringt ihn. Man hat ihm gerade gesagt, dass seine Mutter und seine Brüder ihn suchen. Da antwortet Jesus: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Wer den Willen Gottes tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter!“ Wer auch immer ihr seid – am wichtigsten ist es, den Willen Gottes zu tun!

Das Jüngste Gericht, das in Mt 25,32–45 erläutert wird und vom Heil aller Menschen spricht, ist auf die Nächstenliebe bezogen.

Die Auferstehung Christi sprengt alle Grenzen und reißt alle Mauern zwischen den Menschen nieder: so ist der universale Bund wiederhergestellt (Joh 20,21). Der auferstandene Christus gibt den Aposteln einen Auftrag mit universaler Bedeutung: „Ihr werdet meine Zeugen sein [...] bis an die Grenzen der Erde.“ (Apg 1,8) Der Apostel Paulus unterstreicht, dass das Heil nicht das Privateigentum eines Volkes Beschnittener, das heißt des jüdischen Volkes, ist. Das Heil wird allen Menschen geschenkt, die glauben – unabhängig von ihrer Herkunft, ob jüdisch oder griechisch... In Röm 8,14 schreibt Paulus: „Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes.“ Und in 1 Tim,2–4 verkündet er: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden.“ Somit ist die letzte Grundlage des interreligiösen Dialogs für den Christen die Liebe Gottes, die jedem Menschen gilt, alle menschlichen Grenzen überwindet und sogar bis zu den Feinden reicht:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner?“ (Mt 5,43–46)

2.3.2 Die lehramtlichen Grundlagen des interreligiösen Dialogs

Der Dialog ist eng mit dem Heilsauftrag der Kirche verbunden. Auch hat das Zweite Vatikanische Konzil dem interreligiösen Dialog neuen Schwung gegeben. Um den Dialog voranzubringen, begründete Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtchristen“, das heute „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ genannt wird. Nach seiner Vollversammlung von 1984 veröffentlichte das Sekretariat ein Dokument mit dem Titel „Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen.“

Mehrere Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils behandeln Themen, die den Willen der Kirche zum Ausdruck bringen, den interreligiösen Dialog voranzubringen. Zwei dieser Texte, die sich ganz besonders diesem Thema widmen, möchte ich an dieser Stelle in Erinnerung rufen: nämlich *Lumen Gentium* und *Nostra Aetate*. In *Nostra Aetate* heißt es:

„Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie [die Kirche] vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“ (NA 1)

Über die religiösen Traditionen heißt es im selben Dokument:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2)

Über die Anerkennung anderer Religionen und über die Muslime sagt die katholische Kirche Folgendes:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen [...]. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten.“ (NA 3)

In *Lumen Gentium* lehrt die Kirche, dass „der Same des Guten“ sich nicht nur „in Herz und Geist der Menschen“, sondern auch „in den eigenen Riten und Kulturen der Völker“ findet. (LG 17)

Die verschiedenen Päpste haben sich sehr darum bemüht, den interreligiösen Dialog in ihren Botschaften, Begegnungen, Ausbildungseinrichtungen und Diensten zu fördern. In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* befasste Papst Johannes Paul II. sich mit der Frage des Dialogs und dessen Bezug zur Verkündigung (RM 55–57). In der Folge initiierte er am 27. Oktober 1986 das Weltgebetstreffen für den Frieden in Assisi. Später – insbesondere in seiner Ansprache an die Kardinäle und die römische Kurie im Dezember 1986 – erklärte der Heilige Vater die Bedeutung des Treffens in Assisi. Er betonte die grundlegende Einheit des Menschengeschlechts hinsichtlich seines Ursprungs und seiner Bestimmung und die Rolle der Kirche als wirkungsvolles Zeichen dieser Einheit.

Papst Johannes Paul II. forderte dazu auf, den Dialog und die Verkündigung Christi zusammen zu halten:

„So, wie der Dialog zwischen Religionen ein Element der kirchlichen Sendung ist, ist auch die Verkündigung des Heilswirkens Gottes in unserem Herrn Jesus Christus eines ihrer Elemente. [...] Es geht also nicht darum, eines dieser Elemente auszuwählen und das andere zu ignorieren oder abzulehnen.“¹

Papst Benedikt XVI. lud die Gläubigen dazu ein,

„den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten, um in der Welt zur Entfaltung jener weltumspannenden Brüderlichkeit beizutragen, die dem Willen Gottes für den nach seinem Abbild geschaffenen Menschen entspricht.“²

Die Formen des Dialogs

Es gibt verschiedene Formen des interreligiösen Dialogs. Ich halte es für sinnvoll, hier jene in Erinnerung zu rufen, die im Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog benannt worden sind. Vier Dialogformen wurden darin beschrieben, ohne dass eine Priorisierung vorgenommen wurde:

- der Dialog des Lebens: die Menschen bemühen sich, in einem Geist der Aufgeschlossenheit und der guten Nachbarschaft zu leben, sie teilen Freude und Leid, ihre Probleme und Sorgen miteinander;
- der Dialog des Handelns: Hier geht es um die Zusammenarbeit hinsichtlich der ganzheitlichen Entwicklung und vollständigen Befreiung des Menschen;
- der Dialog der Fachleute: Fachleute trachten danach, ihr Verständnis des jeweils anderen religiösen Erbes zu vertiefen und die spirituellen Werte gegenseitig anzuerkennen;
- der Dialog der religiösen Erfahrung: Menschen, die in ihren eigenen religiösen Traditionen verwurzelt sind, teilen ihren spirituellen Reichtum miteinander, zum Beispiel in Gebet und Kontemplation, im Glauben und in der Suche nach Gott oder dem Absoluten.

1 Ansprache Johannes Pauls II. vom 28.04.1987 an die Mitglieder und Mitarbeiter des Sekretariats für die Nichtchristen. (Übersetzung U. Kaps)

2 Angelus vom 30.10.2005.

3. Der interreligiöse Dialog im Tschad

Es sei daran erinnert, dass der Dialog mit der Sendung der Kirche verknüpft ist; daher hat die Kirche im Tschad ihn seit jeher gefördert durch Begegnungen und durch ihre Dienste und Einrichtungen. Zentren ihres Dienstes, wie zum Beispiel die von ihr geführten Krankenhäuser, Ausbildungszentren wie beispielsweise das *Centre Al Mouna*, das *Centre d'Études et de Formation pour le Développement (CEFOD)*, die Einrichtungen der Caritas, die allen Menschen offen stehen, und vieles mehr sind Zeichen für den Einsatz der tschadischen Ortskirche zugunsten des Dialogs. Es sei angemerkt, dass diese Strukturen der katholischen Kirche beträchtlich zu Aufgeschlossenheit, zu gegenseitigem Respekt und zur gegenseitigen Annäherung der Söhne und Töchter unseres Landes nach dem Bürgerkrieg, von dem unser Land erschüttert wurde, beigetragen haben. Dazu kommen die Unterweisungen durch Bischöfe und Priester sowie in den verschiedenen Bistümern die Einrichtung von Strukturen, die den Dialog vorantreiben sollen: Innerhalb der tschadischen Bischofskonferenz wurde das „Nationale Büro für die Begegnung zwischen Christen und Muslimen“ eingerichtet. Dieses Büro soll bald zur „Bischöflichen Kommission für Dialog und Ökumene“ werden. Dahinter steht das Ziel, die Leitlinien der Vollversammlung der Vereinigung der Bischofskonferenzen Zentralafrikas (*Association des Conférences Episcopales de la Région de l'Afrique Centrale – ACERAC*) vom Juli 2017 in Yaoundé über den interreligiösen Dialog und den Dialog umzusetzen. Aktuell werden Diözesanausschüsse gebildet, die die Dialogbemühungen in den verschiedenen Diözesen wiederbeleben und koordinieren sollen. Zu den soeben genannten Initiativen gehört auch die Bildung der „Interreligiösen Plattform“, die nachfolgend vorgestellt werden soll.

Die Interreligiöse Plattform

Der Interreligiösen Plattform (*Plate-forme Interconfessionnelle – PFI*)³ gehören drei im Tschad vorhandene religiöse Bekenntnisse an; sie sind darin durch ihre Institutionen vertreten, nämlich durch den „Obersten Rat für islamische Angelegenheiten im Tschad“ (*Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Tchad*), durch die „Vereinigung der evangelischen Kirchen und Missionen im Tschad“ (*l'Entente des Églises et Missions Évangéliques au Tchad*) und durch die katholische Kirche im Tschad.

3 Übersetzung von „interconfessionnel“ hier bewusst nicht mit „interkonfessionell“, sondern mit „interreligiös“. „Interkonfessionell“ steht als Begriff für die christlichen Denominationen. Hier ist jedoch auch das Miteinander von Christen und Muslimen gemeint. (Anm. d. Übers.)

Das Ziel der Plattform ist das friedliche Zusammenleben – sie setzt sich für ein gutes Miteinander mithilfe des Dialogs, trotz aller Unterschiede, ein. Über Jahrzehnte hinweg hat sich die Bevölkerung des Tschad zu Bruderkämpfen hinreißen lassen; daher sind die Tschader in einen Teufelskreis aus Konflikten, Gewalt und Krieg hineingeraten, die das soziale Gefüge zerstört und so ein Klima des Hasses und der Ausgrenzung geschaffen haben. Aus Unkenntnis wird die von anderen praktizierte Religion mitunter negativ betrachtet. Zu diesem weiterhin fragilen Zusammenleben gesellen sich Armut und der fehlende Respekt gegenüber den Werten unserer Republik. Außerdem fördert die heutige Durchlässigkeit der Grenzen die Sicherheit nicht. Daher ist es notwendig, intern einen Raum des Dialogs zu schaffen, der folgende Grundlagen hat: die gegenseitig anerkannten religiösen Werte und die Werte unserer Republik. Dies soll das friedliche Miteinander der verschiedenen Gemeinschaften fördern. In der Überzeugung, dass die kulturelle und religiöse Vielfalt eine Errungenschaft ist, die gestärkt werden muss, um dieses Ziel erreichen zu können, haben die Verantwortlichen der drei religiösen Bekenntnisse im Tschad daher vor einigen Jahren damit begonnen, sich gemeinsam ans Werk zu machen und einander zu begegnen. Daraus erwuchs die Dialogstruktur Interreligiöse Plattform im Tschad. Diese Struktur beruht auf dem Glauben an einen einzigen Gott, der Liebe und Erbarmen ist, auf der Liebe zur Nation und auf der Förderung der positiven republikanischen und religiösen Werte, die zur Schaffung der nationalen Gemeinschaft beitragen.

Die Plattform hat dreizehn Mitglieder, darunter fünf Vertreter des Obersten Rates für islamische Angelegenheiten im Tschad, vier Vertreter der katholischen Kirche und vier Vertreter der Vereinigung der evangelischen Kirchen und Missionen im Tschad. Das Team der ständigen Mitarbeiter besteht aus einem Koordinator, einem Programmbeauftragten und einem Sekretär/Buchhalter. Auch die Frauen und die Jugend sind mit einer jeweils eigenen Struktur auf der Plattform vertreten. Die Tätigkeiten der Plattform sollen drei Zielen dienen: dem Dialog, der Förderung des Menschen und des sozialen Wohlergehens, sowie der Sicherheit.

