

Einheitspolitik, gestaffelte Identitäten und neue Minderheiten: Vom Umgang mit religiöser und ethnischer Heterogenität in Nigeria

Katharina Wilkens

In meinem Beitrag diskutiere ich historische Entwicklungen im Umgang mit ethnischer und religiöser Diversität in Afrika und skizziere dabei eine Linie von vorkolonialen Dominanzstrukturen über die Einheitspolitik der frühen Unabhängigkeitsphase bis zum Ruf nach Minderheitenrechten in der Gegenwart. Am Beispiel von Nigeria zeige ich auf, wie die Idee von »Minderheiten« nach der Unabhängigkeit bewusst diskursiv unterdrückt wurde, um eine nationale Einheitsidentität im Sinne des Panafricanismus zu schaffen. Nigeria ist ein künstlich geschaffener, nicht organisch gewachsener Staat, der ungefähr 250 ethnolinguistische Gruppierungen umfasst. Drei davon, Hausa, Yoruba und Igbo, entsprechen jeweils etwa 15 bis 20 % der Bevölkerung (The World Factbook 2023).¹ Erst mit dem Beginn der Liberalisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in den 1980er Jahren entstand ein rechtlicher und politischer Rahmen, in dem Diversität wieder – in geringem Umfang – Anerkennung finden konnte.

Das Verhältnis von Minderheiten und Mehrheiten zueinander wird in diesem Artikel diskursiv verstanden. In vielen Ländern Afrikas werden aktuell Kämpfe um die kulturelle, politische und juristische Anerkennung von ethnischen und linguistischen Minderheiten² ausgefochten; Religion spielt

1 Für einen Überblick zu Geschichte, Politik und Gesellschaft Nigerias verweise ich auf das jüngst erschienene Handbuch von Falola und Heaton (2022).

2 Weder Einteilungen nach »ethnischen« noch nach »linguistischen« Merkmalen bilden natürliche Kategorien der sozialen Gruppierung ab. Der Begriff der »Ethnie« referenziert eine Gruppe von Menschen (von wenigen Tausend bis vielen Millionen Angehörigen), die durch gewisse kulturelle Eigenheiten, siedlungspolitische Verortungen und familiäre Netzwerke (Lineages) charakterisiert werden. Als diskursiver Be-

seltener eine Rolle (Werbner 2002; Mbanaso/Korieh 2010; Iwilade/Okwechime 2022). Die Basis dafür ist die *African Charter on Human and Peoples' Rights*, die 1981 von der Organisation of African Unity (OAU, heute African Union, AU) beschlossen wurde. Diskurse um Minderheiten- und Mehrheitsstatus werden jedoch in vielen afrikanischen Ländern weiterhin durch Regime eingehegt, die genau diese Dynamiken unterdrücken will. Ethnische und religiöse Diversität waren beim *nation building* in den 1960er Jahren soziale Tatsachen, denen man von Regierungsseite mit einer Politik der nationalen Einheit und Integration begegnete. Ethnische Pluralität führte folglich nicht zu einer Politik des Pluralismus, in der Diversität ideologisch wertgeschätzt und gefördert wurde (Mabe 2005; Thomas 2005). Erst die Liberalisierung der soziopolitischen Ordnung ab den 1980er Jahren ermöglichte die Entstehung zivilgesellschaftlicher Organisationen, die sich seither für den Schutz besonders stark verfolgter ethnischer Gruppen engagieren, die staatliche Anerkennung indigener Religionen fordern und auf der Basis globaler Debatten soziale Gerechtigkeit bzw. politische Teilhabe für alle einfordern.

Ich argumentiere, dass die Charta von 1981 nicht nur in einem Spannungsverhältnis zur nationalen Einheitspolitik steht, sondern auch zu vorkolonialen Strukturen von politischer Dominanz. Ich folge dabei zunächst dem analytischen Modell von Dorothea Weltecke (2020), die die Dynamik dominanter und geduldeter Gruppierungen im mittleren Jahrtausend, also im Zeitraum von ca. 500 bis 1500, des afro-eurasischen Raumes untersucht. Die pluralen Staatsgefüge der damaligen Zeit waren vom Zusammenleben von Angehörigen vieler verschiedener religiöser und sprachlicher Gruppen geprägt. Weltecke verweist nun darauf, dass nicht die numerische Größe dieser Gruppen für ihre Machtposition entscheidend war, sondern ihr politischer Rang und die Loyalität, die sie von anderen Gruppen einfordern konnten.

Analog dazu zeigt Afe Adogames' (2021) Darstellung der religiös-ethnischen Minderheit der Oza in Südzentral-Nigeria auf, wie das vorkoloniale Geflecht an Diversität und sozialer Dynamik der Region zunächst in eine nationale Einheitspolitik überführt wurde, und ab den 1980er Jahren vermehrt

griff wird er strategisch zur Fremd- und zur Eigenidentifikation eingesetzt, so dass die Grenzziehungen immer komplexen Auseinandersetzungen unterliegen. Die Benennung von nahezu deckungsgleichen linguistischen Gruppen vermeidet die Identitätsdiskurse nur vermeintlich, da trotz der wissenschaftlich wesentlich klareren Einteilung von Sprachen die dialektalen Grenzen ihrerseits genauso unklar zu ziehen sind wie die kulturell-ethnischen Grenzen.

im Sinne einer Minderheiten-Mehrheit-Konstellation artikuliert wurde. Bei der Analyse von ethnisch-religiöser Pluralität in Afrika ist es notwendig, soziogeographische und diskursive Rahmen genau aufeinander abzustimmen (Ojo 2022). Innerhalb welcher Grenzen ist welche Gruppe politisch-kulturell dominant oder numerisch in der Mehrheit oder Minderheit? Der Wechsel zwischen lokalen, regionalen, nationalen und kontinentalen Rahmungen wird strategisch genutzt, um eigene und gegnerische Positionen im Kampf um Vorrechte jeweils zu relativieren.

