

Einleitung

Die ghanaische Gesellschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Dies hat besonders auf junge Menschen und ihre Zukunft Auswirkungen. Viele verlassen auf der Suche nach Arbeit ihre Heimatdörfer und ziehen in die urbanen Zentren. Oft finden sie sich arbeitslos oder als schlecht bezahlte Tagelöhner in den Randgebieten der Ballungszentren wieder. Entwurzelung ist die Folge. Es ist eine kleine Minderheit, die sich auch unter diesen schwierigen Bedingungen ihren Weg in eine gesicherte Existenz bahnen kann. In den Großstädten werden sie mit neuen, in der Regel westlichen Werten konfrontiert, die traditionelle Wertvorstellungen in den Hintergrund treten lassen. Das wirft Probleme auf, die die Zukunft der traditionellen ghanaischen Gesellschaft in Frage stellt.

Ziel dieser Arbeit ist es, den Lebensfragen junger Ghanaer nachzugehen und die ihnen angebotenen Hilfen zur Daseinsbewältigung zu untersuchen. Mein Blick richtet sich dabei auf die traditionelle ghanaische Gesellschaftsform der Akan und die Arbeit der Presbyterianischen Kirche von Ghana. Beide Wertegemeinschaften haben verbindliche Angebote und versuchen auf ihre jeweils eigene Weise, jungen Menschen ins Leben zu helfen.

Eingrenzung des Themas und Definition der Fragestellung

Von einer ghanaischen Gesellschaft als Ganzes kann man deshalb nur bedingt reden, weil sie aus unterschiedlichen Volksgruppen¹ zusammengesetzt ist, die eigene Sprachen und Kulturen entwickelt haben. Sie unterscheiden sich zum Teil erheblich voneinander, es gibt aber auch Ähnlichkeiten. Ich begrenze die Untersuchung deshalb auf die Akan, die von Anfang an Hauptzielgruppe der Missionsarbeit der Basler Mission war und aus deren Arbeit die Presbyterianische Kirche entstanden ist. Über die Akan liegen ausreichende Forschungsarbeiten² vor, die ich im Blick auf junge Menschen auswerten kann. Besonders in Teil 3 wird deutlich werden, dass sich die Begrenzung auf die Akan im Blick auf die soziologischen und ökonomischen

¹Die bekannteren Volksgruppen sind u.A.: Akan, Ewe, Ga-Adangme, Guan, Dagbane, Gonja, Dagomba, Mamprusi, Sisala, Dagaba, Kusase, Kasena.

²Siehe hierzu Ayisi 1979; Boadi 2001; Butler 1994; Dankwa 1990; Debrunner 1959; Donkor 1997; Ekem 1994; Fisher 1998; Forster 1983; Gyekye 1996; Meyerowitz 1951; Parrinder 1949; Rattray 1955; 1956; Sarpong 1971; 1974; 1977; 2002.

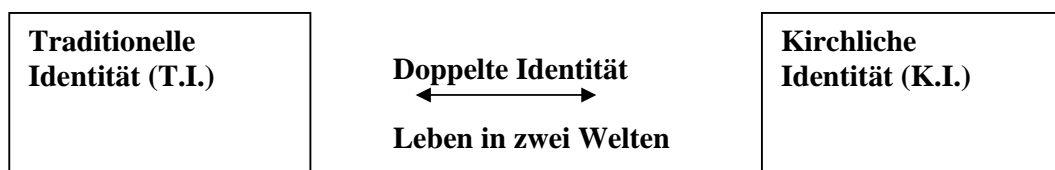
Bedingungen nicht mehr halten lassen. Migration hat dazu geführt, dass nahezu jede Volksgruppe heute überall in Ghana vertreten ist. Vielmehr bilden die Akan die Grundlage meiner anthropologischen Untersuchung in Teil 1.

Ich lasse mich in meiner Arbeit von folgenden drei Fragegebieten leiten.

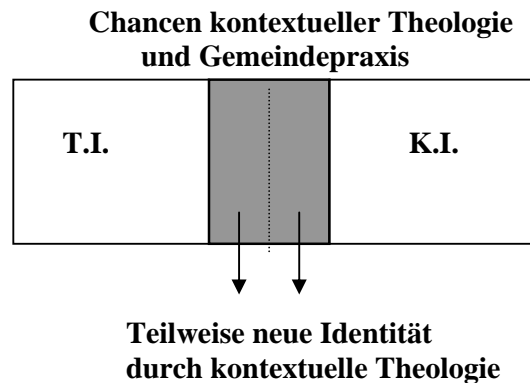
- a) Wie sah das Leben junger Menschen in der traditionellen Gesellschaft in der vorkolonialen und kolonialen Zeit, also vor allem vor dem einsetzenden Einfluß des Christentums, aus? Welchen Halt, welche Regeln, Ausbildungsformen, Chancen und welchen Glauben hatten sie? Inwieweit wurde jungen Menschen geholfen, ihren Weg ins Leben zu finden?
- b) Was ist mit dem Kommen der Missionare und der Entstehung der Presbyterianischen Kirche im Blick auf junge Menschen Neues geschehen? Welche Perspektiven, Hilfestellungen und Werte wurden ihnen vermittelt? Wie haben die Missionare und hat sich die Kirche der ghanaischen Tradition gegenüber verhalten? Welche Alternativen wurden angeboten? Wie geht die Kirche heute auf die Lebenswirklichkeit junger Menschen ein?
- c) Welche Konsequenzen ergeben sich für junge Menschen aus der sich verändernden Gesellschaft? Welche der beiden Wertegemeinschaften, die traditionelle oder die kirchliche, bietet ausreichende Hilfen zur Lebensbewältigung in einer sich rasch verändernden Welt? Was müsste getan werden, um jungen Menschen inmitten dieser Umwälzungen Halt, Geborgenheit und eine Zukunftsperspektive zu geben?

Die Problemstellung lässt sich graphisch folgendermaßen darstellen:

Das Problem der Identitätsbildung bei jungen Akan



Die geschichtliche Entwicklung kirchlicher Arbeit hat dazu geführt, dass Christen in zwei Welten leben: die der traditionellen und die der christlichen Lebenform. Je nach Bedarf und Herausforderung wechselt man von einer zu anderen Seite. Berührungspunkte gibt es nahezu keine.



Mich hat die Frage interessiert, ob es möglich ist, durch Formen kontextueller Theologie und Gemeindepraxis zu einer teilweise neuen Identität zu gelangen: wie könnte das aussehen, wo liegen die Grenzen, wo die Chancen?

Stand der Forschung

Über die Akan wurde bereits viel gearbeitet. Ich habe mich deshalb für eine Literaturstudie entschieden und bereits vorhandenes Material gesichtet und ausgewertet. Unterstützend habe ich Interviews, teilnehmende Beobachtung und Gespräche hinzugezogen. Im Blick auf die sich ändernde Gesellschaft war es hilfreich, die Literatur mit der heutigen Wirklichkeit zu vergleichen und so zu neuen Ergebnissen zu kommen.

Aufbau der Arbeit

In Teil eins beginne ich die Arbeit mit einer kurzen Vorstellung demographischer, ethnischer, religiöser und sozio-ökonomischer Fakten von Ghana. Danach stelle ich den traditionellen Hintergrund der genannten Volksgruppen vor: Religion, Familienkonzept und die Rolle junger Menschen innerhalb der Gesellschaften.

Anhand einer vergleichenden Fallstudie über *puberty rites* gebe ich einen Einblick in einen Übergangsritus vom Jugendlichen zum heiratsfähigen Menschen.

Teil zwei handelt von der Entstehung der Presbyterianischen Jugendarbeit aus den Wurzeln der Basler- und der Schottischen Mission heraus. Dabei interessiert mich besonders der pädagogische Ansatz der Missionare und die heutige Arbeit der Kirche unter jungen Menschen: welche Verbindungen gibt es, wie wird mit dem Erbe umgegangen, welche positiven und negativen Auswirkungen hat es.

Teil drei stellt die gegenwärtigen sozialen, gesellschaftspolitischen und kulturellen Entwicklungen der südghanaischen Gesellschaft vor. Wie wirken sich diese auf junge Menschen aus, welche Konsequenzen ergeben sich aus Urbanisierung und Migration? Hat dies Auswirkungen auf den Glauben junger Menschen?

Teil vier fasst die Ergebnisse zusammen und diskutiert sie anhand unterschiedlicher Fallstudien, Interviews und Projekte. Im Kern geht es um die beiden Begriffe *Kontextualisierung* und *Identität*.

TEIL 1

**JUNGE MENSCHEN IN SÜDGHANA: ANTHROPOLOGISCHE,
SOZIOLOGISCHE UND HISTORISCHE ZUSAMMENHÄNGE**

Kapitel 1

Der Traditionelle Hintergrund junger Menschen in einigen Gebieten Südghanas

1.1 Einführung: Das Land Ghana: Demographische, Religiöse, Ethnische und Sozio-ökonomische Fakten

Im Jahr 2000 wurde eine nationale statistische Untersuchung zu neueren Entwicklungen innerhalb der Gesellschaft vorgenommen.³ Der demographische Teil des Census ergab folgendes: Die Bevölkerungszahlen lagen zu dieser Zeit bei 18. 845 265. Davon gehören 13. 012 036 (69%) zur christlichen und 2. 942 124 (15.6%) zur islamischen Religion. Der verbleibende Rest gehört entweder zur traditionellen Religion (8.5%), zu anderen, nicht erwähnten religiösen Splittergruppen oder zu keiner Religion. Der Trend der letzten vierzig Jahre weist eindeutig in Richtung einer Vergrößerung des Anteils der Christen. Folgende Statistik⁴ macht das deutlich:

Religion	1960	1970	1989	1993	2000
Christian	42.8%	52.7%	60.1%	62.3%	69%
Trad./no Rel.	45.1%	33.4%	24.8%	21.7%	15.4%
Islam	12.1%	13.9%	15.1%	16.0%	15.6%

Tabelle 1: Religionsverteilung in Ghana

Das Bevölkerungswachstum liegt zwischen zwei und drei Prozent, was einer der höchsten Wachstumsraten weltweit entspricht.⁵ Zurückgeführt wird dieses hohe Wachstum auf die hohen Geburtsraten bei gleichzeitiger Abnahme der Kindersterblichkeit durch eine verbesserte Gesundheitsvorsorge.