Der Dialog

Durch die Ausbildung religiöser Verantwortlicher hinsichtlich religiöser Werte und durch Sensibilisierungsarbeit möchte die Interreligiöse Plattform – gegen das Eindringen fundamentalistischer Ideologien in den Tschad angehen, – konstruktive Gedanken erwecken, damit Spaltungen und Vorurteile überwunden werden, die Hindernisse für die Herausbildung der tschadischen Nation darstellen,

- die Werte Liebe, Toleranz und Vergebung fördern – Werte, die von den verschiedenen religiösen Bekenntnissen befürwortet werden,
- einen Raum der Annäherung der religiösen Verantwortlichen untereinander schaffen,
- es den Gläubigen an der Basis ermöglichen, sich gegenseitig zu akzeptieren und die religiösen Überzeugungen der jeweils anderen zu respektieren,
- die Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse dazu einladen, bereits bestehende positive Praktiken zu fördern oder solche zu initiieren (gemeinsame Mahlzeiten und Besuche zu Hause).

Die Förderung des Menschen und des sozialen Wohlergehens

- mit den Vertretern der Regierung und der Zivilgesellschaft sprechen, um die Werte der Republik zu fördern,
- zur Förderung einer Kultur des Friedens und zu einem friedlichen Miteinander gemeinsam mit den Institutionen, die sich für das Gemeinwohl und für Entwicklung einsetzen, beitragen,
- die Willensbereitschaft der religiösen Verantwortlichen, sich für religiöse Toleranz und ein friedliches Zusammenleben einzusetzen, aufzeigen und offenbar werden lassen,
- sich in den Bereichen Bildung und Austausch mit den religiösen Verantwortlichen unserer afrikanischen Unterregion zusammenschließen, damit wir gemeinsam dem zunehmenden religiösen Extremismus in Afrika entgegenwirken können,
- zugunsten des Gemeinwohls zusammenarbeiten, indem wir über die Mittel und Techniken der Familienplanung und die Mittel der reproduktiven Gesundheit informieren, die den Anforderungen des Glaubens entsprechen.

Die Sicherheit

- mit den Ordnungs- und Sicherheitskräften zusammenarbeiten, um an der Basis Sicherheitshinweise mit dem Ziel zu verbreiten, Unsicherheit im Zusammenhang mit Terrorakten vorzubeugen,
- die Gläubigen mahnen, Stigmatisierungen zu vermeiden, die gewaltsamen Extremismus hervorrufen könnten,
- sich gegenseitig durch Hinweise und Ratschläge für den Schutz religiöser Kultstätten unterstützen,
- gemeinsam Mittel und Wege für den Schutz religiöser Kultstätten suchen,
- die Gläubigen hinsichtlich der Techniken, mit denen extremistisches Gedankengut bei jungen Menschen erkannt werden kann, informieren und schulen.

Um diese Ziele erreichen zu können, nutzt die Interreligiöse Plattform folgende Aktionsmittel:

- Begegnungen zum Austausch von Erfahrungen,
- (Aus-)Bildungsworkshops und Vortragsveranstaltungen,
- Sensibilisierungsarbeit in der Bevölkerung,
- Radio- und Fernsehbeiträge,
- Runde Tische,
- Etc.

4. Schlussbemerkungen

Der interreligiöse Dialog stellt im Tschad wie auch anderswo eine Realität dar, wenngleich er in der Praxis von Land zu Land und von Region zu Region je nach Kontext variiert. Die katholische Kirche ist nicht die einzige Institution, die den Dialog zu fördern sucht; auch andere religiöse Bekenntnisse und Traditionen befürworten ihn. Die einen wie die anderen verfolgen dabei das Ziel eines guten Zusammenlebens, des Schutzes des Gemeinwohls und der Suche nach Frieden. Am Beispiel des Tschads und auch anderer Länder wird deutlich, dass es an Problemen nicht mangelt. Wenn man sich im Bereich des Dialogs engagiert, braucht man daher Mut, eine Verwurzelung in seinem Glauben und die beständige Sorge, seine Überzeugungen und seine Lehre zu bewahren.

Im aktuellen Kontext, der von einer Zunahme des Terrorismus, von der Pluralität religiöser Bekenntnisse, von Problemen zwischen Gemeinschaften und von Auseinandersetzungen zwischen Anhängern verschiedener Religionen geprägt ist, ist der interreligiöse Dialog die Stimme, die eine Lösung sucht. Es ist daher wichtig, diesen Dialog zu fördern, indem man bestehende Strukturen stärkt, wie zum Beispiel Ausbildungsstätten wie das Päpstliche Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) in Rom, das Kulturzentrum *Centre Al Mouna* und das CEFOD in N'Djamena. Es geht darum, die religiösen Führungsverantwortlichen auszubilden, so wie beispielsweise bereits tschadische Pfarrer und Laien islamwissenschaftlichen Unterricht erhalten haben. Außerdem müssten die Gläubigen an der Basis ausgebildet werden, um auf die Begegnung mit Anhängern anderer Religionen gut vorbereitet zu sein. Wir müssten den verschiedensten Personen außerdem die nötigen Mittel zur Verfügung stellen, damit durch interreligiösen Dialog ein Verständnis füreinander, ein Wille zum Zusammenleben trotz aller Schwierigkeiten und eine Kultur des Friedens in den Herzen der Menschen Wurzeln schlagen können.

Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Kaps

Rolle und Einfluss des sozialen Engagements der katholischen Kirche im Tschad

Edmond Djitangar Goetbé

Mein Konferenzbeitrag ist eher das Zeugnis eines Nutznießers des sozialen Engagements der Kirche als ein distanzierter, dokumentierter Vortrag. Ich hatte das Privileg, einige der Menschen kennenzulernen, auf deren Initiativen ich mich hier beziehe. Außerdem durfte ich aufgrund meines Aufgabenbereichs innerhalb der Kirche an einigen Aktionen mitwirken oder diese fortsetzen.

1. Einleitung: Ein Schlüssel zum Verständnis

Das soziale Engagement der Kirche hat seinen Ursprung in deren grundlegendem Evangelisierungswerk und stellt gleichsam das Pendant zur Verkündigung des Evangeliums dar. So verortet sich die Kirche genau in der Fortführung jenes Auftrags, den ihr Gründer seinen Aposteln gegeben hat. Jesus lehrte und nährte ausgehungerte Menschenmengen, er heilte körperlich und geistig Kranke, er war Anwalt der Armen und Unterdrückten (vgl. Apg 10,38). Er sandte seine Jünger aus, damit sie verkündeten: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe.“ (Mk 1,15) Die Zeichen für die Ankunft einer neuen Zeit sind: „Blinde sehen wieder (...) Taube hören, Tote stehen auf“ (Lk 7,22).

So stellte das soziale Engagement der katholischen Kirche die sichtbare Seite ihrer Präsenz in der tschadischen Gesellschaft dar. Das „Zuhause“ der Missionare, „die Mission“ genannt, erschien vielen als ein Ort der Wohltätigkeit und der sozialen Unterstützung. Die Missionare wirkten auf Bedürftige wie großzügige Lieferanten von Dienstleistungen oder sozialen Gütern, und diese Vorstellung haftet der katholischen Kirche auch heute noch an.

Die Kirche, die aus der Verkündung durch die Missionare entstand, sollte diesen mitunter lästigen Ruf behalten, denn sie machte keine Unterschiede bei den Begünstigten ihrer sozialen Dienste, und der Zugang zu diesen Gütern hing nicht von der Zugehörigkeit zur Kirche oder von der Bekehrung zum christlichen Glauben ab. Dies ist heute in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen nachprüfbar, in denen die Kirche sich engagiert: in der Bildung, im Gesundheitswesen, in der Entwicklung und besonders in den ländlichen Gebieten.

Welche Rolle spielt das soziale Engagement der Kirche in der tschadischen Gesellschaft, und welchen Einfluss hat es?

Es sei daran erinnert, dass diese Kirche in einem weitgehend widrigen Kontext entstanden ist. Grund dafür waren ihre geografische Isoliertheit und Schikanen aller Art, denen die Missionare vonseiten der häufig antiklerikalen und freimaurerischen Kolonialverwaltung ausgesetzt waren:

- Der südliche Zugang zum Landesgebiet wurde ihr von einem Verwaltungsangestellten verweigert, der Vorbehalte gegen die Präsenz der Kirche im Tschad, den er als ein muslimisches Land betrachtete, hatte.
- Vom Osten her wurde den Comboni-Missionaren der Zugang verwehrt, weil sie keine Franzosen waren. Und dennoch wurde das tschadische Staatsgebiet vom Vatikan der apostolischen Präfektur in Khartum unterstellt, es gelangte somit unter die Hoheit der Comboni-Missionare aus Verona, die Italiener waren.
- Die aus Nigeria kommenden, protestantischen Missionsgesellschaften sollten im Westen dieselben Schwierigkeiten haben, und die in Foumban (Kamerun) ansässigen Pères de St Quentin brauchten lange, bis sie auf dem Staatsgebiet Missionsstationen eröffnen konnten.
- Der Jesuitenpater de Bellinay war der erste Missionar, der vom Norden her ins Land kam. Im Alter von 60 Jahren meldete er sich freiwillig, um der französischen Armee als Militärgeistlicher zu dienen. Am 20. März 1935 traf er im Tschad ein. Von da an besuchte er die Garnisonen in der nördlichen und südlichen Zone des Tschad. Aus den Missionsberichten an seine Vorgesetzten ging ein kategorisches Dementi der weit verbreiteten Vorstellung hervor, das Staatsgebiet sei vollständig islamisiert.
- Die den ersten Missionaren für ihre Missionsarbeit zugewiesenen Grundstücke waren im Allgemeinen verschmutzt, oder es handelte sich dabei um wenig frequentierte Örtlichkeiten (Friedhöfe oder heilige Wälder). Die Missionare wurden dazu verpflichtet, sich in einem festen Abstand (1 km) zu den Siedlungen der Einheimischen niederzulassen.

Das Misstrauen beziehungsweise sogar die Feindseligkeit von Behörden hinsichtlich der Aktivitäten der Missionare hielten auch mit dem Beginn der Unabhängigkeit des Landes und danach weiter an – beispielsweise die Schikane gegen unseren ersten einheimischen Priester, Abbé François Ngaïbi, und die Schikane durch die neuen tschadischen Behörden. Man versteht auch, warum es zu diesen Schikanen kam, denn sowohl in der Zentralafrikanischen Republik als auch im Kongo waren es zwei Priester, die ihre Länder in die Unabhängigkeit führten: Abbé Barthélémy Boganda und Abbé Fulbert Youlou.

2. Die Zeit der Missionierung

Die prophetische Vision der ersten Missionare

Die Missionare hatten einen anderen Blick als die Siedler auf die örtliche Bevölkerung, und durch ihr soziales Engagement gewann die Kirche die Sympathien der Menschen, unter denen sich die Missionare niederließen. Das Bildungsanliegen durchzog alle missionarischen Aktivitäten.