Ich entwickle dafür das Modell gestaffelter Identitäten, um die Zugehörigkeit zu mehreren Gruppen zu markieren, die – je nach regionaler und religiöser Rahmung – teils zu Minderheiten und teils zu Mehrheiten gehören können. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat sich in vielen Ländern Afrikas ein stabiles Muster herausgebildet, bei dem individuelle und Gruppenidentitäten aus mehreren Ebenen bestehen. Im Rahmen der nationalen Einheitspolitik erlaubte es der öffentliche Diskurs bis vor Kurzem nicht, von Minderheiten oder Mehrheiten zu sprechen. Aus amtlicher Sicht ist man zunächst nur Bürger*in des Staates Nigeria (aber nachrangig auch an eine der vielen dutzend ethnisch-kulturellen Gruppen gebunden), man spricht amtliches Englisch (privat selbstverständlich aber auch verschiedene regionale und lokale Sprachen) und man gehört typischerweise entweder dem Christentum oder dem Islam an³ (und praktiziert indigene Formen von Ahnenverehrung, Orakelwesen etc. nur privat oder auf dem Dorf). Dies bedeutet auch, dass die nicht-amtlichen Identitäten nicht juristisch präzise definiert werden müssen, sondern einem dynamischen Aushandlungsprozess unterliegen, der von kulturellen, religiösen, ökonomischen und lokalpolitischen Faktoren geprägt ist. Einer ethnischen Minderheit anzugehören, bzw. einer nicht-dominanten Gruppe, ist typischerweise kein Nachteil, wenn man zugleich einer der beiden dominanten Religionen angehört und so Zugang zu sozialem und kulturellem Kapital erhält. Umgekehrt sind die einzigen indigen-religiösen Akteur*innen, die sich im nationalen Einheitsdiskurs etwas Gehör verschaffen konnten, diejenigen der dominanten Yoruba mit ihrem religiösen Zentrum in Ile-Ife.

Dabei wird auch die spezifisch religionsbezogene Dynamik von Minderheiten- und Mehrheiten-Konstellationen deutlich. In Nigeria, wie in den üb-

3 Im Vergleich zu Indonesien (vgl. Franke in diesem Band) ist die Zugehörigkeit zu einer sogenannten »Weltreligion« für nigerianische Bürger*innen nicht verpflichtend vorgeschrieben. Eine entsprechende Mitgliedschaft hat jedoch im öffentlichen Sektor viele Vorteile und wird habituell schlicht erwartet.

rigen Ländern Subsahara-Afrikas, wurde der unabhängige Nationalstaat säkularistisch organisiert, um einerseits die vormaligen starken religiösen Institutionen gegenüber dem Staat einzuhegen und um andererseits eine Machtbalance zwischen christlichen und islamischen Institutionen herzustellen. Die Staatsführung forderte dabei von den religiösen Institutionen stets unbedingte Loyalität gegenüber dem neuen Nationalstaat, mehr noch als zu ihren jeweiligen globalen religiösen Netzwerken. Zum Regime der Einheitspolitik gehörte gleichzeitig eine massive Vernachlässigung indigener Religionen, die entweder als illoyal oder als rückständig (oder beides) eingestuft wurden. Auch manche dieser Religionen kämpften nun um die Anerkennung von Rechten und Privilegien, wie sie Islam und Christentum genießen.

1 Nigeria – Ethnische Heterogenität und die Politik der Afrikanisierung

Vor der Kolonisierung Ende des 19. Jahrhunderts existierten auf dem Gebiet des heutigen Nigeria eine Vielzahl von großen und kleinen Königreichen, die nicht zuletzt auch von einer großen Vielfalt an ethnischen Identitäten und Sprachen geprägt waren. In den Randgebieten der Königreiche waren manche ethnischen Gruppen gegenüber den großen militärischen Mächten tributpflichtig. Schließlich gab es auch noch andere ethnische Gruppen, die politisch nur auf lokaler Ebene organisiert waren und gar keine Form der zentralisierten Regierung kannten. Aber auch die großen Königreiche, wie das Sultanat von Sokoto oder die Reiche von Oyo und Benin deckten ihrerseits nicht das gesamte Gebiet ab, in denen jeweils Hausa, Yoruba oder Edo gesprochen wurde. Diese Vielvölkerstaaten waren analog zu denen organisiert, die Dorothea Weltecke für den mittelalterlichen afro-eurasischen Raum allgemein beschreibt: »Die mittelalterlichen Welten werden [...] besser in Abstufungen, komplexen Beziehungsgeflechten, in Pluralismen der Normen beschrieben« (Weltecke 2020: 52). In einem solchen Staat hat nicht notwendigerweise eine numerische Mehrheit auch die politische Macht. Das Sultanat von Sokoto im heutigen Nordnigeria ist ein gutes Beispiel.⁴ Die numerische Minderheit der Fulani, eine nomadische, militärisch starke und islamisch hochgebildete

4 Das Reich von Sokoto wurde anfänglich von Usman dan Fodio, dem Amir al-Mu'minin (Herrscher der Gläubigen), als Kalifat gegründet, also mit explizit theokratischem Anspruch. Dessen Sohn, Muhammad Bello, regierte das Reich aber nur noch als Sultan,

ethnische Gruppe, lebte (und lebt) zwischen anderen Sprachgruppen in ganz Westafrika verteilt von Senegal bis nach Kamerun. Ab Ende des 18. Jahrhunderts und im Verlauf des gesamten 19. Jahrhunderts griffen sie in der ganzen Region erfolgreich ein altes Königreich nach dem anderen an. Sie folgten dabei der islamischen Ideologie des Heiligen Krieges (*jihad*). Das Reich von Sokoto (1804–1903) im Hausaland wurde das langlebigste dieser neuen Jihadreiche des 19. Jahrhunderts. Die bäuerliche Hausabevölkerung, inklusive ihrer alten, politischen Eliten wurde in das neue Herrschaftssystem integriert, ebenso wie viele andere kleinere Sprachgruppen der Region. Die Auswirkungen der Expansionspolitik führten bis weit in den Süden des heutigen Nigeria zu ständigen Konflikten und militärischen Auseinandersetzungen. Der Islam blieb dabei lange eine Religion der ökonomischen und politischen Eliten, deren Loyalität zum neuen Regime außer Frage stand. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Beginn der englischen Kolonialherrschaft wurde der Islam in Nordnigeria endgültig zur Mehrheitsreligion.