Die Bevölkerung Ghanas setzt sich aus vielen einzelnen Volksgruppen zusammen, die jeweils ihre eigenen Traditionen haben und vor allem eigene Sprachen sprechen.⁶ Im Süden Ghanas dominieren die Akan⁷ neben den Ewe, Ga-Adangme

³National Census Figures: 2000.

⁴Foli 2003: 3.

⁵Laut Assimeng (1999: 222) liegt das weltweite Bevölkerungswachstum bei 1.7%.

⁶siehe hierzu Bild 2 im Anhang.

und den Guan. Die Akan unterteilen sich wiederum in Ethnien, die miteinander verwandte Twi- Dialekte sprechen. Laut Gnielinski (1986: 100f) sind sowohl die linguistischen Übereinstimmungen innerhalb der Akan- Sprachen als auch die soziale und politische Organisation aller Akan- Gruppen ähnlich.

Die wirtschaftliche Entwicklung Ghanas hat traditionell vier Grundlagen: Landwirtschaft, Minenwirtschaft, Holzindustrie und Fischerei (Omenyo 2002: 20). In der Landwirtschaft werden vorwiegend Kakao und Palmöl angebaut. In den letzten Jahren ist der Tourismus hinzugekommen. Durch den allgemeinen Preisverfall der letzten Jahre auf dem Rohstoffmarkt hat sich die wirtschaftliche Lage eher verschlechtert. Landwirtschaft lohnt sich für den Einzelnen kaum noch. Assimeng (1999: 226) nennt als eine Folge zunehmender Verarmung von Landgemeinden die Urbanisierung. Die gegenwärtige NPP Regierung (New Patriotic Party) hat sich deshalb zu dem Schritt entschlossen, den Schuldenerlass der weltweit ärmsten Länder (HIPC- Highly Indebted Poor Countries) bei der IMF (International Monetary Fund) zu beantragen.⁸ Viele junge Menschen träumen von einer Anstellung im europäischen oder amerikanischen Ausland. Der wirtschaftliche Einfluss von Auslandsghanaern auf den Lebensunterhalt der Familien durch monatliche Zahlungen ist mittlerweile enorm. Omenyo fasst gegenwärtige wirtschaftliche Realitäten folgendermaßen zusammen:

In spite of the modest gains the economy has made, the complaint of most people is that it is not felt in their pockets. Goods are on the market but prices are so high that the average consumer cannot afford to buy them. Education and health care are becoming more and more expensive and if there are no interventions these basic needs will become privileges and not rights (Omenyo 2002: 22).

Die Verslumung von Teilen der urbanen Zentren, zunehmende Gewalt, Prostitution und Drogenmißbrauch sind Zeichen wirtschaftlichen Niedergangs, der besonders junge Menschen hart trifft.

⁷Gnielinski (1986: 100f) führt weiter aus: "Die stärkste dieser Gruppen ist mit 44.1% (1960) die Gruppe der Akan. Ursprünglich aus dem Norden eigewandert, besiedelten sie den weitaus größeren Teil des Schwarzen Volta, östlich bis an den Volta- Stausee, im Süden den westlichen Küstensaum bis Accra. Auf Akan- Gebiet befinden sich sowohl die Anbaugelände der wichtigsten >cash crops< (Kakaogürtel, Palmöl), als auch Forstwirtschaft, Bergbau und Industrie.

⁸Dieser Entschluss, wenngleich er wirtschaftlich notwendig war, ist in Ghana unpopulär, wird er doch als eine Art ökonomischer Offenbarungseid verstanden.

Ghana ist zweifelsohne ein Land im Umbruch von einer traditionellen zu einer immer westlicher werdenden Gesellschaftsform. Nicht alle Einflüsse sind dabei als hilfreich zu bewerten. Bei allen wirtschaftlichen und sozialen Nöten gibt es aber auch positive Entwicklungen. So kam im Jahr 2000 mit dem Regierungswechsel von NDC (National Democratic Congress) zur NPP zum ersten Mal seit rund 20 Jahren eine neue Partei an die Spitze des Staates.⁹ Die fortschreitende Demokratisierung setzt sich damit kontinuierlich fort. Diese Entwicklung ist ein Ausdruck innerer Stabilität und relativen inneren Friedens.¹⁰

Im Vergleich zu seinen Nachbarländern ist Ghana ein stabiler und wirtschaftlich relativ verlässlicher Partner. Die Nachbarländer liegen entweder wie Togo, Benin oder Burkina Faso wirtschaftlich völlig am Boden, oder sie befinden sich in einer Kriegs- bzw. Nachkriegsphase wie Liberia, Sierra Leone und neuerdings sogar die ehemals stabile Cote D'Ivoire.

1.2 Aspekte der traditionellen Akan Religion

Von einer afrikanischen Religion *per se* zu sprechen ist problematisch, da sich Religion traditionell in Afrika anders definiert, als es den westlichen bzw. christlichen Vorstellungen entspricht. Deshalb bevorzugen manche Autoren den Begriff *Weltbild* bzw. *Weltanschauung*.¹¹ Durchgesetzt hat sich dagegen der Begriff *primal religion*.¹²

⁹Der vorherige Präsident Rawlings kam 1979 zum ersten Mal durch einen Militärputsch an die Macht. Er trat bald zurück und überließ Dr. Limann das Ruder, um sich 1981 wiederholt an die Macht zu putschen. Seine Regierungsform entwickelte sich von einer strikten Militärregierung langsam in Richtung Demokratie. Bei relativ freien Wahlen wurde er sowohl 1992 als auch 1996 wiedergewählt. In Rawling's Regierungszeit durchlebte das Land anfangs härteste wirtschaftliche Krisen, erholte sich aber zunehmend. Im Jahr 2000 trat Rawlings freiwillig ab, da ihm die Verfassung eine erneute Wiederwahl nicht mehr ermöglichte. Siehe Schicho 2001: 203ff.

¹⁰Der Friede ist deshalb relativ, weil er immer wieder von Clan-Streitigkeiten überschattet wird, die äußerst brutal und konfliktrüchrig ausgefochten werden. Diese sogenannten *chieftancy conflicts* haben in der Regel ihre Ursache in Landstreitigkeiten oder einfachen Machtfragen. Diese Konflikte sind im ganzen Land zu finden, zeigen sich aber besonders in Nordghana als besonders zäh und lösungsresistent. Zum Stichwort *tribalism* und *nation building*: Assimeng 1999: 252.

¹¹Pawlik (1999: 157) weist darauf hin, dass afrikanische Kulturen keinen Begriff für Religion haben, da die religiösen Praktiken in erster Linie mit der Bewältigung von Alltagssorgen zu tun haben. Ebenso betont Sanon (*in* Musharhamina 1986: 133f). Das Leben und die Suche nach Verbündeten im Sieg des Lebens über den Tod als Grundlage afrikanischer Spiritualität.

¹²Taylor (2001: 9) begründet den Gebrauch von *primal* im Blick auf ATR folgendermaßen: "...the term primal in recognition of the fact that so many features of African religion occur elsewhere in the globe and in the history of human belief that we may reasonably claim that we are dealing with the universal, basic elements of man's understanding of God and of the world."

Nach Käser (1998: 223; 225) geht es letztlich bei jeder Religion um Existenzsicherung und eine Form der Bewältigung bestimmter Lebensprobleme. Wiewohl der ältere Begriff Animismus (lat. *anima* = *Seele*) heute nur noch selten gebraucht wird und als diskriminierend und teilweise irreführend empfunden wird, trifft er doch ethymologisch wesentliche Strukturen afrikanischen Weltbildes. „Jedes Ding existiert in zwei identischen Formen, einer sichtbaren, materiellen, und einer unsichtbaren, geistartigen (: 227). Laut Van Rheeën (1991: 11) ist Animismus in jedem Kontinent und jeder Kultur gegenwärtig, sei es offensichtlich oder versteckt. Auf der anderen Seite ist der animistische Aspekt eben nur ein Aspekt der ghanaischen traditionellen Religion.¹³ Mbiti (1987: 88) nennt afrikanischen Glauben deshalb schlicht und zugleich umfassend ein „Annehmen der Wirklichkeit Gottes und ein In-Beziehung-Sein mit ihm.“ Diese Wirklichkeit Gottes ist nicht auf einen sakralen Bereich begrenzt, sondern überall gegenwärtig.¹⁴ Was aber sind die Parameter der traditionellen Religion bzw. der Wirklichkeit Gottes, die das Weltbild bestimmen? Assimeng (1999: 42f) verweist auf zwölf Elemente:¹⁵

1. The creator
2. The spiritual intermediaries
3. The mediation of gods
4. The pervasive influence of magic, of witchcraft and sorcery
5. The belief that there is a spiritual counterpart to everything
6. The belief that a thing can be itself, and something else also
7. The assumption that a human being is both physical and spiritual
8. The role of ritual and of symbolism in thoughts, belief and behavior
9. The pervading influence of myths
10. The importance of propitiation calendars and ceremonies
11. The position of the dead
12. The continuous influence of evil forces

¹³Aufgrund der Assoziation des Begriffes Animismus mit anderen älteren Definitionen wie *primitive religion* ist sein Gebrauch zum einen nicht mehr *en vogue*, zum anderen trifft er in der Tat nur einen Aspekt der traditionellen Religionen. Man ist in der Gefahr, z.B. die Rolle Gottes im Glauben zu ungunsten der Geister, Ahnen und anderer *evil forces* zu vernachlässigen. Auf der anderen Seite ist der ethymologische Aspekt des Begriffes nicht einfach zu negieren. Ich halte mich im Folgenden an die Bezeichnung ATR (*African Traditional Religion*) bzw. Weltbild. Mehr zum Thema Animismus in einer gründlichen Analyse bei Van Rheeën 1991; Käser 2004.