Der Bedarf an Arbeitskräften für die Errichtung von Missionsstationen gab Anlass zur Ausbildung erster Handwerker: Ziegeleiarbeiter, Maurer, Schreiner, Zimmerleute,... Köche. Die ersten Missionare verbanden Pragmatismus und Erfindungsgabe, da es ihnen an allem fehlte. Sie mussten vor allem strategische Entscheidungen treffen, um an das Personal zu kommen, das für die Verwirklichung ihres missionarischen Auftrags erforderlich war, und um so schnell wie möglich Wege zu finden, um ihre Lebensbedingungen und die der Einheimischen zu verbessern.

Für die Evangelisierungsarbeit mussten Katechisten ausgebildet werden; diese wurden häufig aus der Gruppe der ersten Neubekehrten ausgewählt, die lernfähig waren und so schnell wie möglich alphabetisiert werden mussten. Aus Alphabetisierungskursen gingen „Meister-Katechisten“ hervor, die nicht nur das Wort Gottes verkündeten, sondern auch begannen, die Kinder zu unterrichten, und (hier spreche ich aus Erfahrung) häufig diente die Dorfkapelle als Klassenzimmer. In den Missionsstationen entstanden „Missionschulen“; sie sollten die ersten „Privatschulen“ sein im Gegensatz zu den öffentlichen Schulen, die gemeinhin „Offizielle Schulen“ genannt wurden.

Die Ausbildung von Frauen war ebenfalls ein echtes Anliegen der Missionare. Zu diesem Zweck wandten sie sich an Frauenkongregationen. Der erste Frauenorden waren die *Sœurs missionnaires de Notre Dame des Apôtres*; sie sind seit 1947 vor Ort präsent, und ihnen folgten zahlreiche weitere Frauenorden. Die Vorgehensweise war und ist immer dieselbe: Errichtung

von Nähstuben oder Hauswirtschaftszentren, wo die Frauen von Näh- und Stickarbeiten profitieren können, wo sie Unterricht in Hygiene sowie Kinder- und Säuglingspflege erhalten und zahlreiche weitere, im Haushalt nützliche Kenntnisse erwerben können.

Die Frauenorden taten sich besonders in der Behandlung von Kranken hervor, insbesondere durch die Gründung von Gesundheitsstationen zur Behandlung gängiger Krankheiten; wieder andere Orden entschieden sich für die Pflege chronisch Kranker (Lepra, Epilepsie, Schlafkrankheiten), die häufig von der Gesellschaft abgelehnt werden.

Die Ordensfrauen eröffneten zudem Mädchenschulen, häufig mit angegliedertem Internat, um auch Mädchen ansprechen zu können, die weit entfernt von den Missionsstationen wohnten, bei denen sich normalerweise auch diese Schulen befanden. Rund um Ordensgemeinschaften entstanden da und dort auch Ernährungszentren für unterernährte Kinder und für Waisenkinder. Eine erste Schule für Sozialarbeiter und Krankenschwestern wurde in der Mission von Kabalaye gegründet; sie wurde von den *Soeurs Auxiliatrices* geleitet und ging später in staatliche Trägerschaft über.

Um die Professionalität der Missionsschulen sicherzustellen, wurde 1955 in Sarh ein privates Seminar für die Grundschullehrerausbildung eröffnet; es erhielt den Namen „Ausbildungsbereich“ beziehungsweise „Internat Sankt Paul“. Dieses Seminar brachte über viele Jahre hinweg bis 1966 für alle katholischen Privatschulen im Tschad ganze Generationen von Lehrenden für den Grundschulbereich hervor. Diese Ausbildungsstätte erarbeitete 1961 auch die Nationalhymne des Tschad, die sogenannte „Tchadienne“.

Das Engagement der Missionarinnen und Missionare im sozialen Bereich zeigt uns den gleichzeitig mitfühlenden und optimistischen Blick, mit dem die Kirche die einheimische Bevölkerung betrachtete. Die Kirche war davon überzeugt, dass die Menschen lernfähig und in der Lage waren, in den verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Kompetenzen zu erwerben. Die Rolle der Kirche war eine Art Plädoyer für die soziale „Aufwärtsentwicklung“ der einheimischen Bevölkerung.

Die erste Wirkung des sozialen Engagements der Kirche auf die einheimische Bevölkerung war zunächst psychologischer Natur. Die Einheimischen unterschieden rasch zwischen dem Weißen, der von einem Soldaten und Gepäckträgern begleitet wurde, und dem Weißen, der von einem Katechisten begleitet wurde. Die Nähe des Missionars zu den Ansiedlungen der Einheimischen bedeutete, dass er diesen nicht nur Kenntnisse vermitteln wollte, sondern auch willens war, sein Leben mit ihnen zu teilen.

3. Der Beginn der Unabhängigkeit

Das soziale Engagement der Missionarinnen und Missionare sollte sich durch die Einführung und Entwicklung von Infrastrukturen in drei wichtigen Lebensbereichen fortsetzen: im Bildungswesen, in der ländlichen Entwicklung und im Gesundheitssektor.

3.1 Das Bildungswesen

Zu den privaten Grundschulen gesellten sich „Bewegungen der Katholischen Aktion“, also Gruppen, die neben der Schule die Bildung und Sozialisierung von Kindern fördern sollten: so zum Beispiel die *Cœurs Vaillants/Âmes Vaillantes*, die Pfadfinder und Pfadfinderinnen usw. Schon bald veranlasste die Notwendigkeit, künftige leitende Angestellte auf ihre Aufgaben im noch jungen, in der Entstehung befindlichen tschadischen Staat vorzubereiten, die Kirche dazu, auch weiterführende Schulen zu eröffnen: das *Collège St Charles Lwanga* für Jungen im Oktober 1961 in Fort-Archambault (Sarh), das *Collège du Sacré-Cœur in Fort-Lamy* (N'Djamena) im Jahr 1965 und das *Collège Notre Dame du Tchad* in Moundou im Jahr 1966, beide für Mädchen.

Diese Bildungseinrichtungen und weitere, die ihnen folgten, sind wahre Orte der Zusammenkunft junger Menschen aus verschiedenen Regionen und Religionen. Die jungen Menschen erlernen dort die Grundwerte des gesellschaftlichen Lebens: Respekt vor dem anderen, Liebe zum Nächsten, Respekt vor dem Gemeinwohl, Rechtschaffenheit, Liebe zur Arbeit und Arbeitseifer usw. Diese Bildungseinrichtungen sind geprägt von Disziplin, Nüchternheit der Mittel, Arbeitseifer und Leistungsansprüchen. Die Bewegung „Studierende christliche Jugend“ (*Jeunesse Etudiante Chrétienne – JEC*) sollte bei den Jugendlichen dieselbe Rolle spielen wie die Bewegungen, die sich an Kinder richteten.

Diözesane und pfarrgemeindliche Kulturzentren boten den Jugendlichen einen Rahmen, um gemeinsam ihre Freizeit zu verbringen und kulturelle Aktivitäten zu organisieren (Bibliotheken, Sportteams, Musikkapellen und verschiedene künstlerische Aktivitäten). Die Jugendlichen haben dort die Möglichkeit ihre Talente durch Lektüre, Theater und Sport zu entfalten. Drei große Errungenschaften konnten im kulturellen Bereich außerdem erzielt werden:

- Das CEFOD (*Centre d'Etudes et de Formation pour le Développement*): Die Gründung dieses Zentrums hatte die tschadische Regierung vom Erzbischof erbeten. Dieser beauftragte Pater Langue mit der Gründung. Pater Langue organisierte rund um Minister Georges Ndiguimbaye eine erste Vereinigung tschadischer Intellektueller.
- *Tchad et Culture* (Tschad und Kultur) sollte eine der allerersten Zeitschriften des Landes werden. In ihrer Anfangszeit diente sie dazu, „die kulturellen Kenntnisse“ der ersten Grundschullehrer zu fördern. Mit der Zeit wurde sie zu dem, was wir heute über sie wissen: ein herausragendes Medium der Dokumentation und der Besinnung auf Kultur und Gesellschaft für Akademikerinnen, Akademiker und leitende Angestellte.
- Die *Imprimerie du Tchad* (Druckerei des Tschad) ist neben dem kulturellen Beitrag, den sie zur Gesellschaft leistet, ein profitorientiertes Unternehmen, das Ressourcen generieren sollte, um das apostolische Personal und die apostolischen Aktivitäten zu unterstützen. Leider wurde sie jedoch aufgrund von Schikanen durch die Verwaltung und wegen der unlauteren Konkurrenz verkauft.

Die Kulturzentren entwickelten sich zu „Knotenpunkten“ der Begegnung zwischen Kulturen und Religionen und tragen dazu bei, den Dialog des Lebens, der Kulturen und der Religionen zwischen jenen, die diese Zentren frequentieren, zu intensivieren. Die symbolträchtigsten unter ihnen sind das *Centre Al Mouna* (*Sœurs des Saints Cœurs*) und *La Tente d'Abraham* (Comboni-Missionare) in N'Djamena.

3.2 Die ländliche Entwicklung

Die Sorge um die wirtschaftliche Entwicklung konzentrierte sich auf die Landwirtschaft, weil die meisten christlichen Missionarinnen und Missionare sich in landwirtschaftlich geprägten Gegenden (Sud und Guéra) befanden. Eine in den 1960er Jahren gegründete Bewegung der Katholischen Aktion, die Christliche Landjugendbewegung (*Jeunesse Agricole Chrétienne – JAC*) kümmerte sich fortan um die Ausbildung und Betreuung der jungen Landwirtinnen und -wirte.

Landwirtschaftliche Ausbildungszentren wurden für die Ausbildung junger Bauern-Ehepaare gegründet. Während zweier Jahre besuchen diese nicht nur Alphabetisierungskurse, sondern erlernen auch neue Anbautechniken. So sollen sie „moderne“ Bauern werden. Die Ausbildungsprogramme beinhalten Themen wie Bodenkenntnis und grundlegende Landwirtschaftstechniken, landwirtschaftlicher Kalender, die Notwendigkeit des Gleichge-

wichts zwischen dem Anbau von Pflanzen für den Handel und solchen für die Nahrungsgewinnung, Erntemanagement und die Führung eines kleinen Viehbetriebs (kleine Wiederkäuer und Geflügel). Für Frauen gibt es mitunter besondere Programme: Alphabetisierung, Nähen, Sticken und Hauswirtschaft. Nach Ausbildungsende werden die Absolventinnen und Absolventen dazu ermutigt, sich in kleinen Produktionsgemeinschaften zu organisieren.

Diese landwirtschaftlichen Ausbildungszentren wurden zum Nährboden für die Ausbildung ganzer Katechistengenerationen sowohl in den Pfarreien als auch auf Diözesanebene. Die renommiertesten sind Doiti (Moundou), Bandaro (Mongo) und Koumogo (Sarh). Die Ergebnisse ließen sich an einer deutlichen Verbesserung des Lebensstandards von Bauern zwischen 1960 und 1970 ablesen. Wer von der Ausbildung in einem Landwirtschaftszentrum profitiert hat, gehört zu den anerkannten und respektierten Führungspersonen auf dem Lande; später werden sie von der lokalen Verwaltung, von NGOs, Vereinigungen oder politischen Parteien kooptiert.