Weltecke (2020: 25–26) argumentiert, dass in solchen ethnisch, kulturell, sprachlich und religiös vielschichtigen Staaten nicht die Zugehörigkeit zu einer Mehrheitsbevölkerung oder Religion entscheidend für die soziopolitische Identifikation damit war, sondern ausschließlich die Loyalität gegenüber der zentralen Regierung. Umgekehrt bedeutet das, dass ethnische oder linguistische Identitäten nie exakt definiert wurden, fließende Grenzen hatten und ständig diskursiven Verschiebungen unterlagen. Dieses Prinzip der vorkolonialen Rechtsordnung hat auch im Prozess der Bildung von Nationalstaaten in Afrika noch lange nachgewirkt und teilweise bis in die Gegenwart hinein praktische Relevanz behalten. Die kolonialen Territorien waren riesige Gebiete, die immer mehrere Königreiche und viele Ethnien umfassten. Als diese Territorien in Nationalstaaten umgewandelt wurden, konnten sie nicht dem europäischen Prinzip der Einheit von Sprache und Nation folgen (Thomas 2005). Durch eine konsequente »Afrikanisierung« von Kultur, Politik und Verwaltung (ideell wie personell) wurde folglich ein Nationalismus vertreten, der ethnische und religiöse Identitäten bewusst vernachlässigte und durch eine Form der regierungstreuen Loyalität überbrückte, die der in den vorkolonialen Vielvölkerstaaten nicht unähnlich war.

Es gab zudem ein zweites strukturelles Problem, das die Politik der Afrikanisierung als Prozess der nationalen Integration in einem Vielvölkerstaat

also als weltlicher Herrscher. Zur Geschichte des Reiches s. Last (1977) und Loimeier (2013).

lösen musste. Sie diente dazu, die soziopolitischen Gräben zu schließen, die das Prinzip der *indirect rule* im Britischen Empire (ca. 1900 bis 1960) aufgerissen hatte und die zu einem anderen, viel problematischeren Umgang mit ethnischer und religiöser Diversität geführt hatte. Mahmood Mamdani argumentiert, dass die kolonialen Administrationen eine Reifizierung ethnischer (›tribaler‹) Strukturen gefördert hatten, um so eine Reihe von Minderheiten zu produzieren, von denen sich keine wirkungsvoll gegen die Zentralregierung stellen konnte: »In the colonies, there would be no native majority built to resemble the colonizer; instead there would be assorted minorities, each preserved under the leadership of a native elite« (Mamdani 2020: 3). Die lokalen Eliten wurden mit kolonialer Unterstützung in einen Machtkampf um die neue Identität als einem »Stamm« verwickelt, indem neue »native chiefs« eingesetzt wurden, die lokale Regierungsbefugnisse und eine eigene Gerichtsbarkeit innehatten (*indirect rule*). Solche Chiefs hatte es vorher in vielen Regionen gar nicht gegeben, in anderen Regionen wurden alte Machthaber militärisch durch neue, von der Kolonialregierung unterstützte Machthaber ausgewechselt (wie im Fall des Sultanats von Sokoto in Nigeria). Die Afrikanisierungspolitik der Unabhängigkeit, so Mamdani, diente dazu sowohl die Dichotomie aus kolonialen Siedlern und Einheimischen aufzuheben (vor allem in Ländern im südlichen und östlichen Afrika) als auch die Binnenidentität der kolonial geschaffenen »Stämme«, den sogenannten Tribalismus, durch eine Identität der nationalen Einheit zu ersetzen – im Zweifel mit Gewalt (Mamdani, 2012).⁵ Mit Weltecke gesprochen wurde die kolonial erzwungene und juristisch definierte Zugehörigkeit der Menschen zu einem bestimmten »Stamm« durch die Loyalität zum neuen Nationalstaat ersetzt – der sich aber eben nicht durch ethnische Homogenität, sondern gerade durch die Integration der ethnischen Heterogenität auszeichnete.

In manchen Ländern Afrikas folgte man beim *nation building* dem Beispiel der Sowjetunion, indem man eine sozialistische Einheitspartei schuf. Sie

5 Konflikte um religiöse oder ethnische Dominanz erreichten in Nigeria nie die Ebene der nationalen Politik, sondern wurden immer wieder auf die Ebene der Bundesstaaten zurückverwiesen. Der blutige Biafra-Krieg 1967 bis 1970, in dem die Nationalregierung die abtrünnige Igbo Region brutal unterwarf, machte allen separatistischen Bewegungen ein Ende. Für die aktuelle bürgerkriegsähnliche Bedrohung durch den islamistisch motivierten Terrorismus von Boko Haram findet die nationale Regierung unter anderem auch deswegen keine adäquate militärische oder zivile Antwort, weil der Umgang mit ethnischer und religiöser Differenz keinen Ort im Prinzip der nationalen *governance* hat. Die Bundesstaaten allein sind aber militärisch überfordert.

sollte die ethnische und religiöse Pluralität auf lokaler Ebene absorbieren und im Gegenzug zur Bildung sozialistisch (und nicht mehr ethnisch) gesinnter Menschen beitragen. Nigeria ging einen anderen Weg und nahm das föderale System der USA zum Vorbild. Es wurden zunächst zwölf Bundesstaaten geschaffen, die auf drei Großregionen aufgeteilt waren: Nordnigeria, Südwest- und Südostnigeria. Die drei Großregionen waren von den dort jeweils ansässigen numerischen Mehrheiten der Hausa-Fulani, Yoruba und Igbo geprägt. Die Zahl der Bundesstaaten wurde mittlerweile auf 36 erhöht, gerade auch mit der Begründung, dass man der regionalen Diversität somit besser Rechnung tragen könne. In den neuen Bundesstaaten wurden somit auch andere Ethnien zu numerischen Mehrheiten, wie die Nupe oder Edo (Benin).⁶ Erst in den Subdivisionen (Bezirken) der Bundesstaaten und endgültig in den Gemeindestrukturen werden die etwa 250 verschiedenen Sprachgruppen Nigerias greifbar.