¹⁴O'Donovan (1996: 5). definiert es treffend: "It is the way he understands and interprets the things which happen to him and to other people".

¹⁵In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nahezu alle Autoren auf die große Übereinstimmung grundlegender Elemente afrikanischer Religiosität verweisen. Obwohl einzelne Elemente aufgrund unterschiedlicher Kultur differieren, liegt doch dasselbe Weltbild zugrunde.

Die Welt ist für den Akan durch und durch geistlich und damit heilig. Gott ist überall und in allem zu finden. Es gibt keine Trennung zwischen den Lebenden und den Toten: alles hat aufeinander Einfluss.¹⁶ Die Überlieferung dieser Tradition erfolgt mündlich und geschieht im Lebensvollzug.¹⁷ Ich möchte in diesem Zusammenhang auf fünf Aspekte der Akan- Religion bzw. des Akan Weltbildes eingehen. Es handelt sich dabei um Gott, niedere Gottheiten, die Ahnen, Feste und Rituale sowie die Rolle des Chiefs.

1.2.1 Der Schöpfergott

“Afrikaner glauben an ein höchstes Wesen, den Schöpfer der Welt und aller Dinge” (Busia in Bürkle 1968: 37). Dieser Glaube an den Schöpfergott ist Grundlage der Akan-Kultur. Man wächst in ihn durch die Geburt hinein.¹⁸ Er ist deshalb ein *ethnischer Glaube*, der in der praktizierten Form an die Akan gebunden ist.¹⁹ Kein Akan wird außerhalb dieser Glaubensgemeinschaft geboren und kann sich ihr auch nicht entziehen. Der Glaube an diesen Gott ist Gemeinschaftsgut, selbstverständlicher Teil des Lebens (Mbiti 1987: 88). Heirat außerhalb der Akan-Gemeinschaft ist möglich, was aber eine veränderte Identität zur Folge hat.²⁰

¹⁶Agbeti (1991: 2) gebraucht im Blick auf die unsichtbaren Mächte das Bild von einem Spinnennetz. Bewegt sich ein Faden, vibriert das ganze Netz. Diese Sicht bestimmt alle Lebens- und Glaubensbereiche, das Diesseits und das Jenseits. Passiert etwas Unvorhergesehenes, betrifft es gleichermaßen den Einzelnen wie die Sippe. Diese Verbindungen können nie wirklich reißen. Die Ungeborenen gehören wie die Lebenden und die Toten ebenfalls in diese Verbindung. Damit wird zugleich klar, dass sich der Einzelne nur als Teil eines größeren Ganzen verstehen kann. Vergeht er sich an der Gemeinschaft, hat das ernste Konsequenzen.

¹⁷Fisher (1998: 7) führt die Überlieferungstradition so aus: „The griots, the elders, the storytellers, and the drummers keep alive the corpus of material that serves as a moral guide and as a foundation to the thought and behavior of a given people within its cultural environment. A tradition is what is handed down from one generation to the next, including the thoughts, the words, and the deeds of the previous generation, not as stark history, but as the myths, the exploits, the wisdom of the ancient ones, in the genre of the dramatized stories, the songs, the proverbs, the drumming, and the designs that make up the heritage of the people...”

¹⁸Appiah-Kubi (1981: 5) hierzu: “As a people, the Akans make little or no distinction between religion and culture... Thus to touch the Akan culture as a real Akan is to be in the midst of its religious heritage.”

¹⁹Williamson (1965: 147f) verweist an dieser Stelle auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen christlichem und Akan-Glauben: „...Christianity is a non-ethnic universal faith, acknowledging no barriers of race or custom, and speaking to men of all kinds and conditions in the same accents... Akan religion, on the other hand, though exhibiting features common to other forms of what is known as ‘primitive religion’ is an ethnic faith... To be an Akan is to absorb the religious beliefs and participate in the religious practices of the group; one’s religion is a natural inheritance.”

²⁰Durch fortwährende Migrationsbewegungen kam es in der Geschichte der Akan immer wieder zu Vermischungen mit anderen Volksgruppen. Das ist heute noch deutlicher vorhanden. Ein Akan wird deshalb seinen Glauben nicht verlassen, eher wird er andere Elemente integrieren.

Der Schöpfergott hat viele Namen bzw. Ehrentitel, die zwei gängigsten davon sind *Onyame* und *Onyankopong*.²¹ Gott ist omnipotent und omnipräsent, er ist „Schöpfer und Quelle des Lebens“ (Agbeti 1991: 2). Die Assoziation des Namens *Nyame* mit Himmel macht seine Distanz zum Menschen deutlich, die von einem alten Schöpfungsmythos²² herrührt (Fischer 1998: 138). Das bedeutet nicht, dass er am Ergehen des Menschen kein Interesse hat. Er wird jeden Menschen einmal danach beurteilen, wie er gelebt hat. Dieses „göttliche Paradoxon“ (Sarpong 1974: 10) zieht sich wie ein Faden durch den Glauben der Akan. Gott ist nahe und fern zugleich. Der Mensch kann eine Beziehung zu ihm aufbauen und dadurch seine Abhängigkeit ihm gegenüber ausdrücken.²³ Er ist aber zugleich der sich dem Menschen unmittelbar entzogene Gott, dem sich der Gläubige durch religiöse Praktiken nähert.²⁴ Dies bedeutet nicht, dass es einen fest organisierten Priesterstand oder einen Tempel etc. für *onyame* gibt.²⁵ Sicher wird *onyame* bei allen Festen und offiziellen Anlässen²⁶ angerufen und gefeiert. Zugleich wird er von einzelnen Akan zu jeder Zeit verehrt, und es wird zu ihm gebetet (Nukunja 1992: 54).

Die Beziehung Gottes zum Menschen ist auch deshalb untrennbar, weil die Seele des Menschen, *okra*, ein Teil Gottes ist. Nur dadurch wird der Mensch zu

²¹*Onyame*, oft auch nur als *Nyame* ausgesprochen, bedeutet Himmel, hell, leuchtend. *Onyankopong* (*onyame koro pong*) bedeutet: ein großer Gott. Andere Ehrennamen sind: *Tweaduampong* (der, an den man sich anlehnen kann), *Odomankoma* (Gott der Schöpfer)... Alle genannten Namen spiegeln in der Regel einen Aspekt seines Charakters bzw. seiner Qualitäten wieder. Mehr dazu bei Sarpong 1974: 10; Macae 2001: 24.

²²Demnach hat eine Frau Gott mit ihrem Fufu Stampfer an den Kopf gestoßen, während dieser ihr zuschaute. Daraufhin zog er sich in den Himmel zurück. Mehr dazu bei Sarpong 1974: 10.

²³“God is everywhere. This image of God makes him accessible to human beings, who can establish some relation with him. Thus, acts of worship, such as prayers, offerings, and sacrifices, are presented to him” (Gyekye 1996: 9).

²⁴“Akan religion expresses itself through cult rites, in personal visits to shrines, in the use of amulets and charms, in a commonly shared awareness of the numinous” (Williamson 1965: 149). Williamsons’ Bewertung trifft allerdings nur auf den äusseren Aspekt des Glaubens zu. Es entsteht bei ihm leicht der Eindruck eines Kultes, der sich vor allem durch äussere Riten und Amulette etc. ausdrückt. Diese Betrachtung ist für sich genommen zu oberflächlich. Im Zentrum steht der Glaube an den Schöpfergott und die Verehrung der Ahnen. Alles andere sind Formen, die diesem Glauben Ausdruck geben.

²⁵Es gibt selbstverständlich Priester, die für kultische Dienste zur Verfügung stehen. Ebenfalls gibt es Schreine, heilige Ort, die für besondere Arten der Gottesbegegnung und für Riten vorgesehen sind. Dies ist aber nicht exklusiv zu deuten. Priester und Schrein decken den offiziellen Teil des Kultus ab. Im Alltag hält jeder Akan bzw. jeder Clan seine eigene Beziehung zu *onyame* aufrecht.

²⁶Zu den offiziellen Anlässen gehören vor allem Geburt, Tod, das *Odwira* (Erntedankfest) und die *Adae*-Feste als Abschluss der jeweiligen Monate im Jahresverlauf. Mehr zu den Akan Festen bei Meyerowitz 1951: 142.

einem lebenden Wesen. Der einzelne Mensch hat deshalb eine vorgeburtliche Existenz und eine Existenz über den Tod hinaus. Sie liegt in Gott selbst, in seinem Ursprung. (Okpona 1983: 74). Der Mensch besitzt eine Art *göttlichen Funken*. Dieser Funke wird niemals ausgelöscht, sondern weiter bestehen. Folgerichtig sagen zwei Akan- Sprichwörter: „*Onipa wu a, na onwui*“ -wenn ein Mensch stirbt, ist er/sie nicht wirklich tot. Und: „*Onyame bewu na mawu*“ -Ich sterbe nur, wenn Gott auch stirbt.