3.3 Der Gesundheitssektor

Die Gesundheitsstationen befinden sich häufig in sehr abgelegenen Gegenden, die für die Verwaltung nur schwer erreichbar sind. Im Umkreis dieser Stationen entwickelten sich Ausbildungsaktivitäten in den Bereichen Säuglings- und Kinderpflege, Ernährung, reproduktive Gesundheit usw. In den Diözesen entstanden immer mehr Gesundheitsstationen, und es wurden auch die folgenden Krankenhäuser gebaut:

- das *Hôpital de Goundi*: ein Werk von Pater Angelo Gherardi im Rahmen der „Tschadischen Vereinigung der Gemeinschaften für den Fortschritt“ (*l'Association Tchadienne Communauté pour le Progrès – ATCP*). Man schickte junge Erwachsene zum Medizinstudium ins italienische Padua.
- das *Hôpital St Joseph* in Bebedjia: gegründet von Pater Celestino mithilfe seiner italienischen Ordensprovinz Foggia,
- das *Hôpital St Michel* in Dono Manga: gegründet von Msgr. Miguel Sebastian,
- das *Hôpital Le Bon Samaritain* in Walia, in der Nachfolge des Krankenhauses von Goundi stehend, aktuell geleitet von den Jesuiten der westafrikanischen Jesuitenprovinz (*Province jésuite de l'Afrique de l'Ouest – PAO*), mit angegliederter medizinischer Fakultät,
- das *Hôpital Notre Dame des Apôtres* in Chagoua, das von den *Sœurs Notre-Dame des Apôtres* (*Sœurs NDA*) geleitet wird,

– das *Hôpital NDA in Maingara* (Sarh), ebenso von den Sœurs NDA geleitet.

Das Krankenhaus in Goundi leistete Pionierarbeit und blieb lange Zeit ein Maßstab für die Organisation der Gesundheitsversorgung (Gesundheitszonen, Gesundheitsstationen und Vorposten von Gesundheitsstationen). Neben der guten Gesundheitsversorgung wurden auch noch viele andere Aspekte der menschlichen Entwicklung in die Aktivitäten der Gesundheitszonen integriert, um deren Finanzierung zu sichern: Bauernhöfe, Viehzucht, Schulen, Getreidespeicher und Produktvermarktung.

4. Die Zeit der Kirche

4.1 Entwicklung und Wachstumskrisen

Bei der Leitung dieser Entwicklungsinitiativen hatte man zwei ständige Anliegen: die Professionalisierung der Führungsverantwortlichen und die Sorge um die für deren Unterstützung erforderlichen Ressourcen.

Das Wachstum der Kirche setzte sich mit der Schaffung neuer Kirchenbezirke fort: das Bistum Sarh entstand 1961, Pala 1964; Doba wurde 1987 gegründet, Lai und Goré 1998. Schließlich entstand 2001 noch die apostolische Präfektur Mongo. Das bedeutet, dass jedes Bistum sich seine eigenen Strukturen gibt und gemäß seinen eigenen Bedürfnissen Institutionen für die Entwicklungsarbeit gründet (*Bureaux d'Étude et de Liaison des Activités Caritatives et de Développement – BELACD/Caritas de Mongo – AURA/Secours Catholique et Développement – SECADEV*). Dies bringt zwangsläufig auch die Notwendigkeit mit sich, auf nationaler Ebene neue kirchliche Solidaritätsstrukturen zu schaffen und in der Förderung sozialer und kultureller Entwicklung neue Strategien zu entwickeln (*Union Nationale des Associations Diocésaines de Secours et de Développement – UNAD*).

Nach einer Zeit der erbetenen Unterstützung durch Entwicklungshelfer, die das Land verlassen hatten, entwickelten diese Strukturen im Bereich der Entwicklungsarbeit immer mehr Kompetenzen und Professionalismus. Eine gute Zusammenarbeit mit dem Staat mithilfe des „Ständigen Dienstes der NGOs“ (*Service Permanent des ONG – aus SPONG wurde DONG – Direction des ONG*) führte dazu, dass man bei importierten Materialien seither von Steuerbefreiungen profitieren darf. Der Staat verleiht der Kirche Kompetenzen, die sie für ihre Entwicklungsarbeit benötigt.

Die große Herausforderung für die katholische Kirche angesichts ihres Wachstums und ihrer Bemühungen, ihr soziales Wirken aufrechtzuerhalten oder gar weiterzuentwickeln, wird die Generierung von finanziellen Mitteln sein, die für die Gewährleistung der „apostolischen Versorgung“ erforderlich sind – so der schöne Ausdruck des verstorbenen Erzbischofs Jean Zoa aus Yaoundé (Kamerun).

4.2 Die Ressourcen

Alle sozialen Aktivitäten der Missionarinnen und Missionare wurden durch die Kampagnen unterstützt, die von ihren Eltern, Freunden, Institutionen und häufig von ihnen selbst während ihrer Heimaturlaube organisiert wurden. Jedoch hatten die Gläubigen im Tschad keine klare Vorstellung von der Herkunft dieser Ressourcen. Sie dachten, die Missionare verfügten über spezielle Gelder, die der Vatikan ihnen für die Missionierung zur Verfügung gestellt hätte. Viele glaubten, die Finanzmittel aus Rom seien unbegrenzt.

Die sozialen Werke der Kirche stehen unter vielfältigem Druck: Einschreibungen an Schulen, regelmäßige Nutzung unserer pfarrgemeindlichen Kulturzentren und kleineren Unterbringungsmöglichkeiten auf Gemeinde- und Diözesanebene, um offizielle Abordnungen zu beherbergen; das Mobiliar der Kirche und die Beschallungsanlagen der Kirchen werden für öffentliche Veranstaltungen erbeten...

„Das Geld aus Rom“ ist ein Mythos, der sich hartnäckig hält und auch heute noch im Umlauf ist. Er lastete schwer auf der Kirche, als die Gläubigen aufgerufen wurden, die Kirche und ihre Werke selbst zu finanzieren. Dieser Mythos sollte auch schwere Folgen haben für den Zugang der Kirche zu internationalen oder lokalen öffentlichen Mitteln – wegen des „bekenntnisgebundenen“ Charakters, der den sozialen Werken der Kirche häufig angeheftet wurde. Diese „Diskriminierung“ führte zur Schließung vieler kirchlicher Werke mangels Unterstützung durch NGOs oder internationale beziehungsweise nationale Organisationen.

Die erste Krise entstand im Bildungsbereich. Seit der Kolonisierung erhielten die Privatschulen staatliche Subventionen, die sich jedoch Jahr für Jahr verringerten. Als die Kirche mit all den sozialen Verpflichtungen gegenüber dem Lehrkörper jedoch nicht mehr zurechtkam, beschloss sie, ihre Schulen in staatliche Trägerschaft übergehen zu lassen. Nach den diesbezüglichen Verhandlungen gingen jedoch nur zwei Schulen (Moundou und Maro) auf den Staat über, da die Lehrer dieselbe Bezahlung einforderten, die damals im öffentlichen Bildungswesen üblich war.

Mit dem Obersten Militärat (Conseil Supérieur Militaire – CSM) gelangte die Kirche zu einer Einigung, nämlich zum aktuellen Status der „Angegliederten katholischen Schulen“ (*Ecoles Catholiques Associées – ECA*), was eine Besonderheit unserer Kirche in der gesamten Unterregion ist. Die Schulen gehören der Kirche, und sie selbst sind für ihre Verwaltung zuständig, aber die Gehälter der Lehrer und die Betriebskosten werden zum Teil vom Staat und zum Teil vom Elternverband (*Association des Parents d'Elèves – APE*) übernommen. Für diese Lösung entscheiden sich heute – mehr oder weniger glücklich – allmählich auch einige weiterführende Schulen.

Der Großteil der Kosten der sozialen Werke wird aber auch heute noch von der weltweiten Solidargemeinschaft der Kirche getragen, das heißt von hierfür gegründeten Institutionen, insbesondere den Päpstlichen Missionswerken, von den kirchlichen Entwicklungshilfeorganisationen der Schwesterkirchen in Europa, wie zum Beispiel Misereor und Kirche in Not in Deutschland, von der Italienischen Bischofskonferenz (CEI), vom spanischen Intermon, vom französischen Secours Catholique, vom US-amerikanischen Catholic Relief Service, von Caritas International (Rom), Caritas Schweiz, Caritas Dänemark, Caritas Japan und vielen anderen.

5. Die Zeit der Prüfungen

5.1 Das Statusproblem

Das Paradoxon der katholischen Kirche bestand darin, dass sie in ihrem sozialen Wirken zwar anerkannt war, ihr Status jedoch unklar blieb. Juristisch wurde sie von den Behörden als eine ausländische Vereinigung tschadischen Rechts betrachtet. Daher musste sie regelmäßig die Verlängerung ihrer Genehmigung beantragen. Msgr. Dalmais hat diese Verlängerung nie neu beantragt. Er war Mitglied des ersten Wirtschafts- und Sozialrats. Auf Druck der Regierung hin wurden Missionare aus ihren Missionsstationen vertrieben (die Patres Chenu und Fortier) oder einfach aufgrund verschiedener humanitärer Akte (Etienne de Montgolfier in Am-Timan) oder juristischer Interventionen (Pater Pichon) des Landes verwiesen, die von den Behörden als politische Stellungnahmen interpretiert worden waren.

5.2 Die großen Dürreperioden der 80er Jahre

In den Jahren 1981 und 1982 herrschten aufgrund der schlechten Ernten Hunger und Leid. Das führte zu großen Wanderbewegungen der Landbevölkerung in die Städte. Die Menschen hofften, dort Nahrungsmittel zu erhalten, die von den Missionsstationen verteilt wurden. Die Mobilisierung der Weltkirche zugunsten der Länder der Sahelzone begann mit dem „Appell von Ouagadougou“ durch Papst Johannes Paul II. und führte zur Gründung der „Stiftung Johannes Paul II. für die Sahelzone“.

Die erste Lehre, die aus dieser Hungerkatastrophe gezogen wurde, war die Erkenntnis der Notwendigkeit, sich zu organisieren, um mit solchen Not-situationen besser umgehen und die weltweite Hilfe besser koordinieren zu können. So gründete man die „Katholische Organisation für Entwicklungshilfe“ (*Secours Catholique et Développement – SECADEV*) in N'Djamena und später noch die „Büros für Forschung und Vernetzung der karitativen und entwicklungsfördernden Aktivitäten“ (*Bureaux d'Etude et de Liaison des Activités Caritatives et de Développement – BELACD*) in den übrigen Diözesen.

Heute geht es nicht mehr darum, mit Notsituationen umzugehen, sondern darum, sich zu organisieren, um Armut zu bekämpfen, indem Initiativen für mehr Widerstandsfähigkeit entwickelt werden und indem Mittel zur Gewährleistung von Nahrungssicherheit gesucht werden. Auf nationaler Ebene gründete die Tschadische Bischofskonferenz eine Koordinationsstelle für Entwicklungsaktivitäten (*Union Nationale des Associations Diocésaines de Secours et de Développement – UNAD*).