Minderheiten-Mehrheiten Konstellationen müssen folglich je nach administrativem bzw. regionalem Bezugsrahmen skaliert werden (Iwilade/Okwechime 2022). Numerisch kleine Gruppen wie die Oza werden schon auf Bezirksebene zu Minderheiten (Adogame 2021), andere Gruppen dominieren in einem oder mehreren Bundesstaaten. Nur auf drei Gruppen wird auf nationaler Ebene Rücksicht genommen, indem Hausa, Yoruba und Igbo zum Beispiel als Nationalsprachen (*national languages*) gelten. Aber die einzig amtlich wie rechtlich offiziell anerkannte Sprache (*official language*) ist Englisch. Es ist die einzige »Einheitssprache«, die im ganzen Land und von allen Bürger*innen gesprochen wird.⁷

6 Hier ist von Gruppen zwischen 1 % und 3 % gemessen an der Gesamtbevölkerung die Rede.

7 Länderübergreifend unterscheidet man in Afrika zwischen lokalen Sprachen, Regionalsprachen und den kolonialen Sprachen. Lokale Sprachen werden als Erstsprache nur von Angehörigen der jeweils eigenen Ethnie gesprochen. Das können ein paar Tausend oder auch viele hunderttausende, gar Millionen Sprecher*innen sein, wobei die Sprachräume nicht abgeschlossen sein müssen, sondern oft aufgrund von (Arbeits-)Migration und Umsiedlungsbewegungen ineinander verwoben sind. Regionalsprachen sind die Sprachen, die sich in einer Region als (Fern-)Handelssprachen durchgesetzt haben und der translokalen Kommunikation dienen. In Nigeria sind dies Hausa, Yoruba und Igbo; in anderen Ländern bekannte Sprachen wie Bambara, Swahili, oder Zulu. Die kolonialen Sprachen sind meistens die Sprachen der Schulen (ab Klasse 1), der Bürokratie und der Regierung (Englisch, Französisch, Portugiesisch, im Sudan auch Arabisch).

2 Afrikanisierung, Religionspolitik und gestaffelte Identitäten

Die Religionsgeschichte Afrikas zeichnet sich wie die ethnisch-sprachliche Geographie durch geschichtete Formationen aus, die von vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Dynamiken geprägt ist.

»Area or ethnic studies helps us to both illuminate and guide against macrocosms (microcosms) of hegemony. While Yoruba, Benin, Nupe, Hausa/Fulani Studies and so forth, but in particular studies on Yoruba religion and culture, dominate the Nigerian knowledge production economy, this book seeks to populate and contribute to that mix, the visibility of Oza as one of other minority people groups whose histories, cultures and spiritualities are yet to be inscribed within the global academy.« (Adogame 2021: 21)

In der Einleitung zu seiner Studie über die Kultur und Religion der Oza, einer kleinen Ethnie in Südzentral-Nigeria, verweist Adogame auf zwei Dinge. Dies ist einerseits die bereits diskutierte Vielschichtigkeit hegemonialer Strukturen in der politisch-ökonomischen Arena, die nicht nur durch die britische Kolonisierung gekennzeichnet ist, sondern auch durch lokale Herrschaftsansprüche benachbarter Ethnien, die seit Jahrhunderten miteinander in Konflikt stehen. Adogame beschreibt hier die Oza als Minderheit gegenüber mehreren, um Vorherrschaft ringenden Akteursgruppen, die so völlig in der Unsichtbarkeit verschwinden.

Zugleich spricht Adogame die Unsichtbarkeit der indigen-religiösen Traditionen der Oza an: »By invincibilizing Oza histories, cosmologies and religious cultures, we attempt to demonstrate their indigeneity, while also underscoring the inherent homogeneity and heterogeneity of African religions and spiritualities.« (Adogame 2021: 21) Mit »homogeneity« und »heterogeneity« benennt er die klassifikatorische Schwierigkeit, überhaupt eine klare Abgrenzung für die Kategorie »indigene Religion« zu finden. Indigene Religionen haben typischerweise keinen Eigennamen, sondern sind an ihre ethnisch-sprachlichen Trägergruppen gebunden. Zugleich wurde die *Heterogenität* indigener Orakel, Opferschreine, Priesterbünde, Heilungsriten und Ahnenverehrung von Seiten der Missionar*innen, der Kolonialadministration und später auch der akademischen Religionsforschung unter der Kollektivbezeichnung »*African Traditional Religion*« (ATR, meist im Singular verwendet) *homogenisiert*. Die auf politischer Ebene verfolgte Taktik von Afrikanisierung als Mittel zur Bildung einer nationalen Einheitsidentität wurde auch im Feld der Religion

eigenständiges Fach unterrichtet, in der Regel aber von christlichem Lehrpersonal (Adogame et al. 2012).

Der nigerianische Nationalstaat (wie viele andere afrikanische Staaten auch) hat eine ausdrücklich säkulare Verfassung. Dieser Säkularismus trennt zwar zwischen religiösen und staatlichen Institutionen, spiegelt aber keine allgemeine Tendenz zur Abkehr von Religion wider. Im Sinne von Einheitspolitik und Afrikanisierung dient der staatliche Säkularismus vor allem dazu, religiöse Differenzen aller Art, insbesondere aber die Konkurrenz zwischen christlichen und islamischen Eliten zu unterbinden und zugleich die bedingungslose Loyalität dieser Eliten gegenüber der Einheitsregierung zu erzwingen (Wilkens 2024). Es gibt folglich islamische und christliche Nationalfeiertage, islamische und christliche Lehrstühle an den *Faculties of Divinity* der nationalen Universitäten, Fördergelder für die Wallfahrt nach Mekka sowie für christliche Großereignisse, und in der Hauptstadt Abuja gibt es eine nationale Moschee und eine nationale Kirche (Omotola, 2010). Es gibt die politische Vereinbarung, dass – innerhalb derselben Partei – ein muslimischer Präsident aus dem Norden des Landes von einem christlichen Vizepräsidenten aus dem Süden vertreten werden muss und umgekehrt. Dieses Prinzip wurde tatsächlich immer eingehalten, sowohl nach militärischen Putschen als auch nach freien Wahlen. Aber die indigenen Religionen werden im säkularen Gefüge nicht wahrgenommen.