Der Gott der Akan ist ein gütiger Gott. Er sorgt für die Menschen und kümmert sich um ihre praktischen Belange. Traditionell wird ihm die Versorgung mit Regen, Fruchtbarkeit, die Abwehr von Unglück und die Heilung von Krankheiten anbefohlen. Darüber hinaus sorgt er für den Schwachen (Gyekye 1996 :9f).²⁷ Aber er kann auch Dürren sowie Krankheit und Elend über die Menschen kommen lassen. Im Grunde wird alles auf ihn zurückgeführt.²⁸ Es stellt sich daher die Frage, wie *Onyame* sich den Menschen zuwendet. Tatsache ist, dass er eine gewisse Distanz zu den Menschen hält. Anti (1978: 116) bezeichnet ihn deshalb als *deus remotus*. Mittler übernehmen den direkten Kontakt zu den Menschen.²⁹ Die Akan nennen diese Mittler *abosom- minor deities* (niedrige Gottheiten bzw. Götter).³⁰ *Onyame* ist eindeutig von ihnen unterschieden. Er ist Schöpfer, die *abosom* sind dagegen Geschöpfe wie die Menschen auch. Anti (: 117) fasst das Verhältnis so zusammen:

„In Akan Theology, Nyame has been placed first and far above the divinities, and he is not of the rank of the lesser gods... All other beings exist in consequence of him... Despite the unique position occupied by the Supreme Being, the Akan nonetheless recognise the abosom (lesser gods) as ‘precious beings’ i.e. spirits of great value, and accord them an exaggerated attention which has led some investigators to summarise that Akan religion is centered on the worship of the Gods and the ancestors.“

Laut Anti (1978: 140f) ist es wichtig, sauber zwischen *onyame* und den *abosom* zu unterscheiden, wenngleich sie in gewisser Weise zusammengehören, so wie Schöpfer

²⁷Die Farmer nennen Gott deshalb auch *amosu- Regenschmager* und *amowia- der Geber des Sonnenscheins*. Siehe Fischer 1998: 140.

²⁸Sarpong (1974: 11) schlußfolgert: “Consequently the Ghanaian thinks of himself as mere nothing before God. He humbles himself in the hope that God may have pity on him.”

²⁹“His departure, however, did not result in abandonment of the world. Rather he handed the direct cares of the world to the small gods, the *abosom*...” (Nukunja 1992: 54).

³⁰Bisweilen werden die *abosom* auch als *smaller gods* bezeichnet. Dies kann irreführend sein. Laut Sarpong (1974: 14ff) sind sie von Gott geschaffene Wesen und deshalb deutlich von ihm zu unterscheiden. Er manifestiert sich durch sie, ist selbst aber von anderer Natur.

und Geschöpf.³¹ Die *abosom* sind Söhne bzw. Sprecher des höchsten Wesens. In dieser Funktion kümmern sie sich um die Moral und das Verhalten der Menschen. Vergehen von Seitens der Menschen gegen die Ordnung treffen deshalb vor allem die *abosom* selber und müssen auch ihnen gegenüber gesühnt werden (: 129). Gott ist Schöpfer und Ursprung allen Lebens, die *abosom* dagegen Kinder, Söhne, Geschöpfe, Fürsprecher, Mittler. Als Söhne haben sie Anteil an der Essenz Gottes, ohne deshalb Gott zu sein. *Onyankopong* und *abosom* haben zwar Anteil aneinander, sind deswegen aber nicht gleichzusetzen. Auch wenn den *abosom* und den Ahnen eine wichtige Rolle im Glauben der Akan zukommt, ist letztlich *Onyame* Gegenstand höchster Verehrung.³² Im Blick auf die Frage des Polytheismus unter den Akan ist es wichtig, das Verhältnis Gottes zu den Göttern richtig einzuordnen, da dies das gesamte Religionssystem bestimmt. Damit bin ich bei der Frage: Welche Funktion übernehmen die *abosom* im Rahmen des traditionellen Weltbilds der Akan? Welche Aufgaben erfüllen sie?

1.2.2 Niedrige Gottheiten

Sarpong (1974: 14ff) teilt die Mächte unterhalb von *Onyame* in folgende Kategorien ein:

1. Gottheit Erde, *assase yaa*
2. Volks- und Clangötter; Hausgötter, *abosom*³³
3. Fetische und Amulette, *asuman*

Diese Welt der Gottheiten oder Mächte ist von Gott geschaffen. Er handelt durch sie und wendet sich dadurch den Menschen zu.³⁴ *Onyankopong* ist den Göttern nicht nur übergeordnet, sondern bildet eine eigene Kategorie. *Assase yaa*³⁵ (Mutter Erde) wird

³¹Anti (1978: 140f) verweist auf die gemeinsame Essenz zwischen *onyame* und den *abosom*. Sie sind "self-sufficient, independent beings created by God." Als diese Wesen dienen sie dem Schöpfergott.

³²"First, the *abosom* are generally regarded as creatures of the Supreme Being, subject to him in every way and only to his will. In this sense they are subordinate beings who serve as mediators between God and men. The relationship is that of a sovereign and his delegated ministers. They function as intermediaries or lieutenants or linguists or mouthpiece of God" (: 113).

³³*Obosom* ist eine Zusammensetzung aus *obo-* *Stein* und *som-dienen*. Fälschlicherweise haben Europäer deshalb früher daraus den Schluss gezogen, die Akan würden Steine anbeten und kennten den Glauben an Gott nicht.

³⁴So gelten zum Beispiel der See Bosumtwi bei Kumasi und der Fluss Pra als Götter. Dies ist nicht so zu verstehen, dass Fluß, Baum oder See und Gott eins sind, vielmehr sind sie *Wohnstädte* für die jeweiligen Götter, die damit ihren regional übergeordneten Einfluss geltend machen.

³⁵*Assase Yaa* wurde als besondere Schöpfungsgabe Gottes an einem Donnerstag geschaffen. Nkansa-Kyeremateng (1999: 96) schreibt dazu: „Akans believe in *asase yaa*, the Earth Spirit as a

als Grund allen Lebens und aller Fruchtbarkeit anerkannt. Die Akan wissen, dass sie von ihr in jeglicher Hinsicht abhängig sind.³⁶ Zur zweiten Kategorie gehören entweder Götter, die in Flüssen, Steinen oder Bäumen leben und ihren Einfluss auf ein Volk oder einen Clan ausüben, oder sie sind *domestizierte Götter* (Sarpong 1974: 14ff), die für Einzelhaushalte Zuständigkeit übernommen haben. Ihre Hauptaufgabe ist die des Boten (*messenger*) zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt.

Zur dritten Kategorie, *asuman* genannt, gehören die Glücksbringer bzw. Talismane. Sie haben in erster Linie Schutzfunktion. Sie können aber auch negativen Einfluss ausüben. Ihre Macht ist begrenzt, sie werden getragen oder zum Schutz im Haus aufgehängt.

Die beiden ersten Kategorien haben eines gemeinsam. Wenn man die Instanzen anrufen oder ihnen Ehrerbietung entgegenbringen will, muß man ihnen opfern. Ohne Opfer besteht keine Aussicht auf einen erfolgreichen Ausgang der Begegnung.³⁷ Die Anrufung der Gottheiten erfolgt also in der Regel in eindeutiger Absicht: die Wiederherstellung der *onthologischen Balance* (Ekem 1994: 32) zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Unheil, Krankheit, Mißernte, Unfruchtbarkeit werden als Störung der natürlichen Balance gesehen und nicht als normaler Teil des Lebens bewertet. Ihre Ursache liegt aber nie allein in natürlichen Zusammenhängen. Sie hat immer auch spirituelle Gründe. Ein Kind mag krank sein, weil es Malaria hat. Der *wahre* Grund für die Malaria könnte aber eine Person sein, die der Familie schaden möchte. Durch das Opfer wird der Versuch unternommen, dieses Unheil spirituell abzuwehren. Wie sehen die dargebrachten Opfer aus?

Die Göttin der Fruchtbarkeit, *Assase Yaa*, erhält zum Dank die Erstlingsfrucht nach der Ernte. Tieropfer werden in der Regel dann gebracht, wenn das Land von der

special creation of God to support life. Her power is enlisted through libation and sacrifices, before making a new farm, planting, harvesting, building, digging a grave, felling a tree, or when purchasing or leasing land.”

³⁶Sarpong (1995: 331) beschreibt ihre Rolle folgendermaßen: “The earth just exists and the earth symbolizes all that is good for us. We walk on it; we sleep on it and when we die, we are buried in it. All the things that we use to sustain us are on it; the air is on it, water, food. It is, therefore, the symbol of fecundity; it gives us life. Obviously something that does these things for us needs to be taken into account on special occasions.”

³⁷“...sacrifice in the form of killing an animal and offerings of food, drink, and money abolishes any disharmony existing in the cosmic order of the religious and social fabric of a society” (Fischer 1998: 123).

Mißachtung eines Tabus oder von einem Unglück gereinigt werden muß.³⁸ Blut (*mogya*) ist wichtiger Bestandteil des Opfers, denn es ist ein Symbol des Lebens und damit das Wertvollste, was der Mensch geben kann.