Nach und nach wurden von der Tschadischen Bischofskonferenz nationale Strukturen geschaffen, um die Entwicklungsaktivitäten (*UNAD und DI-NEC – Direction Nationale de l'Enseignement Catholique*) zu koordinieren. Entwicklungsprojekte in verschiedenen, als vorrangig erachteten Bereichen (Ackerbau, Viehzucht, Bildung, Gesundheit, Frauenförderung, Brunnenbau) wurden entworfen, von jedem Bistum in Dreijahres-Entwicklungspläne integriert und den Partnerinnen und Partnern der europäischen Ortskirchen präsentiert. Die UNAD kümmert sich im Rahmen der DONG um die administrativen Schritte. Sie stellt die Schnittstelle dar und favorisiert Verhandlungen mit dem Staat, um es uns zu ermöglichen, mit dem Staat Sonderabkommen auszuhandeln und Steuer- und Abgabenbefreiungen zu erwirken.

5.3 Die kulturelle Revolution

Die kulturelle Revolution hatte schwerwiegende Folgen für die protestantischen Kirchen im Süden des Landes – diese wurden offen verfolgt. Die katholische Kirche, deren Haltung zu „yondo“⁴ versöhnlicher war, wurde weitgehend verschont, war aber zum Schweigen verurteilt.

5.4 Der Bürgerkrieg und die Diktatur

Der Bürgerkrieg (1979–85), der große Trauer über das Land brachte, und die darauf folgende gnadenlose Diktatur ließen die Kluft des Misstrauens zwischen Regierung und Kirche noch tiefer werden. Als die Gefahr einer Teilung des Landes ihren Höhepunkt erreichte, bat die Organisation afrikanischer Priester und Ordensfrauen (*Rencontres Sacerdotales et Religieuses des Africains au Tchad – RESRAT*), die im Juli 1980 in Koumra zusammenkam, die im kamerunischen Maroua versammelten Bischöfe darum, einen Pastoralbrief zu schreiben, um die Überzeugung zu bekräftigen, dass Frieden möglich sei, und um die Christen zur Hoffnung zu ermutigen. Dies war die erste Weihnachtsbotschaft der Mitglieder der tschadischen Bischofskonferenz: „Tschadischer Christ – wo ist deine Hoffnung?“

Bei der sogenannten *Rebellion der Codos*⁵ im südlichen Landesteil wurde die Kirche von den Codos bald des Verrats verdächtigt, weil sie deren Rebellion nicht unterstützte, und kurz darauf wurde sie von den „Bewaffneten Streitkräften des Nordens“ (*Forces Armées du Nord – FAN*) der Solidarität mit den Codos beschuldigt. Missionare fielen Hinterhalten zum Opfer, manche wurden aus zweifelhaften Gründen verhaftet, wieder andere des Landes verwiesen. In diesem Bürgerkrieg wurde die katholische Kirche hart geprüft, weil sie sich zwischen den Fronten wiederfand. Die seltenen Vermittlungsversuche fielen auf sie zurück, und manchmal musste sie einen hohen Preis dafür bezahlen (zum Beispiel den Brand der Kathedrale).

4 „Yondo“ ist ein Initiationsritus, mit dem Jungen auf das Erwachsenenleben vorbereitet werden sollen. Heute wird dieser Ritus im südlichen Landesteil des Tschad praktiziert. (Anm. d. Übers.)

5 Die Codos bzw. Commandos waren Guerillagruppen, die von 1983 bis 1986 im südlichen Tschad aktiv waren und sich der Beherrschung ihrer Region durch die Armee von Präsident Hissène Habré widersetzen. (Anm. d. Übers.)

5.5 Die Krise von Darfur

Durch die Krisen von Darfur in der Zentralafrikanischen Republik und in Nigeria erlangte die „Katholische Organisation für Entwicklungshilfe“ (SECADEV) unter den lokalen NGOs große Bekanntheit und Anerkennung als eine Organisation, die wenn nicht Expertin, so doch gewissermaßen erfahren war im Umgang mit Notsituationen. Dank der finanziellen Unterstützung durch Caritas International im Rahmen der UNAD gehörte die SECADEV zu den Mittelempfängern im Rahmen der Hilfen für Flüchtlinge aus dem Osten (Darfur) und in jüngster Zeit auch in der Region Lac (Flucht vor Boko Haram).

Dann trat ein gewisser Stillstand im Umgang mit der Entwicklungshilfe ein. Die nationale Koordinationsstelle der diözesanen Caritasverbände (UNAD) hatte Mühe, wirksam zu arbeiten, weil die SECADEV keine Entwicklungshilfe mehr leistete, sondern sich mehr und mehr auf Nothilfemaßnahmen beschränkte. Die übrigen kirchlichen Organisationen (BELACD/Aura) versuchten mühsam, ihre Aktivitäten aufrechtzuerhalten, sie fanden nämlich immer weniger Finanzgeber für ihre Projekte – die Finanzkrise und die neuen Kooperationsregeln brachten sie in diese Situation.

6. Der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Tschad

Der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Tschad im Jahr 1990 brachte der Kirche im Tschad in ihrem Inneren große Hoffnung, stellte sie jedoch auf nationaler und internationaler Ebene auch in den Vordergrund der aktuellen Geschehnisse. Der Besuch fand genau am Ende der Diktatur statt, so als wollte er ein neues Kapitel im Geschichtsbuch aufschlagen, und die Rede, die die Demokratie einleitete, besaß einen starken christlichen Einschlag durch die Paraphrasierung von Apg 3,6: „Silber und Gold besitze ich nicht.“ Die Kirche nutzte die Gelegenheit, wieder frei sprechen zu dürfen, und meldete sich zu Wort. Dies erkennt man an der kühnen Themenwahl in den verschiedenen Weihnachtsbotschaften der tschadischen Bischöfe.

Jedes Bistum gründete eine Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, manche Bistümer auch diözesane Radiostationen. Diese trugen bedeutsam zur staatsbürgerlichen Erziehung, zur Anprangerung von Machtmissbrauch der Behörden, zur Verbreitung der Bürgerrechte und zur kulturellen Anbindung verschiedener Hörergruppen bei. Die Kommission für Gerechtigkeit

und Frieden und die diözesanen Radiostationen sollten fortan auf lokaler wie nationaler Ebene einen großen Einfluss auf das gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Leben ausüben.

6.1 Die Diözesankommission für Gerechtigkeit und Frieden

Angesichts des Machtmissbrauchs der Diktatur und der verübten Morde befand sich diese Kommission während der Zeit der Diktatur bereits in der Entstehung. Sobald es möglich war, machte die Kommission drängende aktuelle Fragen publik: den Handel mit Kindern, die Wahlen, die Konflikte zwischen Viehzüchtern und Ackerbauern, die weibliche Genitalverstümmelung, das Erdöl und die Veräußerung großer Landflächen.

Die Kommission beging am 1. Januar den Weltfriedenstag. Sie schlug ein interreligiöses Gebetstreffen vor und regte an, den 28. November zum Tag des Gebets für ein friedliches Zusammenleben zu machen. Dies wurde in den Provinzen des Südens besser verstanden und gelebt als hier in N'Djamena, weil es im Süden frei von finanziellem und politischem Kalkül sein konnte.

Die interreligiöse Plattform, die zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden gegründet wurde, ist eine lobenswerte und nützliche Initiative, da sie einen Rahmen darstellt, in dem Initiativen zur Förderung eines friedlichen Zusammenlebens miteinander abgestimmt werden können. Die Plattform braucht aber grundlegende Texte und einen Aktionsplan, um die Empfindlichkeiten der Behörden zu umgehen und um Druck von außen sowie Missverständnisse zu vermeiden.

6.2 Die diözesanen Radiostationen

In unseren abgelegenen Regionen ohne Kommunikationsmöglichkeiten mit der Außenwelt stellen unsere diözesanen Radiostationen (BBC, RFI, Radio Vatikan...) eine Öffnung nach außen dar. Die Namen der Radiosender geben Hinweise auf die Zielgruppe, bspw. *La Voix du Paysan* (Die Stimme des Landwirts), *Terre Nouvelle* (Neues Land), *Effata* (Öffne dich), *Arc-en-ciel* (Regenbogen) etc.

Die Radiosender sind wertvolle Hilfsmittel, um Menschen zu informieren und zu bilden. Sie sind vor allem auch ein wertvolles mediales Hilfsmittel für die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung. Durch sie wird es möglich, Initiativen und Informationen im Bereich der Entwicklung zugänglich zu machen, die Menschenrechtsbildung voranzutreiben und über Initiativen gegen Gewalt und Unrecht zu informieren.

Leider wurden den Radiostationen von den medienregulatorischen Behörden Restriktionen auferlegt (Behandlung gewisser als „sensibel“ betrachteter Themen, Stärke der Sender und der Reichweiten). In den Provinzen sind sie das Ziel zahlreicher Schikanen vonseiten jener zivilen und militärischen Einrichtungen, deren Verhalten sie anprangern.

Diese verschiedenen, von der Verwaltung gesetzten Grenzen führen dazu, dass die freie Meinungsäußerung nicht immer möglich ist, und sie verpflichten die Verantwortlichen dazu, unter permanentem Druck zu arbeiten und sich ständig selbst zu zensieren. Das größte Problem ist jedoch die Finanzierung dieser Radiostationen, die trotz ihrer bescheidenen Größe nicht finanziell unabhängig sein können.

6.3 Die Weihnachtsbotschaften

Die Weihnachtsbotschaft entwickelte sich zu einem Rahmen, innerhalb dessen die katholische Kirche sich zu Fragen des nationalen Lebens äußerte und Lösungswege aufzeichnete. Die Themen sind vielfältig, stellen aber dringende Appelle dar, weil sie das aktuelle Zeitgeschehen und das Leben der Nation betreffen: Frieden, Einheit, Gewalt, Abschottung, Korruption, Menschenrechte, Konflikte zwischen Gemeinschaften, die Grundbesitzfrage, den Umgang mit den natürlichen Ressourcen, Bildung usw.

Die Weihnachtsbotschaften werden am Ende der jeweiligen Dezemberversammlung der tschadischen Bischofskonferenz formuliert und in einer nachfolgenden Pressekonferenz der Öffentlichkeit vorgestellt. Diese Botschaften sind zu einem Mittel geworden, mit dem sich die Kirche über das Leben und die Situationen äußern kann, in denen das Land sich befindet und die zu einer Stellungnahme aufrufen. Sie werden sowohl von den katholischen Gläubigen als auch von Nicht-Katholiken erwartet, weil sie sich an alle Menschen guten Willens richten.

Trotz der Relevanz der angesprochenen Themen und der Lösungsvorschläge für die benannten Probleme werden diese Botschaften von den christlichen Führungsverantwortlichen nicht ausreichend genutzt – alle erwarten von uns, dass wir zu handeln beginnen. Dies zeigt, welche Einstellung viele katholische Christen gegenüber der Kirche haben: Sie reduzieren sie auf ihre Hierarchie. Dies verringert die Tragweite der bischöflichen Botschaften beträchtlich.