Diese Situation hat zur Folge, dass die meisten Nigerianer*innen sich heute entweder dem Christentum oder dem Islam zugehörig fühlen (oder beiden). Indigene Riten, Heilungsbräuche und Ahnenopfer werden stattdessen meist unter dem Label »Kultur« vollzogen. Mit dem Beispiel der Qza verweist Adogame (2021) beispielsweise auf die notorische Unmöglichkeit bei indigenen Religionen analytisch zwischen Kultur und Religion unterscheiden zu können. In seiner Darstellung wird schnell deutlich, dass in der lokalen Praxis neben dem Christentum kein anderer »religiöser« Diskurs möglich ist; bestenfalls ist von »Spiritualität« oder »Kosmologie« die Rede. Man lebt und agiert typischerweise in Bezug auf zwei Orientierungssysteme: der lokalen indigenen Religion (aber meist unter dem Namen »Kultur« geführt) und einer der beiden Mehrheitsreligionen. Gestaffelte ethnische Identitäten überlagern sich in Nigeria (und anderswo) also zugleich mit gestaffelten religiösen Identitäten.

Mit dem Modell der gestaffelten Identität möchte ich insbesondere auf ein Merkmal multipler Identität hinweisen, das den europäischen Nationalstaaten fremd (geworden) ist, aber in solchen Nationalstaaten verbreitet

aus allen Teilen der gestaffelten Identität, lokal, regional oder national durch Familiennetzwerke, religiösem Bekenntnis oder die Beherrschung eines ›amtlichen‹ Habitus. Die zwei großen Religionen Islam und Christentum sind im nationalen Gefüge zu einem wesentlichen Aspekt von mehrheitlichen und dominierenden Identitäten geworden – größer noch als die Identifikation mit den größten Sprachgruppen Yoruba, Hausa oder Igbo. Die Dominanzstrukturen gewisser religiöser und ethnischer Gruppen werden seit einigen Jahren jedoch zunehmend in Frage gestellt. Beispielsweise verschaffen sich indigen-religiöse Akteur*innen der dominanten Yoruba mit ihrem religiösen Zentrum in Ile-Ife zunehmend Gehör gegenüber Christentum und Islam. Und auch der globale Menschenrechtsdiskurs um ethnische und religiöse Minderheiten bietet sich idealerweise an, um Veränderungen herbeizuführen. So können (müssen aber nicht) aus gestaffelten Identitäten nun doch eindeutige Zuordnungen zu bestimmten (Minderheiten-)Gruppen erwachsen.

3 Liberalisierung und Beispiele zeitgenössischer MMK

Mit dem Beginn der globalen Monetarisierungspolitik und dem Ende des Kalten Krieges kam eine neue weltpolitische Phase der (Neo-)Liberalisierung auf, die sich in den Ländern Afrikas durch Verfassungsänderungen und die Einführung von Mehr-Parteien-Demokratien ausdrückte. Damit wurde zwar vermehrt politischer Mehrstimmigkeit und zivilem Engagement Raum im öffentlichen Diskurs eingeräumt. Regierungen und Verwaltungen rückten jedoch nicht vom *governance*-Prinzip der nationalen Einheit ab. Aufbrechende ethnische Unruhen, Streit um Landnutzung und Siedlungspolitik¹⁰, der Kampf um Geschlechtergerechtigkeit und auch die Folgen von ökologischer Ausbeutung auf die lokale Bevölkerung (Iwilade/Okwechime 2022) hatten ab den 1980er Jahren zur Folge, dass sich zivilgesellschaftliche Vereine von Betroffenen bildeten, die sich für die Wahrung ihrer jeweiligen Rechte einsetzten. Der Ruf nach *social justice* wurde in vielen afrikanischen Ländern, wie auf der ganzen Welt, zu einem zentralen Prinzip auf der Suche nach politischer Teilhabe, kultureller Anerkennung und anti-diskriminatorischer Aufklärung (Werbner 2002; Udogu 2010).

10 Völkerwanderungen haben bis zum Beginn der *pax colonia* vielerorts zu lokalen Verwerfungen geführt und insbesondere zu Konflikten zwischen Wildbeutergesellschaften, Nomaden und agrarischen Gesellschaften – in aufsteigender sozialer Dominanz.

Im Zuge dieser Entwicklungen war 1994 das Ende des Apartheidregimes in Südafrika von herausragender Bedeutung. Dem Rassismus des alten Regimes wurde durch die African National Congress (ANC) mit einer bewussten Förderung von Diversität begegnet. So wird der rechtliche Rahmen gezielt mit Blick auf Freiheitsrechte ausgebaut, und zwar sowohl für Individuen wie für Gruppen. Damit wird sehr bewusst auch die politische Wende hin zur »Regenbogennation« markiert. Nationale Integration bleibt ein wesentliches Ziel der öffentlichen Identitätspolitik, aber eben nicht mehr auf Kosten der zugrundeliegenden Diversität (Burchardt 2017).

In Nigeria ist die Entwicklung ähnlich. Die nigerianische Verfassung (in allen Versionen) garantiert Menschenrechte sowie die Rechte religiöser, ethnischer, geschlechtlicher und anderer Minderheiten so wie es internationalen Rechtsnormen entspricht. Im Sinne der Einheitspolitik wurde davon bis in die 1980er Jahre hinein jedoch nur selten Gebrauch gemacht. Mit der politischen Liberalisierung und den neuen zivilgesellschaftlichen – und eben nicht traditionell verfassten ethnisch-religiösen – Gruppen entsteht seit knapp drei Jahrzehnten erstmals ein diskursiver Rahmen, in dem die Argumentation über Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen öffentliche Relevanz gewinnt (Iwilade/Okwechime 2022). Auch hier wird nun immer öfter der juristische Weg gesucht, um auf spezifische Minderheitenkonstellationen aufmerksam zu machen. Einer der wichtigsten Motoren für diese Entwicklung ist die Bezugnahme auf die *African Charter on Human and Peoples' Rights* von 1981.