Libation, das Trankopfer der Akan, spielt in allen genannten Kategorien eine Rolle. Dabei wird Palmwein oder Schnaps, begleitet von Gebeten, auf die Erde gegossen. Im Grunde ist die *libation* Teil einer Gebetszeremonie.³⁹ Laut Sarpong (1995: 317) hat die *Libation* vier Dimensionen:

- a) Sie ist eine dramatisierte Form des Gebets.
- b) Sie drückt den Glauben an Gott, die Götter und die Ahnen aus.
- c) Sie verweist auf die Abhängigkeit der Menschen von einer unsichtbaren Welt.
- d) Sie ist ein Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit des Volkes.

Ein Speiseopfer kann ebenfalls in Form eines rituell zubereiteten Gerichts, z.B. einiger Eier oder einfach als Teil eines Essens dargebracht werden. Alle genannten Opfer werden entweder im normalen Alltag oder zu besonderen Festen dargebracht. Wer vollzieht die Opfer? Entweder sind es die Ältesten der Clans oder einzelne Familien, die das Opfer im Alltagsablauf bringen, oder es sind Priester.⁴⁰ Obwohl *Onyankopong* selbst keine fest organisierte Priesterschaft hat, die kultisch für ihn tätig ist, haben die Geister ganz bestimmte Orte (Schreine), an denen Priester in ihrem Namen dienen.⁴¹ Die Priester erfüllen ihre Aufgabe in der Regel hauptberuflich und

³⁸Tieropfer haben laut Fischer (1998: 123) grundsätzlich die Aufgabe, die unterbrochene Harmonie wiederherzustellen und werden deshalb auch anderen Göttern gebracht: „Like libation and prayers, sacrifice in the form of killing an animal and offerings of food, drink and money, abolishes any disharmony existing in the cosmic order of the religious and social fabric of society. The quality of the sacrifice depends on the deity and the reason for the sacrifice.“ So gibt es im Blick auf *assase yaa* viele Taboos, die eingehalten werden müssen. Z.B. ist Geschlechtsverkehr auf der Erde verboten und muß gesühnt werden. Dafür wird das jeweilige Opfer gebracht.

³⁹Durch die *libation* wird die Botschaft der betreffenden Person, der Gruppe oder des Clans an die unsichtbare Welt und deren Mittler weitergeleitet. Dieses Trankopfer vollzieht sich in einem Dreischritt: 1. Invokation: Gott, die Mutter Erde, ein Flußgeist oder die Ahnen werden angerufen und eingeladen. Schnaps wird auf die Erde gegossen und die Ahnen werden aufgefordert zu trinken. 2. Vermittlung der Botschaft: Nach der Ausschüttung des Getränks wird die Botschaft übermittelt. 3. Fluch und Abschluss des Gebets: Ein Fluch wird über all diejenigen ausgesprochen, die sich als Feinde erweisen. Die Ahnen sind dafür zuständig, dass der Fluch Wirklichkeit wird. Abschließend verspricht man seine Treue gegenüber den Ahnen (Knispel 2000: 15). Siehe hierzu ebenfalls Fisher 1998: 36f.

⁴⁰Grundsätzlich ist jeder erwachsene Mann oder jede Frau zum Trankopfer berechtigt. Bei öffentlichen Funktionen übernehmen diese Rolle aber die dafür vorgesehenen Priester.

⁴¹So wird zum Beispiel eine Flussgottheit an einem besonderen Schrein verehrt, dem ein Priester vorsteht. Zu ihm kommen die Menschen und bringen ihre Opfergaben und er vollzieht den Ritus. Er ist ebenfalls zuständig für die Lösung von persönlichen, familiären und den Clan betreffenden Problemen. „The small Gods, sometimes, called divinities, unlike the Supreme Being,

fungieren nebenbei in der Regel als Naturheiler (Boadi 2001: 16). Durch diese Doppelfunktion erklären sich ihre hohe soziale Stellung und der ihnen gezollte Respekt innerhalb der Gesellschaft.⁴² Im Rahmen der offiziellen Jahresfeste und Riten des Clans fällt ihnen ebenfalls eine Schlüsselrolle zu.

1.2.3 Die Ahnen

Die Verehrung der Ahnen steht im Zentrum der Religionspraxis der Akan. Sie gehören weder zu den niedrigen Gottheiten noch zu den Geistern. Dennoch haben sie eine spirituelle Funktion. Sie sind das wichtigste Glied zwischen *Onyankopong* und den Lebenden.⁴³ Da sie bereits in der unsichtbaren Welt leben und damit *Onyankopong* näher sind, ist ihre Erkenntnis in das Leben ohne Zweifel tiefer als die der Menschen. Das führt dazu, daß die Ahnen Einfluss und Macht über die Lebenden haben.⁴⁴ Nicht jeder Akan wird aber automatisch nach dem Tod ein Ahne. Das ist nur den Menschen vorbehalten, die ein vorbildliches Leben geführt haben und keines unnatürlichen Todes gestorben sind.

Unnatürlich ist ein Tod z.B. dann, wenn er durch einen Unfall oder eine Krankheit zum Tode in jungen Jahren herbeigeführt wurde. Beim Tod eines Menschen, der sich als Ahne qualifiziert hat, wird das Blut (*mogya*) in die Seele (*saman*) verwandelt und damit zu einer geistlichen Macht (*sasa*).⁴⁵

Der Akan wendet sich den Ahnen im Gebet und Opfer zu. Das geschieht offiziell durch die Libation, das Trankopfer. Neben dem Schöpfergott, der Mutter

usually operate within shrines around which develop organizations involving priests, congregations and followership. Most of them live in or, associated with, nature objects like rivers, ponds, lagoons, forests, rocks and the sea" (Nukunja 1992: 54f).

⁴²Andreas Riis, einer der ersten Basler Missionare, ließ sich von einem dieser Priester erfolgreich behandeln, als er auf den Tod erkrankt war. Von Zimmermann, dem Übersetzer der Bibel in die Ga- Sprache, wird Gleiches berichtet. Siehe hierzu: Isichei 1995: 167; Raaflaub 1978: 10; Schweizer 2000: 20.

⁴³"They became the first to whom the Supreme Being communicated his vital force with the power of exercising their influence on posterity. Thus they become the most important chain binding men to the Supreme Being. They became spiritualized beings belonging to a higher hierarchy than the recent dead" (Agbeti 1991: 3).

⁴⁴Es ist hierbei wichtig zu wissen, dass bei den Akan keine Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt vorliegt wie im griechisch-westlichen Denken. Ein Mensch, der stirbt, ist zwar physisch nicht mehr anwesend, geistlich ist er aber sehr wohl präsent.

⁴⁵Als geistliche Macht bekommt der Ahne Einfluss über die Lebenden; daher erklärt sich die Tatsache, dass die Ahnen zwar geschätzt, aber auch gefürchtet werden. Diese Doppelfunktion beschreibt Fisher so: „They are very powerful in their own right because of the close relationship they continue to enjoy with the living and, because now joined to the spiritual side of the cosmos, they have earned clout with God and with other spirits" (Fisher 1998: 95).

Erde und anderen Göttern werden vor allem die Ahnen angerufen und die Trankopfer für sie vergossen.⁴⁶

Die Ahnen haben in der sichtbaren Welt eine spezielle Inhabitation. Es ist der *black stool* des Chiefs. Jeder König ist im Besitz eines *black stools* als Ausdruck seiner Autorität. Er wurde ihm von einem seiner Vorgänger vererbt und gilt als Sitz dessen Seele:

The stools then, can be said to be the representatives of the ancestors. They receive offerings on behalf of the ancestors on days and occasions when they cannot be present themselves... The stools are regarded as, primarily, the earthly homes of the departed rulers. It contains the spirit of the dead and so it is the shrine of the deceased person (Sarpong 1971: 45).

Ahnen können als Lebewesen auf die Erde zurückkehren, wenn sie sich dazu entschließen.⁴⁷ Dieser Umstand und das bereits Gesagte lassen den Schluss zu, dass das Leben bei den Akan als eine Konstante gesehen wird. Der Tod bildet keinen Gegensatz, sondern lediglich einen Übergang zu einer anderen Wirklichkeit.⁴⁸ Die Ahnen sind Ausdruck dieses Weltbildes und stehen am Schnittpunkt beider Wirklichkeiten. Deshalb ist ihre Bedeutung außerordentlich wichtig.

1.2.4 Feste und Riten

Da die Akan eng mit der Natur und dem eigenen Clan verbunden sind, orientieren sich ihre Feste folgerichtig am Jahreskalender und an Ereignissen, die Übergänge im Leben bilden. Zu diesen Übergängen (*rites of passage*) gehören Geburt, Heirat und Tod. Im Blick auf den Jahreskalender sind es vor allem die *Akwasidae* und das Erntedankfest *Odwira*:

The Akan measure time from one Akwasidae festival to the other. Akwasidae is a celebration to honor the royal or stool ancestors in a given traditional area. There are forty-two days from the first Akwasidae to the next one inclusive. In other words, there are six weeks, with a minor celebration, called Wukudae, on the twenty-fifth day, or a Wednesday, to honor ancestors... For an

⁴⁶“In Prayer our people address the Supreme Being, the spirits and the ancestors. The Supreme Being is the creator of all; the spirits are under him. The ancestors are human spirits; they play an important role in the religion as the spirits... Sacrifices are made to God, the ancestors and the divinities” (Sarpong 1995: 308f).