7. Eine Kirche, die Wurzeln schlägt

Aus diesem Überblick geht hervor, dass es in den verschiedenen abenteuerlichen Entwicklungsphasen der Kirche von ihrer Gründung im Tschad bis in ihre heutige Situation hinein Konstanten gegeben hat. So beschreibt es auch der Titel eines Buches der Patres Jean-Marc Ela und René Luneau: „Voici le temps des héritiers“ (Die Zeit der Erben ist gekommen). Diese Kirche hat in vielerlei Hinsicht manche Stufen übersprungen, insbesondere in ihrer Entwicklung und in der Einsetzung ihrer Strukturen und ihres Klerus. Unter den ersten Katechisten, die zur Ausbildung nach Bangui geschickt wurden, stach ein junger Mann hervor, der deshalb ins Seminar Nsimalen (Kamerun) geschickt wurde. Später studierte er in Frankreich Theologie und wurde 1957 zum ersten indigenen tschadischen Priester: Abbé François Ngaïbi.

Die numerische Zunahme der Gläubigen und des lokalen Klerus (seit der Eröffnung des Großen Seminars in Bakara im Jahr 1986) ermöglichte es, den Kirchenmitgliedern immer mehr Verantwortung zu übertragen, etwa die Ernennung einheimischer Bischöfe. Mit dem Erdölboom begann die finanzielle Unterstützung der Kirche durch die Gläubigen wirkungsvoll zu werden – unter anderem durch pfarrgemeindliche Initiativen und Projekte. Die Finanzierung der sozialen Einrichtungen und der Entwicklungshilfeeinrichtungen ist und bleibt für die katholische Kirche dagegen eine ständige Herausforderung.

Der Sitz der tschadischen Bischofskonferenz ist ein starkes Signal für den Willen der Kirche, ihre Strukturen zu verstärken und ihre Projekte im sozialen Bereich zu koordinieren (UNAD/Caritas, DINEC, Interreligiöser Dialog, Gerechtigkeit und Frieden usw.). Durch die Gründung der Europäischen Union wurden besondere Bestimmungen gestrichen, die es einigen Kirchen des Nordens erlaubt hatten, die Arbeit von Kirchen im Süden direkt aus den Mitteln ihrer Staaten zu unterstützen. In der Folge wurde die Finanzierung von Entwicklungsprojekten durch Kirchen des Nordens standardisiert. Außerdem veränderten sich die Beziehungen zu unseren Kirchen, und unsere diözesanen Caritasverbände mussten sich neu strukturieren. Seither sind sie ein wenig in Lethargie verfallen.

Die weltweite Finanzkrise hat diese Situation verschärft. Msgr. Charles Vandame, damals Vorsitzender der tschadischen Bischofskonferenz, sagte über die tschadische Ortskirche, sie „hänge wirklich am Finanztropf“. In diesem aktuellen Kontext scheint sich lediglich die SECADEV über Wasser zu halten dank ihres Know-hows in der Nothilfe in den Flüchtlingscamps im Osten und Westen. Aber handelt sie noch im Sinne ihres Gründungszweckes, wenn es kein eigentliches Entwicklungsprojekt mehr gibt?

8. Schlussbemerkungen

Eine Kirche, die im ständigen Gespräch mit den Menschen ist und auch weiterhin eine gestaltende Kraft zugunsten der Weiterentwicklung des Landes sein möchte.

Die katholische Kirche hat durch ihr soziokulturelles und wirtschaftliches Engagement ihre prophetische Berufung gelebt, die darin besteht, mithilfe einer realistischen Deutung der Zeichen unserer Zeit in die Zukunft zu schauen. Sie hat eine optimistische Vision für die Zukunft der Bevölkerung gebracht, und diese Vision rechtfertigt ihren Einsatz für die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen im Tschad. Ihre Rolle ist ganz allgemein die einer Pionierin und Stellvertreterin.

Im Bereich von Ethik und Moral hat sie Gewissensbildung ermöglicht, und manchmal schämt sie sich für die Art, in der gewisse Verwaltungsangestellte die einheimische Bevölkerung behandeln und in der die Bestimmungen des Heimatrechts angewandt werden. Die Christinnen und Christen fühlten sich durch die Anwesenheit der Missionare „sicherer“, und rund um die Missionsstationen entwickelte sich ein gewisses Wohlergehen: Unterricht, Gesundheit, Verbesserung der Wohnverhältnisse, Kleidung.

Zahlreiche leitende Angestellte haben vorher eine christliche Schule besucht, und sie werden in allen gesellschaftlichen Bereichen, in denen sie tätig sind, geschätzt. Nach einer langen Zeit des Abwartens entstehen nun Vereinigungen und Ehemaligenverbände rund um die Institutionen der Kirche, um diese finanziell und in ihrer Arbeit zu unterstützen, aber auch und vor allem, um ihnen Ideen für ihre Zukunft zu geben (*Lycée-Collège Charles Lwanga, Lycée-Collège Sacré Cœur, Notre Dame du Tchad* usw.).

Dies ist sogar dringend nötig, da die noch junge Kirche mit einem indigenen Klerus noch nicht gut genug gerüstet ist, um die aus der Zeit der Missionare geerbten Strukturen aufrechterhalten oder je nach Bedarf neue schaffen und unterhalten zu können. Fachtagungen und Besinnungstage anlässlich von Jubiläumsfeierlichkeiten lassen ein neues Bewusstsein für die Finanzierung unserer Institutionen entstehen.

So hat beispielsweise die Vereinigung der ehemaligen Schüler des *Collège Charles Lwanga* ein Projekt ins Leben gerufen, mit dem in Sarh ein Universitätsinstitut namens St Charles Lwanga gegründet werden soll. Die tschadische Bischofskonferenz hat diese Initiative begrüßt und die Initiatoren gebeten, die Ehemaligenverbände aller katholischen Schulen im Tschad einzubinden und zur gegenseitigen Vernetzung zu animieren, um dieses Projekt zu unterstützen, das bald seinen offiziellen Startschuss erhalten wird.

Die Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Tschad über den Status der katholischen Kirche im Tschad bestätigt die Anerkennung der Kirche durch den Staat im Rahmen ihres gesamten sozialen Engagements im Dienst an der tschadischen Nation. Diese Vereinbarung entspricht auch dem kirchlichen Wunsch nach einem Status in der tschadischen Gesellschaft. Sie muss allerdings noch wirksam umgesetzt werden.

Die katholische Kirche ist und bleibt mit ihrer Umwelt solidarisch – im soziokulturellen und religiösen Dialog mit den anderen religiösen Bekenntnissen: in der Ökumene, im christlich-islamischen Dialog und im Dialog mit der Traditionellen Afrikanischen Religion.

9. Einige Beiträge der katholischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung

Auf nationaler Ebene:

- Die Nationalhymne, „La Tchadienne“
- Der Tag des friedlichen Zusammenlebens

Sprache:

- Studium von Lokalsprachen (Msgr. C. Vandame, P. Pierre Palayer)
- Bibelübersetzung in Lokalsprachen (Msgr. Louis Gaumais, P. Jacques Hallaire)
- Schaffung des „Zentrums für Sprachstudien und Sprachforschung in Sarh“ (*Centre d'Etudes et de Recherches Linguistiques de Sarh*): verschiedene Monografien und „Assimil“-Kurse in den Sprachen (Jacques Fedry)
- Alphabetisierung mithilfe der *Coopération Suisse* (P. Maurice Fournier)
- Verschiedene Studien über das tschadische Arabisch (P. Claude Zeltner, P. André Worbe, P. Patrice Jullien de Pommerol)

Kultur:

- Produktion von (Kirchen-)Liedern in Lokalsprachen
- Aufwertung der traditionellen Musik durch die Entwicklung von Chorälen
- Studien über und Sammlungen von Traditionen, Erzählungen, Legenden und Sprichwörtern in verschiedenen Sprachen des Landes (*Contes et mythe de Sou, Dragons et sorcières* von P. Joseph Fortier)
- Studien und Traditionssammlungen in verschiedenen Sprachen

Wissenschaft:

- Botanische Studien (P. Palayer)
- Ethnografische Studien (*Boum le grand* von P. Claude Pairault)
- Dokumentarfilme: *Bienvenue à Boum, Kèè* usw. (P. Claude Pairault)

Literatur:

- Geschichte des Tschad: Kompendium, das im Sinne der Verfasser vervielfältigt wurde (Msgr. Paul Dalmais)
- *Ursu Fils du Tchad, Reste avec les tiens* (Buna Valamu, Pseudonym von P. Rey)
- *Tchad et Culture* (Zeitschrift)
- *Chrétiens au Tchad Aujourd'hui* (Zeitschrift)
- *À l'Écoute de la Resrat* (vierteljährlich erscheinende Pastoral- und Kulturzeitschrift des lokalen Klerus)
- *Agri-Nouvelles (Jeunesse Agricole Chrétienne – JAC)*

Kino:

- Produktion von Lehr- und Spielfilmen zu verschiedenen Themen (Save in Sarh): *Madyon* (Weibliche Genitalverstümmelung), *Moussa et Christian* (Interreligiöser Dialog), *4 lettres fatales* (Aids), *Tolna Jean de Dieu* (Alkohol), *Pour un veau* (Die Hirtenkinder⁶), *On n'est pas que des femmes* (Stellung der Frau).
- Verschiedene Reportagen zum Zeitgeschehen und verschiedene Dokumentarfilme auf *RTV-Présence*.

Unternehmen:

- IDT
- Diözesane Druckerei (Moundou)
- Diözesane Ateliers und Werkstätten (N'Djamena, Sarh, Moundou)
- Zentrum für Geräte und für die Montage von Dreirädern für Behinderte (N'Djamena, Sarh, Moundou)
- Web- und Stickwerkstätten (Abéché, Mongo, Donia, Sarh)
- Schreiner Gesellen (*Compagnons menuisiers*) in Kyabé (Sarh)

6 Seit den 1990er Jahren werden im Tschad einheimische Kinder, die *enfants bouviers* genannt werden, von arabischen Viehzüchtern als Hirtenkinder eingestellt. Diese Praxis wird von den lokalen Medien, von NGOs und UNICEF als eine zeitgenössische Form der Sklaverei interpretiert, die von den Muslimen des nördlichen Landesteils zum Nachteil der Christen im südlichen Landesteil praktiziert wird (Anm. d. Übers. – Quelle: <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/14976>).

10. Abschließende Dankesworte

*Sehr geehrter Msgr. Rahina, Beauftragter der Nuntiatur des Tschad,
sehr geehrter Msgr. Krämer, Präsident von missio Aachen
und sehr geehrte Mitglieder der Sie begleitenden Delegation,
liebe Brüder im Bischofsamt, liebe Geistliche,
lieber Direktor des CEFOD mit seinem Team,
liebe Vortragende und liebe Konferenzteilnehmerinnen und -teilnehmer!*

Ich möchte Ihnen ganz einfach sagen, wie sehr ich mich gefreut habe über die Entdeckungen und das Voneinander-Lernen, das uns während dieses dreitägigen Austauschs beseelt hat. Wir haben frei miteinander gesprochen, und wir haben einander respektvoll zugehört. Genau das ist Dialog.

Das Leitwort dieser Tage lautete „Dialog“. Dialog auf sozialer, kultureller, religiöser und politischer Ebene – ein unverzichtbares Mittel, um unnötige Konflikte zu vermeiden und vor allem, um zunehmende Krisen in der Beziehung zwischen dem Staat und den Religionen zu überwinden. Nun gilt es, unsere Kreativität unter Beweis zu stellen.