In multi-ethnischen und multi-religiösen Staatsgebilden wie Nigeria, Südafrika und anderen Nationen ist Diversität immer gegeben. Mit der gesellschaftlichen Liberalisierung stellt sich nun die Frage für die aufkeimende Zivilgesellschaft, welche Konturen diese Diversität annehmen soll. Wo bestimmt man nun ethnische Grenzen, wenn man als Ethnie sichtbar werden will? Wer wird in diesem Prozess ausgeschlossen? Wie korreliert man indigene Religionen mit den ethnischen Grenzen? Welche christlichen Konfessionen treten auf und wie werden ökumenische Verbände geführt?¹¹ Welche islamischen Strömungen, Schulbildungen oder Bruderschaften formieren sich mit- und gegeneinander, und welche politische Relevanz soll diese religiöse

11 Ich gehe in diesem Artikel nicht auf kleine christliche Kirchen ein, wie die Jehovas Zeugen, Siebenten-Tags-Adventisten oder die Neuapostolische Kirche. Sie alle sind in Nigeria präsent, werden aber tatsächlich nicht als unterprivilegierte oder marginalisierte Gruppen wahrgenommen, und somit auch nicht als Minderheiten, die sich gegen Mehrheiten zur Wehr setzen müssten.

Debatte haben? Akteur*innen im religiösen Feld (bzw. in den verschiedenen konfessionellen Feldern) können im Rahmen ihrer gestaffelten Identitäten nun strategische Überlegungen anstellen, welche der aktuellen Debatte um Dominanz und Privilegien auf einen Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs zugespitzt und welche eher im etablierten Muster von Einheitspolitik und gelebter Heterogenität gelöst werden sollen (Iwilade/Okwechime 2022). Im ersten Fall muss zudem die Frage gestellt werden, ob die vielen mittelgroßen Gruppen eher Minderheiten sein wollen, die dann wiederum besondere Rechte einfordern dürfen, oder sie lieber versuchen sollen, Teil der (wie auch immer zu definierenden) Mehrheit zu werden, um von Dominanzstrukturen zu profitieren? Das sind gesellschaftliche Entwicklungen, die sich über Jahrzehnte strecken und nun, im ersten Drittel des 21. Jahrhunderts, immer noch am Anfang stehen. Es ist auch nicht zu erwarten, dass ein Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs im selben Maß wirkmächtig werden wird wie in den monolingualen und monoethnischen Nationen Europas. Ein paar Beispiele sollen aber nun die Situation veranschaulichen.

Der Norden Nigerias ist, wie oben dargestellt, seit Jahrhunderten muslimisch geprägt und unterlag in großen Teilen auch einem jihadistisch geführten Kalifat. Diese theokratische Ordnung wurde mit dem Kolonialregime durch das Prinzip der *indirect rule* stark eingehegt und im unabhängigen Staat Nigeria vollständig durch eine säkularistische Ordnung ersetzt. Im Zuge der Liberalisierung wurde jedoch der Unmut nördlicher Akteure im Staatswesen lauter: Man fühlte sich, zum Teil durchaus zurecht, vom christlichen Süden des Landes unterdrückt (Vaughan 2016; Ojo 2022). Rohstoffgewinnung, Bildungszentren und politische Zentralinstitutionen waren im Süden. Der Vorwurf lautete, dass Muslim*innen zu einer Minderheit im eigenen Land geworden seien. Im Sinne der sozialen Gerechtigkeit müsse es aber möglich sein, in der eigenen Region die eigene Religion im vollen Umfang zu praktizieren. In insgesamt zwölf Bundesstaaten wurde in den späten 1990er Jahren die Scharia¹² eingeführt. Die nigerianische Bundesregierung ließ diese Entwicklung zu, und zwar ausdrücklich mit dem Verweis auf den nationalen Säkularismus: Dieser betone ja die Religionsfreiheit. Der Umgang mit den Christ*innen im Norden wurde in der Folge zu einem hitzig debattierten Thema: Sollten sie juristisch eine Sonderbehandlung als geschützte religiöse

12 Islamische Regelungen für das Personenstandsrecht, in den Bereichen Ehe und Erbschaft beispielsweise, waren immer üblich. Neu war die Einführung der Scharia im Bereich des Zivil- und Strafrechts.

Minderheit unter islamischem Recht erhalten – oder waren sie schlicht Bürger des Nationalstaates mit denselben national-säkularen Rechten wie im Rest des Landes? Meist wird nach nationalem Recht entschieden, so dass zwar formal die Distinktion in religiöse Mehrheit und Minderheit auf nationaler Ebene im Sinne der Einheitspolitik vermieden werden kann, de facto kommt es aber immer wieder zu Verwerfungen und Diskriminierungen. An diesem Beispiel wird deutlich, wie ein Minderheiten-Mehrheiten-Diskurs auf Ebene der Bundesstaaten sehr effizient getriggert werden konnte: Durch die eigene Zuordnung als Minderheit im Sinne der sozialen Gerechtigkeit konnten die muslimischen Eliten wieder eine (traditionelle) Dominanzstruktur herstellen, in der sie selbst die religiöse Mehrheit bilden.

Das Recht auf den Schutz von religiösen Minderheiten wird ansonsten in den Ländern Afrikas kaum in Anspruch genommen. Zu gering sind die Erfolgsaussichten in Staaten, die weiterhin vorwiegend auf einer nationalen Einheitspolitik beharren. Ich möchte stattdessen noch in aller Kürze auf alternative Zugänge zu diesem Diskurs verweisen. Im Kampf um juristische Anerkennung ist der Weg über *individuelle* Freiheitsrechte, die aus der Zugehörigkeit zu einer Minderheit erwachsen, wesentlich wichtiger als der um die Anerkennung der gesamten Gruppe. Hier sei beispielhaft wiederum auf Südafrika verwiesen. Fessha und Dessalegn (2021) diskutieren umfänglich verschiedene derartige Rechtsstreitigkeiten, bei denen Angehörige von Religionen wie Rastafari oder der Hindu-Minorität in Südafrika Verordnungen von Berufsvereinigungen oder Schulen teilweise außer Kraft setzen durften, um den Gebräuchen ihrer Religion folgen zu können. Der Rastafari-Angehörige war Anwalt, der aufgrund seines (rituellen) Haschischkonsums aus dem Berufsverband ausgeschlossen worden war; im anderen Fall sollte ein Mädchen von der Schule verwiesen werden, da ihr (ritueller) Nasenring als Piercing der Kleiderordnung widersprach. In diesen wie in vielen anderen Fällen, auch in anderen Ländern Afrikas, wird die Anerkennung des Status der religiösen Minderheit und der damit einhergehenden Rechte von den Gerichten meist problemlos anerkannt. In der folgenden Auseinandersetzung geht es dann nur noch um die Verhandlung des Einzelfalles.