⁴⁷Laut Appiah-Kubi ist ein Ausdruck des Glaubens der Akan an die Reinkarnation, dass die Ahnen jederzeit als Lebewesen auf die Erde zurückkehren können. Eine Frau, die mehrere Fehlgeburten hat oder deren kleine Kinder sterben, verliert nicht jedes mal ein Kind. Es ist dasselbe Baby, das kommt und geht (Appiah-Kubi 1981: 11).

⁴⁸Da das Blut (*moga*) vergeht und nur die Seele (*okra*) bestehen bleibt, hört das Leben nicht auf. Dies erklärt laut Opoku die Beziehung des Afrikaners zu seinen Ahnen (Opoku 1993: 75).

agriculture-based society the religious festivals are calendar indicators of the farming activities of the people. The ninth Aday is called the Great Aday. This major festival in honor of the stool ancestors is called the Odwira (Fisher 1998: 22f).

Der Akan Jahreskalender sieht nur neun Monate mit jeweils 40 Tagen vor. Die verbleibenden Tage werden am Ende dazugezählt. Jeder Wochentag der Woche wird einer kosmischen Gottheit zugeordnet. Obwohl sich die einzelnen Volksgruppen innerhalb der Akan voneinander unterscheiden, bildet dieser Kalender die Grundlage für alle Staatsfeste und religiösen Zeremonien.⁴⁹

Die *Aday-Feste* haben Reinigungs- und Versöhnungscharakter im Blick auf die Volksgemeinschaft. An diesen Festtagen darf nicht gearbeitet werden. Das *Odwira* bildet den Höhepunkt im Jahresablauf der Akan.⁵⁰ Es beschließt eine sechswöchige Ruhephase, in der laute Musik und das Schlagen der Trommeln verboten sind. Nana Abayie Boateng I. (1993: 45ff), selbst ein Akan-Chief, listet folgende Dimension der *Aday Feste* auf:

1. Die Heiligkeit des Chieftains wird gestärkt. Je länger und öfter er die Rituale durchlebt, desto besser hört er die Stimme der Ahnen.
2. Die Ahnen begegnen den Menschen und essen mit ihnen. Dies festigt die Gemeinschaft mit ihnen.
3. Die Erdgeister (*asasebodonties*) werden unter Kontrolle gehalten, indem die Ahnengebote eingehalten werden.
4. *Atofoo-Geister*, die böse sind, werden unter Kontrolle gehalten, da sie vom Chief ein Essen bekommen.
5. Das Böse wird abgewehrt und mit einem Fluch belegt, und gleichzeitig wird Gottes Segen erbeten.
6. Die Jugend wird unterwiesen.

Neben der religiösen Dimension und der Absicht, gelungene Übergänge von einer Phase des Lebens in eine nächste zu schaffen, haben Feste weitere Funktionen. Bame (1991: 108ff) betont folgende: Förderung der Gruppensolidarität, Erziehung,

⁴⁹Mehr zu diesem Thema bei Knispel 2000: 16ff.

⁵⁰Ich hatte im Rahmen meiner Missionsarbeit die Möglichkeit, 1993 für eine gesamte Woche an einem Odwira Fest in Akropong-Akuapem beobachtend teilzunehmen. Es hat, wie auch jedes *aday* sowohl eine religiöse als auch eine soziale Komponente. Folgende Elemente sind bestimmend: Familienkonflikte werden bereinigt und Versöhnung geschaffen; den Ahnen wird die Erstlingsgabe der Ernte, die neue Yam (eine knollenartige Frucht), dargereicht; die Verstorbenen werden betrauert; rituell zubereitetes Essen wird auf den Ahnenfriedhof gebracht; in einem streng geheimen Ritus werden der *black stool* und der *Chief* nachts am Wasser gereinigt; mit einem öffentlichen *durbar* feiert man den Höhepunkt und Abschluss der Woche. Smith schlußfolgert: "Damit ist das Odwira für ein weiteres Jahr vollendet, der Stamm ist gereinigt in seiner Beziehung zu den Ahnen, deren Wohlgestimmtheit hilft, das Leben des Stammes zu erhalten" (Smith 1966: 75).

Stärkung des Sicherheitsgefühls, Ausdruck künstlerischer Werte, Festigung der traditionellen politischen Rolle der Chiefs, Förderung der Entwicklung des Gebietes und die Erhöhung des sozialen Status einzelner. Feste und Riten sorgen damit sowohl für die soziale als auch für die religiöse Harmonie des Volkes, die zwar immer wieder unterbrochen, aber eben auch wieder hergestellt werden kann.⁵¹

1.2.5 Übergänge in den Lebensphasen (*rites of passage*)

Da die *rites of passages* in jeder Religion, besonders aber in der ATR eine wichtige Rolle spielen, gehe ich an dieser Stelle kurz zusammenfassend auf ihre Bedeutung ein.⁵² Die am meisten verbreitete Definition stammt von van Gennep (*in* Becken 1972: 140). Er unterscheidet drei Formen: Trennungsriten (*rites of separation*), Übergangsriten (*rites of transition*) und Eingliederungsriten (*rites of incorporation*).⁵³ Gemeinsam werden sie als *rites of passage* definiert. Wo immer sich ein Wechsel bezüglich der Stellung innerhalb der Gesellschaft vollzieht, wird ihm im Ritual Ausdruck gegeben.⁵⁴ Das Leben des Einzelnen bleibt ihm nicht selbst überlassen, sondern wird von der Gesellschaft begleitet und im Ritus zu gegebener Zeit beachtet.⁵⁵ Cox (1998: X) weist darauf hin, dass Rituale auch in Krisen (*crisis rituals*), im Lebenszyklus (*life cycle rituals*) und im Jahreskalender (*calendrical rituals*) vollzogen werden. Alle genannten Definitionen sind für die Akan relevant.

Geburt, Pubertät, Heirat und Tod bilden dabei die wesentlichen *rites of passage* im Leben des einzelnen Akan. Als ein *menschliches Phänomen* (Getui 1998: 79) kommt es in allen Kulturen vor und hilft dem Einzelnen und der Gesellschaft, Lebensübergänge zu meistern.

⁵¹Eine interessante Abhandlung über Festivals findet sich bei Opoku (1970). Opoku stellt unterschiedliche Feste in Ghana vor und gibt einen guten Überblick im Blick auf die Entstehung und ihre Ausübung heute.

⁵²Es gibt eine fast unüberschaubare Literatur zu diesem Thema und ich beschränke mich auf folgende Auswahl: Cox 1998; Roberts 1983; Meyers 1996; Oduyoye 1995; Sarpong 1974; Verryn *in* Becken 1972; Asante o. J.; Sanborn 1999; Amoah 1990; Isaacs 1994.

⁵³Siehe hierzu auch Cox 1998: X.

⁵⁴Anthropologisch gesehen ist die Konfirmation ein klassischer Übergangsritus von der Kindheit zum jungen Erwachsenen, wenngleich sie in erster Line theologisch begründet wird. Die evangelischen Kirchen in Deutschland übertragen ab diesem Akt das volle Wahlrecht an die jungen Menschen.

⁵⁵Oduyoye (1992: 11) hierzu: "African religion gives a major role to rites of passage. An individual's path is monitored, marked, and celebrated from even before birth to death and thereafter, and the events in the life of a community echo this same cycle."

Amoah (1990: 85, 92) verweist auf die besondere Rolle der Frau im Blick auf die Übergangsriten:

„Akan rituals are especially associated with the female. One example is the ritual of puberty...another ritual which particularly concerns women is the widowhood rite.

Beide erwähnten Riten haben die Frau zum Gegenstand.⁵⁶ Sie werden deshalb von Frauen vollzogen. Das mag mit der besonderen Rolle der Frau als Trägerin des Lebens zu tun haben. Sie gebiert Kinder und trägt zum Bestand der *lineage* bei. Im überwiegend matrilinearen Teil der Akangesellschaft findet die Erbfolge über die Frau statt.

Sarpong (1974: 74) verweist auf zwei weitere wichtige Aspekte. *Rites of passages* sind grundsätzlich von religiöser Bedeutung, und sie sind von hohem gesellschaftlichem Interesse.⁵⁷ Im Blick auf die Familie zeige ich im Weiteren auf, welche Rolle die *rites of passage* für junge Menschen spielen (ab 1.3.3ff).

1.2.6 Der Chief

Bei all den bereits erwähnten zentralen Bereichen der Akan-Religion fehlt bisher der Schlussstein, der den Glauben im Alltag repräsentiert, verantwortet und zusammenhält. Der Chief ist diese weltliche und religiöse Schlüsselfigur der Akan-Gesellschaft. Um die Situierung des Chiefs richtig einzuordnen, muss man das Clan-System der Akan verstehen. Es sieht nach Sarpong (1974: 36)⁵⁸ folgendermaßen aus:

Every tribe in Ghana, as in other African countries, is divided into groups technically called clans... .In Ghana, Akan societies are matrilinear. All others are patrilinear. Inheritance, succession, status are lineally determined... . Members of one clan are held to be related to one another and bound together by a common tie. The tie is the belief that all members of the clan descend from one ancestor or ancestress. Hence members of one clan are held to be relatives... .They are therefore forbidden to marry... .Local communities-villages or towns- are composed of people from different clans... .Each lineage has a head. All lineage heads form the council of the headmen or chief of the village.

⁵⁶Im Blick auf die Pubertät gibt es bei den Akan auch einen Ritus für junge Männer, der allerdings sehr schwach ausgebildet ist und eine untergeordnete Rolle spielt. Nach meinen eigenen Untersuchungen wird er praktisch kaum noch praktiziert.