Wir müssen einen Rahmen schaffen, innerhalb dessen wir nach Lösungen suchen, um die zivilen Gesetze und die religiösen Regeln unserer verschiedenen religiösen Bekenntnisse, die es verdienen, solche zu sein, zu harmonisieren – zum Wohle unserer Religionsgemeinschaften und unserer Mitbürger. Dies wird das „Zusammen-Leben“ dauerhaft begünstigen.

Ich hoffe, dass durch diese Konferenz die Meilensteine dieser Dialoge gesetzt sind und dass wir uns damit nicht begnügen werden.

Danke dem CEFOD für die Initiative und danke an Sie von missio Aachen, die Sie die Durchführung unterstützt und ermöglicht haben! Danke allen Vortragenden und Teilnehmern für den Gehalt ihrer Beziehungen und die Qualität ihrer Beiträge!

Danke dem Empfangsdienst und dem Organisationsteam, dem es wichtig war, dass wir uns wohlgefühlt haben – trotz der simplen Bestuhlung.

Danke an uns alle für das, was wir füreinander gewesen sind. Möge es sich fortsetzen!

Ich danke Ihnen!

Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Kaps

Autorenverzeichnis

Pastor Kaligué Batein

Generalsekretär der Vereinigung der evangelikalischen Kirchen und Missionen (*Entente des Églises et Missions évangéliques au Tchad – EEMET*)

Dr. Arnaud Dingammadji

Historiker, Leitender Koordinator der *Maison des Patrimoines Culturels du Tchad* für den Erhalt des kulturellen Erbes des Tschad

Msgr. Edmond Djitangar Goetbé

Erzbischof von N'Djamena.

Alphonse Dokalyo

Jurist und Journalist

Dr. Ladiba Gondeu

Sozialanthropologe und unabhängiger Berater

Pfarrer Romain Guelbé

Verantwortlicher für den interreligiösen Dialog im Erzbistum N'Djamena

Prof. Kodi Mahamat

Historiker, Präsident der Unabhängigen Nationalen Wahlkommission (*Commission électorale nationale indépendante – CENI*)

Frédéric Mbaïdedji Ndjénodji

Jurist und Journalist, Leiter der Dokumentationsstelle des CEFOD

Galí Ngothé Gatta

Oppositionspolitiker im tschadischen Parlament, Spezialist für den interreligiösen Dialog im Tschad

Fachstelle Menschenrechte

Das Anliegen der „Fachstelle Menschenrechte“ ist es, die Kenntnis über die Menschenrechtssituation in den Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens zu fördern. Um diesem Ziel näher zu kommen, engagieren wir uns in der menschenrechtlichen Netzwerkarbeit und fördern den Austausch der kirchlichen Partner missios in Afrika, Asien und Ozeanien mit kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern in der Bundesrepublik Deutschland. In der Reihe „Menschenrechte“ werden Länderstudien, thematische Studien sowie die Ergebnisse von Fachtagungen publiziert.

Erschienenene Publikationen

Alle Publikationen sind auch als PDF-Dateien verfügbar:

<https://www.missio-hilft.de/informieren/wofuer-wir-uns-einsetzen/religionsfreiheit-menschenrechte/menschenrechtsstudien/>

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 75 Religion und Dialog im Tschad
deutsch (2020) – Bestellnummer 600 351 | 60 Muslimisch-christliche Beziehungen auf Sansibar im Wahljahr 2015. Religionspolitik und interreligiöse Spannungen
deutsch (2015) – Bestellnummer 600 336 |
| 74 Religion, Gewalt und Frieden in Mali
deutsch (2019) – Bestellnummer 600 350 | 59 DR Kongo: Der Krieg, die Frauen und unsere Handys
deutsch (2015) – Bestellnummer 600 335 |
| 73 Gewalt im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Hexerei in Papua-Neuguinea
deutsch (2018) – Bestellnummer 600 349 | 58 Die pakistanische Kirche verstehen. Fachkonferenz, Loyola Hall, Lahore, Pakistan, 8.-10. Januar 2014
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 333 |
| 72 Religion und Gewalt. Fallstudie Tschad
deutsch (2018) – Bestellnummer 600 348 | 57 Bericht über Zwangsehen und Zwangskonversionen von Christen in Pakistan
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 332 |
| 71 Zur Lage der Menschenrechte in Eritrea
deutsch (2018) – Bestellnummer 600 347 | 56 Die Situation der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten. Die Kopten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Zwischen Akzeptanz und Ablehnung
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 331 |
| 70 Zur Lage der Menschenrechte in Äthiopien
deutsch (2018) – Bestellnummer 600 346 | 55 Die Situation der Christen im Nahen Osten – Fachkonferenz im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim, 3. Mai 2013
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 330 |
| 69 Die Zukunft des Nahen Ostens, Menschenrechte und Demokratieprozesse
deutsch (2018) – Bestellnummer 600 345 | 54 Christen in Ägypten. Die wachsende Kluft zwischen Islamisten und Nicht-Islamisten
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 329 |
| 68 Religion und Gewalt in Afrika: Fallstudie Côte d'Ivoire
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 344 | 53 Die Entstehung der neuen ägyptischen Verfassung: Analyse und Bewertung
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 328 |
| 67 Bericht über die Menschenrechtsslage in Burkina Faso
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 343 | 52 Osttimors unvollendete Aufarbeitungsprozesse. Helden und Opfer: Die Konkurrenz um Anerkennung und Reparationen
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 327 |
| 66 Religionsfreiheit aus christlicher Sicht
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 342 | 51 Religionsfreiheit in der Türkei? Entwicklungen 2005-2012
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 326 |
| 65 Menschenrechte in Sri Lanka. Große Altlasten und geringe Fortschritte auf dem Weg zum Rechtsstaat
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 341 | 50 Blasphemie – Vorwürfe und Missbrauch. Die pakistanischen Blasphemiegesetze und ihre Folgen
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 325 |
| 64 NROs auf den Philippinen unter Druck
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 340 | 49 Die Situation der Flüchtlinge aus West-Papua in Papua-Neuguinea. Kulturelle Probleme und menschenrechtliche Fragen
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 324 |
| 63 Religiöser Extremismus und Gewalt in Tansania. Fallstudie zu Daressalam und Sansibar
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 339 | |
| 62 Frauenrechte sind auch Menschenrechte. Zur Lage von Mädchen und Frauen in Tansania
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 338 | |
| 61 Die ägyptische Verfassung von 2014 – eine Einordnung. Innenansichten aus Ägypten
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 337 | |

- 48 **Zauberei, Christentum und Menschenrechte in Papua-Neuguinea**
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 323
- 47 **DR Kongo: Eine Bilanz der Gewalt**
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 322
- 46 **Weibliche Genitalverstümmelung (FGM) im Senegal**
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 321
- Female Genital Mutilation in Senegal**
englisch (2012) – Order No. 600 321
- Mutilations génitales féminines au Sénégal**
französisch (2012) – n° de commande 600 321
- 45 **Senegal – Die Lage der Menschenrechte im Casamance-Konflikt**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 318
- The human rights situation in the Casamance conflict**
englisch (2011) – Order No. 600 319
- La Situation des droits de l'homme dans le conflit casamançais**
französisch (2011) – n° de commande 600 320
- 44 **Tunesien 2011 – Vor welchen Herausforderungen steht das Land heute?**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 317
- Tunisia 2011 – The challenges facing the country**
in English (2011) – Order No. 600 317
- Tunisie 2011 – les défis à relever par le pays**
en français (2011) – n° de commande 600 317
- 43 **Was bedeutet Religionsfreiheit und wann wird sie eingeschränkt?**
Religionsfreiheit – ein Kurzleitfaden
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 316
- What freedom of religion or belief involves and when it can be limited.**
A quick guide to religious freedom
in English (2010) – Order No. 600 316
- Que signifie la liberté religieuse et quand est-elle restreinte ? La liberté religieuse – un petit guide**
en français (2010) – n° de commande 600 316
- 42 **Christlich glauben, menschlich leben – Menschenrechte als Herausforderung für das Christentum**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 313
- Christian faith, human dignity – Christianity and the human rights challenge**
in English (2010) – Order No. 600 314
- Foi chrétienne et vie humaine – Les droits de l'homme, un défi pour le christianisme**
en français (2010) – n° de commande 600 315
- 41 **Die Hintergründe des brutalen Anschlags auf eine koptische Kirche in Alexandria am 1. Januar 2011 – Eine auf 15 Jahre Forschungsarbeit zu den muslimisch-christlichen Beziehungen in Ägypten gestützte Analyse**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 310
- The context of the brutal attack on a Coptic Orthodox church in Alexandria on January 1, 2011 – Analysis based on 15 years of research in Muslim-Christian relations in Egypt**
in English (2011) – Order No. 600 311
- Le contexte de l'odieux attentat perpétré contre une église copte orthodoxe à Alexandrie le 1er janvier 2011**
en français (2011) – n° de commande 600 312
- 40 **Feldstudie zur Praxis der Weiblichen Genitalverstümmelung (FGM) im heutigen Kenia**
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 309
- Field Study on Female Genital Mutilation (FGM) in Kenya Today**
in English (2010) – Order No. 600 309
- La mutilation génitale des femmes (MGF) au Kenya aujourd'hui – Enquête de terrain**
en français (2010) – n° de commande 600 309
- 39 **Vom Widerspruch, ein christlicher Dalit zu sein Gräueltaten unter Kastenangehörigen: Vanniyar-Christen gegen Dalit-Christen Eraiyyur, Tamil Nadu, März 2008**
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 308
- On the Contradiction of being Dalit Christians Caste Atrocity: Vanniar Christians against Dalit Christians Eraiyyur, Tamil Nadu, march 2008**
in English (2010) – Order No. 600 308
- De la contradiction d'être chrétien Dalit Atrocités entre castes : les chrétiens Vanniyyars contre les chrétiens Dalits Eraiyyur, Tamil Nadu, mars 2008**
en français (2010) – n° de commande 600 308
- 38 **Vom Widerspruch, ein christlicher Dalit zu sein**
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 307
- On the Contradiction of being Dalit Christians**
in English (2010) – Order No. 600 307
- De la contradiction d'être chrétien Dalit**
en français (2010) – n° de commande 600 307
- 37 **Malaysia: Übergriffe politischer Extremisten auf Christen: Das „Allah“-Dilemma**
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 306
- Malaysia: Christians Harassed by Political Extremists: The "Allah" Dilemma**
in English (2010) – Order No. 600 306
- Malaisie. Les chrétiens persécutés par des extrémistes politiques : la polémique „Allah“**
en français (2010) – n° de commande 600 306
- 36 **Menschenrechte und Menschenwürde in Madagaskar – Ein Land sucht seinen Weg**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 303
- 35 **Jakarta und Papua im Dialog – Aus papuanischer Sicht**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 300
- Dialogue between Jakarta and Papua – A perspective from Papua**
in English (2009) – Order No. 600 301
- Le dialogue entre Jakarta et la Papouasie dans la perspective de la Papouasie**
en français (2009) – n° de commande 600 302
- 34 **Boko Haram – Nachdenken über Ursachen und Wirkungen**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 299
- Boko Haram: Some reflections on causes and effects**
in English (2009) – Order No. 600 299
- Réflexions sur les causes et les effets de Boko Haram**
en français (2009) – n° de commande 600 299
- 33 **Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwidern Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 298
- Violence against Christians in India – A response Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace and Justice**
in English (2009) – Order No. 600 298
- Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation, paix et justice**
en français (2009) – n° de commande 600 298
- 32 **Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwidern Demokratie, Säkularismus und Pluralismus in Indien**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 297
- Violence against Christians in India – A response Democracy, Secularism and Pluralism in India**
in English (2008) – Order No. 600 297
- Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse Démocratie, laïcité et pluralisme en Inde**
en français (2008) – n° de commande 600 297
- 31 **Hintergrundinformationen: Aufnahme von Irakflüchtlingen zur Situation nichtmuslimischer Flüchtlinge in den Nachbarländern des Irak**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 294
- Asylum for Iraqi Refugees – Background Information: The situation of non-Muslim refugees in countries bordering on Iraq**
in English (2008) – Order No. 600 295
- L'accueil de réfugiés irakiens – Informations de base : La situation des réfugiés non musulmans dans les États riverains de l'Irak**
en français (2008) – n° de commande 600 296
- 30 **Diffamierung von Religionen und die Menschenrechte**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 293
- Defamation of Religions and Human Rights**
in English (2008) – Order No. 600 293
- Diffamation des religions et droits de l'homme**
en français (2008) – n° de commande 600 293
- 29 **Simbabwe – der Wahrheit ins Auge sehen, Verantwortung übernehmen**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 292
- Zimbabwe: Facing the truth – Accepting responsibility**
in English (2008) – Order No. 600 292
- Le Zimbabwe : Regarder la vérité en face – Assumer la responsabilité**
en français (2008) – n° de commande 600 292