Eine besondere Minderheit, die in Nigeria kaum toleriert wird, stellen atheistische oder humanistische Verbände dar (vgl. Schröder in diesem Band). Hier wird das Loyalitätsprinzip, das Weltecke beschreibt, noch einmal klar sichtbar. Der nigerianische Staat wird von zwei Religionen gestützt: Islam und Christentum. Die säkulare Verfassung soll die Gleichwertigkeit dieser Religionen schützen, ohne sie dabei im Sinne eines europäischen Säkularis-

mus in Abrede zu stellen. Wer also keine dieser beiden Religionen vertritt, steht im Verdacht illoyal gegenüber Staat und Gesellschaft zu sein. Auch wenn der Humanistische Verband Nigeria politisch anerkannt ist und rechtlich als Verein registriert werden konnte, bleibt die Ablehnungshaltung doch sichtbar und Anhänger*innen sehen sich immer wieder der Gefahr von Verhaftungen ausgesetzt. Die Verfolgung von Atheist*innen und Humanist*innen in Nigeria (und anderswo, vgl. Franke in diesem Band) basiert auf dem Verdacht von Immoralität, der aber nicht nur einer allgemeinen kulturellen Haltung von Ablehnung und Unverständnis folgt, sondern auch der institutionellen Sorge vor Illoyalität.

Ein letztes Beispiel sei genannt. Die oben bereits diskutierte Marginalisierung indigener Religionen, ihre politische Entmachtung und ihre Assoziation mit Rückschrittlichkeit zu Zeiten der Kolonisierung und in der frühen Phase der Unabhängigkeit kehrt sich nun im Zuge der gesellschaftlichen Liberalisierung in ihr Gegenteil. Afe Adogames Wunsch, die numerisch sehr kleine indigene Religion der Oza in die akademische Aufmerksamkeit einzuschreiben, ist eine klare Folge dieser Entwicklung. Wesentlich erfolgreicher ist ein westafrikanisch-transatlantisches Netzwerk, das mal unter dem Namen Yoruba Religion, oder Orixá/Orisha, oder seltener Voodoo/Vodun bekannt ist.¹³ Transatlantisch hat sich im 19. Jahrhundert eine Vielzahl von neureligiösen Gruppen herausgebildet, zu denen Candomblé, Santería, Voodoo und viele andere gehören. Nach einer langen Phase der politischen Unterdrückung zugunsten des Katholizismus versucht man nun im Zuge von Liberalisierung und kultureller Emanzipation die gemeinsame afrikanische »Indigenizität« und Authentizität zu betonen. Ein akademischer Sammelband mit dem Titel *Òrìṣà Devotion as World Religion* (Olúpòṇà/Rey, 2008) markiert bewusst die diskursive Verneinung der Yoruba Religion(en) als einer Minderheit in einer Arena sogenannter »Weltreligionen«. Als ethnolinguistische Gruppe sind die Yoruba eine der drei numerischen Mehrheitsgruppen in Nigeria. Obwohl die meisten nigerianischen Yoruba entweder Christ*innen oder Muslim*innen sind, taugt die ethnische Mehrheitsposition sehr gut dazu, nun auch die indigene Religion aus der phänomenologischen Einheitskategorie der »*African Traditional Religion*« herauszulösen bzw. als Mehrheitsreligion innerhalb dieser Kategorie dar-

13 Orisha/Òrìṣà ist im Yoruba der Name für die vielen verschiedenen Götter (Orixa in der brasilianischen Schreibweise); Vodun sind die Götter im Ewe, also in Ghana und angrenzenden Ländern. Die Pantheone teilen zwar viele Gemeinsamkeiten, unterscheiden sich auf lokaler Ebene aber auch deutlich voneinander.

zustellen. Auf beiden Seiten des Atlantiks begegnet man der religiösen Minderheitenposition im eigenen Land mit einer transregionalen Vernetzung, die zu numerischer Sichtbarkeit führt. Es geht in dieser Konstellation nicht um rechtliche, sondern primär um kulturelle Anerkennung als Gruppierung, die in gesamtgesellschaftlichen und globalen Debatten eine hörbare Stimme haben soll.

4 Zusammenfassung

Diskurse um Mehrheiten und Minderheiten in Nigeria müssen vielfach skaliert und relativiert werden, da gestaffelte Identitäten die Norm und nicht die Ausnahme sind. Zudem wird die historische *longue durée* einer Tendenz zu tolerierter Diversität in einem Gefüge staatlicher Einheitspolitik deutlich sichtbar. Die globale Aufmerksamkeit, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit (*social justice*) erhalten, führt auch in Nigeria und anderen afrikanischen Staaten zu einer diskursiven Verschiebung in der Wahrnehmung von ethnischer, religiöser, geschlechtlicher und siedlungsökonomischer Diversität. Wenn (religiöse) Minderheiten als zahlenmäßig kleine Gruppen verstanden werden, die als unterprivilegiert wahrgenommen werden (und nicht als toleriert nach Weltecke 2020), und die deshalb gegen eine Mehrheitsgruppe um rechtliche, politische und kulturelle Anerkennung kämpfen müssen, dann ist diese Konstellation in Nigeria aber weiterhin kaum wirkmächtig. Soziale Gerechtigkeit wird eher im Rahmen einer Einheitspolitik gesucht, in der Tolerierung wichtiger als aktive Anerkennung ist.