⁵⁷“Society is particular about the performance of these ceremonies, because it is thought that failure to comply with the wishes of the dead in these matters will have disastrous consequences as much on the recalcitrant individual as on the community as a whole...” (Sarpong 1974: 74).

⁵⁸Sarpong gibt 7-8 Clans an, die Zahl lässt sich offensichtlich nicht genau festlegen. Andere Autoren gehen von 8 Clans aus.

Jeder Chief ist Teil eines Königreiches (*oman*) und untersteht einem Gebietskönig, dem *omanhene*. Der Chief regiert sein Reich zusammen mit den Ältesten und der Queenmother (*ohemaa*).⁵⁹ Sichtbarer Ausdruck seiner spirituellen Autorität ist der *black stool*.⁶⁰ Er bildet die sichtbare Verbindung zwischen den Ahnen und den Lebenden. Agbeti (1991: 4) nennt den *stool*:

...the sacred source of the Chief's power and the symbol which invokes in a people of the same lineage, a desire to perpetuate the memory of the departed father or ancestor.

Busia (1951: 6) weist auf die militärische Organisation eines jeden einzelnen Akan Königreiches hin. Die einzelnen Ältesten nehmen jeweils eine militärische Position innerhalb des *oman* zur Absicherung des Reiches ein. Heute spielt diese militärische Formation eine untergeordnete Rolle. Allerdings ist der Landaspekt nach wie vor wichtig. Land kann im Grunde nie besessen werden. Es bleibt immer *stool-land* und damit heilig. Land wird zur Verfügung gestellt, und in diesem Sinne auch gekauft. Dennoch behält es seinen übergeordneten Wert für den Clan.⁶¹ Der Chief ist Repräsentant des *stool-land* und bestimmt über seine Zuteilung.

Der Chief ist keinesfalls der Alleinherrscher, als der er äußerlich erscheint. Er ist eingeordnet in ein soziales System und kann bei Mißverhalten seinen Thron verlieren (*destoolment*). Wird er seiner Rolle als Mittler zwischen den Ahnen und seinem Volk nicht mehr gerecht, verliert er sein Amt. Zusammenfassend sagt Asante (1995: 97) über den Chief:

An Akan *ohene* or king has the unique role of representing the fullness of his community by virtue of his *stool*, which ist the symbol of his office. In his article, „The Royal Stools of Ashanti“, A.A. Kyeremateng states: „The stools are of great social significance enshrining the patriotic sentiments of the people and serving as a bond between the living, the dead and those yet to be born. This bond is the very essence of Akan Culture.

⁵⁹Sie ist im Grunde der weibliche Chief und für alle Frauenbelange und für die Berufung eines neuen Chiefs zuständig. Sie ist Mitglied im Rat der Ältesten und kommuniziert wie der Chief durch einen Linguisten. Im Königreich kommt ihr eine Schlüsselrolle zu.

⁶⁰*Stools* sind sog. Schreine, heilige Orte, an denen sich Geister verstorbener Chiefs manifestieren. Sie werden in einem *stoolhouse* innerhalb des Palastgebietes des Chiefs aufbewahrt und dort regelmäßig durch Riten verehrt. Siehe hierzu Sarpong 1971.

⁶¹Appiah-Kubi (1981: 7) sieht den Chief zurecht als einen Garanten des Landes der jeweiligen Volksgruppe: „The ancestors are said to be the actual owners of the land and of the stool. The chief, or king, is the manifest embodiment of the ancestors and holds the land in trust for the kin group.”

1.2.7 Abschließende Anmerkungen zur Akan Religion

In einer älteren Abhandlung hat Williamson (1965) einen Vergleich zwischen wesentlichen Grundzügen des Akan-Glaubens und des Christentums gezogen. In einer Gegenüberstellung fasse ich seine Ergebnisse zusammen und werte sie anschließend aus.

Christlicher Glaube	Akan Glaube/Weltbild
1. Monotheistisch	1. Animistisch
2. Betonung des geschichtlichen Charakters und der Einmaligkeit seiner Offenbarung.	2. Keine Betonung auf einer einmaligen Offenbarung; Naturreligion, die sich auf das Umfeld und das Leben konzentriert.
3. Lehre vom Menschen, von Sünde und Gnade (<i>kerygma</i>)	3. Sünde <i>per se</i> ist kein Thema; der Mensch sieht sich nicht als von Gott abgefallen, sondern regelt Fehlverhalten durch Riten.
4. Religion mit eindeutig ethischer Ausrichtung	4. Ein Lebensideal wird nicht angestrebt. Der Mensch ist so, wie er ist, von Gott gemacht.
5. Universeller, nicht-ethnischer Glaube, der alle Barrieren überwindet.	5. Ethnischer Glaube. Akan-sein bedeutet, Teil des Akan Erbes in sich zu tragen und zu absorbieren.
6. Ist im Besitz eines heiligen Buches und legt Wert auf ein Glaubensbekenntnis und theologische Bekenntnisse.	6. Drückt sich durch Kultus, Schreine, Riten, den Gebrauch von Amuletten etc. aus (Erfahrungsorientiert). Es gibt keine übereinstimmende theologische Grundlage.

Tabelle 2: Vergleich Christentum und Akan Weltbild nach Williamson

Diese Gegenüberstellung unterschiedlicher Tendenzen wird dem Wesen vor allem des Akanglaubens nicht vollständig gerecht. Es bleiben mehrere Fragen offen:

1. Die animistischen Züge des Akan-Weltbildes sind vorhanden (siehe 1.2), aber eigentlich muß sich die Auseinandersetzung eher um das Verhältnis Monotheismus-Polytheismus drehen. Die Akan haben ein sehr komplexes Glaubenssystem, das sowohl eine eindeutige Gottesvorstellung als auch polytheistische und animistische Züge einschließt.
2. Obgleich Sünde eher als Fehlverhalten gedeutet wird, gibt es doch eine Fülle von ethischen Anweisungen (Ananse-Geschichten etc.), die als Spielregeln der Gesellschaft eingehalten werden müssen. Das gipfelt in der Aussage, dass nur Ahne wird, wer vorbildlich gelebt hat.
3. Ausdruck findet der Glaube der Akan zwar in Riten etc. Das Herzstück der Religion aber ist der Glaube an den unsichtbaren Gott und die Verehrung der Ahnen als Mittler. Das mündliche Bekenntnis zu *Onyankopong* als Schöpfer wird von Williamson nicht ausreichend gesehen bzw. gewürdigt.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf eine grundlegende Frage eingehen: Handelt es sich bei der religiösen Praxis der Akan um Monotheismus oder

Polytheismus?⁶² Beten die Akan zu einem Gott oder zu mehreren Göttern? Diese Frage ist nicht eindeutig mit `ja´ oder `nein´ zu beantworten. Sarpong (1974: 12) als profunder Kenner kommt zu folgendem Schluß:

There is therefore no doubt that Ghanaian religious thought is essential theocentric and theistic. God is at the centre of it all. This is not to say that it is either monotheistic or polytheistic. So much depends upon the angle from which things are viewed. If one considers the fact that there is only an acknowledged Creator who holds sway over all other beings, then one is right in concluding that the religion is monotheistic. If, on the other hand, other deities and spirits besides God, to whom public cult is directed, are taken into account, then one can conclude with some measure of justification that it is polytheistic.

Mit Sicherheit kann gesagt werden, daß das Weltbild polytheistische Züge trägt, und neben *Onyankopong* die Geister und insbesondere die Ahnen eine wichtige Rolle spielen.⁶³ Es ist ebenfalls richtig, auf den monotheistischen Aspekt hinzuweisen, denn *Onyankopong* befindet sich in einer anderen Kategorie als die Ahnen bzw. die Geister.

Zwischen Christentum und dem Weltbild der Akan gibt es wesentliche Unterschiede, aber auch Übereinstimmungen. Unterschiede berühren vor allem die Vorstellung der Reinkarnation, der Verbindung der Lebenden zu den noch-nicht-Lebenden und den Toten, die Rolle des Mittlers bzw. Fürsprechers Gott gegenüber, die Geschichtlichkeit der Religion (linear *versus* zyklisch)⁶⁴ und die Frage eines verbindlichen Kerygmas. In anderen Bereichen gibt es auch Übereinstimmungen: Der Glaube an einen Schöpfergott, die Vorstellung von unsichtbaren Mächten, der Glaube an ein Jenseits, das Wissen um die Notwendigkeit eines Mittlers bzw. Fürsprechers der Menschen gegenüber Gott. Bei aller Unterschiedlichkeit gibt es genügend

⁶²Daß das Akan-Weltbild animistische Züge trägt wurde bereits aufgezeigt. Die Rolle der Ahnen und die Art und Weise, wie sich der Mensch ihnen gegenüber verhält, sollte aber differenziert betrachtet werden. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Platz Gottes und der Rolle der Ahnen bzw. Geister. Ebenso besteht ein Unterschied zwischen Anbetung (*adoration*) und Verehrung (*veneration*). „Just as there exists a clear distinction between God and divinities, so also there exists a qualitative distinction between Christ as Ancestor and natural ancestors“ (Bediako 1995: 218).

⁶³Vom christologischen Standpunkt liegt hier sicherlich der Hauptunterschied zwischen beiden Religionen. Bediako (: 216) hierzu: „...from the standpoint of the Gospel, God's saving activity towards us is focused on Christ, mediated through the Holy Spirit.“

⁶⁴Während der christliche Glaube die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen hervorhebt und in Schrift und Bekenntnis bezeugt, orientiert sich der Ritus bei den Akan vor allem am Jahresablauf. Dies wurde früher als *Naturreligion* bezeichnet, was die ATR, zu der der Akan Glaube zählt, allerdings nur sehr unzutreffend beschreibt.