- 28 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/ Birma. Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 289
- The human rights situation in Myanmar/ Burma. First political steps of a minority church**
in English (2008) – Order No. 600 290
- La situation des droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie. Les premiers pas politiques d'une Église minoritaire**
en français (2008) – n° de commande 600 291
- 27 **Zur Lage der Menschenrechte in der Volksrepublik China – Wandel in der Religionspolitik?**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 286
- Human Rights in the People's Republic of China – Changes in Religious Policy?**
in English (2008) – Order No. 600 287
- La situation des droits de l'Homme en République populaire de Chine – Des changements dans la politique en matière de religion ?**
en français (2005) – n° de commande 600 288
- 26 **Asyl für Konvertiten? Zur Problematik der Glaubwürdigkeitsprüfung eines Glaubenswechsels durch Exekutive und Judikative**
deutsch (2007) – Bestellnummer 600 285
- Asylum for Converts? On the problems arising from the credibility test conducted by the executive and the judiciary following a change of faith**
in English (2007) – Order No. 600 285
- L'asile pour les convertis ? La question de l'examen de la crédibilité d'une conversion par le pouvoir exécutif et judiciaire**
en français (2007) – n° de commande 600 285
- 25 **Osttimor stellt sich seiner Vergangenheit – die Arbeit der Empfangs-, Wahrheits- und Versöhnungskommission**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 281
- East Timor Faces up to its Past – The Work of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation**
in English (2005) – Order No. 600 282
- Le Timor oriental fait face à son histoire : le travail de la Commission d'accueil, de vérité et de réconciliation**
en français (2005) – n° de commande 600 283
- Timor Timur menghadapi masa lalu nya Kerja Komisi Penerimaan, Kebenaran dan Rekonsiliasi**
in Indonesian (2005) – Order No. 600 284
- 24 **Zur Lage der Menschenrechte in Papua (Indonesien)**
deutsch (2006) – Bestellnummer 600 277
- Interfaith Endeavours for Peace in West Papua (Indonesia)**
in English (2005) – Order No. 600 278
- La situation des droits de l'Homme en Papouasie (Indonésie)**
en français (2006) – n° de commande 600 279
- 23 **Zur Lage der Menschenrechte in Liberia: Ein Traum von Freiheit – Der Einsatz der Katholischen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 274
- Human rights in Liberia: A dream of freedom – the efforts of the Catholic Church for justice and peace**
in English (2005) – Order No. 600 275
- La situation des droits de l'Homme au Libéria : un rêve de liberté – L'engagement de l'Église catholique pour la justice et la paix**
en français (2005) – n° de commande 600 276
- 22 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 2**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 271
- Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 –14/3/2002, Berlin – Volume 2**
in English (2004) – Order No. 600 272
- Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 2**
en français (2004) – n° de commande 600 273
- 21 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 1**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 268
- Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 – 14/3/2002, Berlin – Volume 1**
in English (2004) – Order No. 600 269
- Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 1**
en français (2004) – n° de commande 600 270
- 20 **Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 264
- Human Rights – Turkey on the Road to Europe – Religious Freedom?**
in English (2004) – Order No. 600 265
- La situation des Droits de l'Homme – La Turquie sur la voie de l'Europe. Où en est la liberté religieuse ?**
en français (2004) – n° de commande 600 266
- 19 **Zur Lage der Menschenrechte in Ägypten**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 260
- Human Rights in Egypt**
in English (2004) – Order No. 600 261
- Les Droits de l'Homme en Égypte**
en français (2004) – n° de commande 600 262
- 18 **Zur Lage der Menschenrechte in Laos**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
- Human Rights in Laos**
in English – Order No. 600 257
- Les Droits de l'Homme au Laos. L'Église sous la dictature militaire**
en français (2004) – n° de commande 600 257
- 17 **Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha.**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
- Religious Freedom in the Kingdom of Cambodia.**
in English (2004) – Order No. 600 257
- La liberté religieuse au Royaume du Cambodge.**
en français (2004) – n° de commande 600 257
- 16 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/ Birma. Kirche unter Militärdiktatur**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 251
- Human Rights in Myanmar/Burma. The Church under military dictatorship**
in English (2004) – Order No. 600 252
- La situation des Droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie. L'Église sous la dictature militaire**
en français (2004) – n° de commande 600 253
- 15 **Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 248
- Human Rights in Rwanda.**
in English (2003) – Order No. 600 249
- La situation des Droits de l'Homme au Rwanda**
en français (2003) – n° de commande 600 250
- 14 **Zur Lage der Menschenrechte in Nigeria**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 245
- Human Rights in Nigeria.**
in English (2003) – Order No. 600 246
- La situation des Droits de l'Homme au Nigeria**
en français (2003) – n° de commande 600 247
- 13 **Zur Lage der Menschenrechte im Sudan**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 242
- Human Rights in Sudan.**
in English (2003) – Order No. 600 243
- La situation des Droits de l'Homme au Soudan**
en français (2003) – n° de commande 600 244
- 12 **Zur Lage der Menschenrechte in Südkorea**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 239
- Human Rights in South Korea**
in English (2003) – Order No. 600 240
- La situation des Droits de l'Homme en Corée du Sud**
en français (2003) – n° de commande 600 241

- 11 **Zur Lage der Menschenrechte in Simbabwe**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 236
- Human Rights in Zimbabwe.**
in English (2002) – Order No. 600 237
- La situation des Droits de l'Homme au Zimbabwe**
en français (2002) – n° de commande 600 238
- 10 **Zur Lage der Menschenrechte in Sri Lanka. Über den Einsatz der katholischen Ortskirche für Frieden und Gerechtigkeit.**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 233
- Human Rights in Sri Lanka. On the work of the Catholic local Church for peace and justice**
in English (2002) – Order No. 600 234
- La situation des Droits de l'Homme au Sri Lanka. Sur l'engagement de l'Église en faveur de la paix et de la dignité humaine**
en français (2002) – n° de commande 600 235
- 9 **Zur Lage der Menschenrechte in Vietnam. Religionsfreiheit**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 230
- Human Rights in Vietnam. Religious Freedom**
in English (2002) – Order No. 600 231
- La situation des Droits de l'Homme au Vietnam. Liberté religieuse.**
en français (2002) – n° de commande 600 232
- 8 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Situationsbericht aus dem Sudan**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 208
- Female Genital Mutilation. A Report on the Present Situation in Sudan**
in English (2002) – Order No. 600 208
- Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Rapport sur l'état de la situation au Soudan**
en français (2002) – n° de commande 600 208
- 7 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Auswertung einer Befragung von Mitarbeiter/innen katholischer kirchlicher Einrichtungen aus 19 afrikanischen Staaten**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 207
- Female Genital Mutilation – Evaluation of a Survey Conducted among Staff Members of Catholic Church Institutions in Africa**
in English (2002) – Order No. 600 217

- Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Évaluation d'une enquête exécutée auprès de collaborateurs d'institutions de l'Église catholique en Afrique**
en français (2002) – n° de commande 600 227
- 6 **Verfolgte Christen? Dokumentation einer internationalen Fachtagung Berlin, 14./15. September 2001**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 206
- Persecuted Christians ? Documentation of an International Conference Berlin 14/15 September 2001**
in English (2002) – Order No. 600 216
- Des chrétiens persécutés ? Documentation d'une conférence internationale à Berlin 14/15 septembre 2001**
en français (2002) – n° de commande 600 226
- 5 **Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 205
- Human Rights in Turkey – Secularism = Religious Freedom?**
in English (2002) – Order No. 600 215
- La situation des Droits de l'Homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse ?**
en français (2002) – n° de commande 600 225
- 4 **Osttimor – der schwierige Weg zur Staatswerdung**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 204
- Human Rights in East Timor – The Difficult Road to Statehood**
in English (2002) – Order No. 600 214
- La situation des Droits de l'Homme au Timor-Oriental – La voie ardue de la fondation de l'État**
en français (2002) – n° de commande 600 224
- 3 **Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien. Religionsfreiheit und Gewalt**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 203
- Human Rights in Indonesia. Violence and Religious Freedom**
in English (2002) – Order No. 600 213
- La situation des Droits de l'Homme en Indonésie. Liberté religieuse et violence**
en français (2002) – n° de commande 600 223
- Situasi HAM di Indonesia: Kebebasan Beragama dan Aksi Kekerasan**
in Indonesian (2002) – Order No. 600 209

- 2 **Menschenrechte im Kongo: von 1997 bis 2001 Die schwierige Lage der Kirchen**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 202
- Human Rights in the DR Congo: 1997 until the present day. The predicament of the Churches**
in English (2001) – Order No. 600 212
- Droits de l'Homme en République Démocratique du Congo : de 1997 à nos jours. Un défi pour les Églises**
en français (2002) – n° de commande 600 222
- 1 **Zur Lage der Menschenrechte in der VR China – Religionsfreiheit**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 201
- Human Rights. Religious Freedom in the People's Republic of China**
in English (2002) – Order No. 600 211
- La situation des Droits de l'Homme en République populaire de Chine – Liberté religieuse**
en français (2002) – n° de commande 600 221

missio

Internationales Katholisches Missionswerk e.V.

Fachstelle Menschenrechte

Postfach 10 12 48

D-52012 Aachen

Tel.: 0049-241-7507-00

Fax: 0049-241-7507-61-253

E-Mail: menschenrechte@missio-hilft.de

© missio 2020

ISSN 1618-6222

missio-Bestell-Nr. 600351

Spendenkonto

IBAN

DE23 3706 0193 0000 1221 22

BIC: GENODED 1 PAX



missio
glauben.leben.geben.



Centre d'Etude
et de
Formation
pour le
Développement