In manchen Fällen findet heute dennoch ein Ringen um die Anerkennung als religiöse *Minderheit* statt, insbesondere wenn Freiheitsrechte von Individuen tangiert sind. Im Vergleich zu Europa sind solche Fälle aber insgesamt selten (mit Ausnahme der Regenbognation Südafrika) und haben wenig Aussicht auf Erfolg. Der Diskurs um Minderheiten und Mehrheiten wird in Nigeria klar von rechtlichen Auseinandersetzungen um die Anerkennung von kleinen Sprachen und um die unterschiedlichen Siedlungsformen kleiner Ethnien bestimmt. In allen diesen Fällen gilt die Maxime, dass Diversität von staatlicher Seite nicht als Wert an sich gesehen wird. Man feiert ein nigerianisches oder (pan-)afrikanisches Erbe, nicht aber die Vielfalt der indigenen Religionen und Kulturen.

In anderen Fällen wird eine bisherige Position der politisch-kulturellen Schwäche oder gar Unterdrückung nun neu diskursiv gerahmt, und zwar in

zwei Schritten: Beschreibt man sich selbst als Minderheit und nicht nur als beliebige, tolerierte Gruppe in einem Vielvölkerstaat bzw. in einer vielfältigen religiösen Arena, dann erhält man mehr Aufmerksamkeit von öffentlicher Seite. Der Verweis auf Minderheitenrechte kann dann bei entsprechendem numerischem Gewicht zum Anspruch auf eine Mehrheitenposition führen. Beispiele hierzu sind die Einführung der Scharia im islamischen Norden von Nigeria und die akademisch-kulturelle Anstrengung, das transatlantische Yoruba-Netzwerk als Weltreligion einzuführen. Wesentlich ist hierbei die Erkenntnis, dass numerische Größe und Marginalisierung nicht miteinander korrelieren müssen. Dominanz basiert nicht auf Größe. Der relativ neue Diskurs um Minderheitenrechte als Form der sozialen Gerechtigkeit ist in Nigeria in eine wesentlich komplexere Auseinandersetzung mit herkömmlichen Strukturen von Dominanz und nationaler Einheit, mit gestaffelten und regional zu differenzierenden Identitäten eingebettet, als es in monolingualistischen Nationen der Fall ist.

Literaturverzeichnis

- Adogame, A. (2010): »How God became a Nigerian: Religious impulse and the unfolding of a nation«, in: *Journal of Contemporary African Studies* 28 (4), S. 479–498.
- Adogame, A./Chitando, E./Bateye, B. (Hg.) (2012): *Vitality of indigenous religions. African traditions in the study of religion in Africa: Emerging trends, indigenous spirituality and the interface with other world religions; essays in honour of Jacob Kehinde Olupona*, Farnham.
- Adogame, A. (2021): *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*, London.
- Bourdieu, P. (1998): *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M. (Originalwerk veröffentlicht 1980).
- Burchardt, M. (2017): »Statecraft, witchcraft, God's craft: Religious diversity and the forces of law in South Africa«, in: *Journal of Religion in Africa* 47 (2), S. 257–284.
- Falola, T./Heaton, M. M. (Hg.) (2022): *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford.
- Fessha, Y. T./Dessalegn, B. (2021): »Freedom of religion and minority rights in South Africa«, in: *Religions* 12 (10), S. 901.
- Gellner, E. (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford.

- Goshadze, M. (2025): »African Traditional Religion«, in: Stausberg/Wilkens (Hg.), *Religionswissenschaft: Aktuelle Annäherungen*, Berlin, S. 97–106.
- Iwilade, A./Okwechime, I. (2022): »Ethnic nationalism and minority politics in Nigeria«, in: Falola/Heaton (Hg.), *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford, S. 483–500.
- Last, M. (1967): *The Sokoto Caliphate*, New York.
- Loimeier, R. (2013): *Muslim societies in Africa: A historical anthropology*, Bloomington.
- Mabe, J. E. (2005): »Multikulturelle Gesellschaften«, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), *Dossier Afrika*. Zugriff unter: <https://www.bpb.de/themen/afrika/dossier-afrika/58880/multikulturelle-gesellschaften/>
- Mamdani, M. (2012): *Define and rule: Native as political identity. The W. E. B. du Bois Lectures*, Cambridge.
- Mamdani, M. (2020): *Neither settler nor native: The making and unmaking of permanent minorities*, Cambridge.
- Mbanaso, M. U./Korieh, C. J. (Hg.) (2010): *Minorities and the state in Africa*, Amherst.
- Ojo, M. A. (2022): »Religious nationalisms in Nigeria«, in: Falola/Heaton (Hg.), *The Oxford handbook of Nigerian history*, Oxford, S. 461–482.
- Olúpòṇà, J. K./Rey, T. (Hg.) (2008): *Òrìṣà devotion as world religion: The globalization of Yorùbá religious culture*, Madison.
- Omotola, S. J. (2010): »The Nigerian state and multiple minorities«, in: Mbanaso/Korieh (Hg.), *Minorities and the state in Africa*, Amherst, S. 267–292.
- Sarró, R. (2009): *The politics of religious change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and undone*, Edinburgh.
- The World Factbook (2023): *Nigeria*. Zugriff unter: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/nigeria/>
- Thomas, D. (2005): »Constructing national and cultural identities in sub-Saharan francophone Africa«, in: Spencer/Wollman (Hg.), *Nations and Nationalism*, Edinburgh (Nachdruck von 1997), S. 248–257.
- Udogu, E. I. (2010): »Minority groups and human rights in Africa: An overview«, in: Mbanaso/Korieh (Hg.), *Minorities and the state in Africa*, Amherst, S. 27–49.
- Vaughan, O. (2016): *Religion and the making of Nigeria*, Durham.
- Weltecke, D. (2020): *Minderheiten und Mehrheiten: Erkundungen religiöser Komplexität im mittelalterlichen Afro-Eurasien*, Berlin/Boston.

- Werbner, R. (2002): »Challenging minorities, difference and tribal citizenship in Botswana«, in: *Journal of southern African studies* 28 (4), S. 671–684.
- Wilkens, K. (2024): »African Socialism and Secular State Formation«, in: Burchardt/Echtler/Wilkens (Hg.), *Multiple Secularities in Africa, special issue of the Journal of Religion in Africa* 54 (3), S. 326–356.