Anknüpfungspunkte, die etwa in der Missionsgeschichte genutzt wurden, um miteinander ins Gespräch zu kommen. Nicht umsonst wird die ATR heute von vielen afrikanischen Theologen als *praeparatio evangelica*⁶⁵ bezeichnet.

1.3 Das Familienkonzept der Akan

Die Vorstellung von Familienleben und dem, was zu einem gelungenen Leben gehört, ist Teil des Weltbildes der Akan und damit vollständig religiös durchdrungen. Die Frage ist, wie das Leben gemeistert wird, damit es als gelungen bezeichnet werden kann.⁶⁶ Pawlik (1999: 157) verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass die religiösen Praktiken vor allem mit der Bewältigung von Alltagsorgen zu tun haben. Deshalb ist die Familie der Nukleus, in dem um die Bewältigung des Lebens gerungen wird. Was verstehen die Akan unter gelungenem Leben? Es ist vor allem ein Leben in einer ausgeglichenen Balance zur unsichtbaren Welt und ein Leben in Beziehung zur Familie.

1.3.1 Das Aufrechterhalten der *onthologischen Balance*

„There are two types of religious and social practices that are used in traditional Africa in order to establish links and relationships with the cosmic, spiritual and mystical powers and forces: 1) through the means of exercising control over the world of the mystical and spiritual powers and 2) through the means of restoring cosmic and spiritual harmony/balance (Turaki 1999: 88).

Leben kann nur gelingen, wenn negative Mächte *in Schach* gehalten werden und nicht die Oberhand über den Einzelnen und den Clan gewinnen. Diese negativen Mächte (*evil forces*) sind nicht als Gottes Gegenspieler, wie etwa der Teufel, zu

⁶⁵Es kann in dieser Arbeit nicht ausführlich auf die Diskussion über *praeparatio evangelica* eingegangen werden. Kapteina (2001: 71-83) hat sich mit dieser Diskussion befasst und die unterschiedlichen Positionen vorgestellt. Strittig ist vor allem die Frage der Offenbarungskontinuität: Kann die ATR als Ausgangsgrundlage für den christlichen Glauben gesehen werden und diesen ebenfalls beeinflussen, um zu einem originären afrikanischen Christentum beizutragen? Die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität ist nach wie vor strittig. Unstrittig scheint mir aber die Erkenntnis zu sein, dass die ATR genügend Anknüpfungspunkte bietet und deshalb Ausgangspunkt des missionarischen Dialogs zwischen den Religionen ist.

⁶⁶Laut Mreng (*in* Musharhamina 1986: 134) ist die Frage nach dem Leben die fundamentale Frage afrikanischen Lebens. „Der Mensch ist in seiner Definition ein in seinem Leben bedrohtes Wesen. Er sucht sein Heil im Sieg des Lebens über den Tod... es ist die Aufgabe des Menschen, die Verbündeten des Lebens zu erkennen, sie für seine Sache zu gewinnen und so sein eigenes Überleben zu sichern, das zugleich der Sieg des Lebens ist. Das ist der tiefe Sinn der afrikanischen Religion.“

sehen, sondern eher undefinierbare Mächte (*honhom fi*). Sie sind die Quelle von Zauberei, Magie und Weissagerei.⁶⁷ Im Ritual und durch die Libation werden alle Formen des Bösen abgewehrt bzw. unter Kontrolle gehalten. Obwohl jeder Akan weiß, dass der physische Tod letztlich für jeden Menschen unausweichlich ist, wird er als ein ungerechter Dieb gesehen, hinter dem böse Mächte stehen. Fishers Aussage über die Frage nach den Hintergründen von schwer zu deutenden Geschehnissen: *one does not ask „Why“ for the causes and diagnosis of some personal problems. One instead asks “Who”* (Fisher 1998: 101), kann so nicht unwidersprochen hingenommen werden, auch wenn sie eine Teilwahrheit enthält. Es wird immer ein Kausalschluß gezogen, sowohl im Blick auf das *Warum* als auch auf das *Wer* (siehe Fisher 1998: 100).⁶⁸ *Onyankopong* ist nicht die Ursache negativer Vorfälle einschließlich des Todes. *Onyankopong* ist gütig. Ursache müssen also andere Mächte sein. Der Erhalt der Harmonie bzw. der kosmischen Balance ist demnach einer der ausschlaggebenden Gründe aller zeremonieller Aktivität. Durch sie werden negative Mächte gebannt und unschädlich gemacht.⁶⁹ Die Ahnen als Mittler spielen im Erhalt der ontologischen Balance eine wesentliche Rolle. Im Ritus leitet man Botschaften an sie weiter und erhofft von ihnen Hilfe und Schutz.

Leben gelingt durch die erfolgreiche Abwehr von Geistern und *evil forces*, die das Leben zerstören können. Auf sich gestellt ist man diesen Mächten ausgeliefert, Gemeinschaft hingegen macht stark. Sie gibt dem Akan eine gewisse Sicherheit, sein Leben zu bewältigen.⁷⁰

⁶⁷Fisher (1998: 101) kommt deshalb zu dem Schluß, dass die ATR eine Religion der Furcht, Angst und dem daraus folgenden Ritual ist, das Böse systematisch zu kontrollieren.

⁶⁸“Death is the result of some evil force- a broken taboo; a terrible misdeed, conscious or not; the activities of witches or sorcerers. Such a death seems to a dear relative or friend to be a cruel punishment. Death finally is determined by fate, which God decides or even one’s own *kra* establishes before birth” (Fisher 1998: 100).

⁶⁹Sarpong (1974: 50) illustriert dies an einem eindrücklichen und einfachen Beispiel: Ein Mann wird von einer Schlange gebissen, kommt ins Krankenhaus und stirbt dort. Auf der einen Seite steht die Schlange mit ihrem Gift, auf der anderen die Tatsache, dass gerade diese Schlange diesen Mann verletzt hat. Gott hat Schlangen mitsamt ihrem Gift geschaffen. Normalerweise passiert aber nichts. Warum aber in diesem speziellen Fall? Warum er und nicht jemand anders? Warum durch diese Schlange und durch keine andere? Gerade weil alle diese Unwägbarkeiten hier zusammentreffen, muß Zauberei die Ursache sein.

⁷⁰Dabei soll der Faktor der Unsicherheit und der Angst als Motiv beim Vollzug des Ritus nicht unterschlagen werden. Unsicherheit und Angst sind u.a. Faktoren, die zur Abwehr des Negativen antreiben.

1.3.2 Leben in Beziehung zur Familie

Die Familie und die daraus abgeleiteten Verwandtschaftsbeziehungen (*kinship*) bilden die zweite wesentliche Grundlage gelingenden Lebens. Unter Familie versteht man laut Gyekye (1996: 75) sowohl die Nuklearfamilie als auch die Großfamilie (*extended family*). Teil der Gemeinschaft zu sein macht den Menschen erst zum Menschen: „One’s humanity is defined by a sense of belonging“ (Opoku *in* Okpona 1993: 76). Außerhalb der Gemeinschaft⁷¹ ist der Einzelne verloren. Familie wird bei den Akan in zwei Dimensionen verstanden:⁷²

Unmittelbare Familie (abusua)	Großfamilie (extended family/abusua)
Frau, bzw. Frauen, eigene Kinder, Mutter, Brüder und Schwestern, Kinder der Schwestern	Unmittelbare Familie + all die Familien, die ihre Ahnen durch die gleichen Vorfahren mütterlicherseits herleiten.

Tabelle 3: Unterschiedliche Familienmodelle der Akan

Die Großfamilie besteht aus Verwandten, die ihre Genealogie auf einen gemeinsamen Urahn zurückleiten können.⁷³ Durch ihn sind sie zu einer größeren Einheit zusammengebunden und verstehen sich deshalb untereinander als Brüder und Schwestern, Neffen und Nichten, Väter und Mütter. Innerhalb einer solchen Verwandtschaft darf traditionell nicht geheiratet werden.⁷⁴

Die Familie bindet den Einzelnen in ein größeres Ganzes und gibt ihm damit Sicherheit und einen Rahmen für das Leben. Durch den Ehebund zweier Familien werden soziale, ökonomische, politische und religiöse Interessen miteinander verbunden (Magesa 1997: 117).

⁷¹Asante (1995: 100-103) betont ebenfalls das Thema Gemeinschaft als eine wesentliche Grundlage des Lebens der Akan. Nach ihm definieren die Akan Leben immer nur als Leben in Gemeinschaft. Ohne Gemeinschaft hört die Existenz des Einzelnen im Grunde auf. Diese Betonung erklärt auch den hohen Stellenwert gemeinsamer sakraler Handlungen und Riten. Religion, auch im eigenen Haus praktizierte, hat grundsätzlich kommunalen Charakter, ist Ausdruck der Gemeinschaft.

⁷²Siehe Nkansa-Kyeremanteng 1999: 66. Die Betonung liegt bei den Akan auf der *extended family*, was eine größere Absicherung gegen die Anfechtungen des Lebens garantiert.

⁷³„...the extended family comprises a large number of blood relatives who trace their descent from a common ancestor and who are held together by a sense of obligation to one another“ (Gyekye 1996: 75).

⁷⁴Eheschlüsse sind traditionell keine reinen Individualentscheidungen, sondern Bünde zwischen Familien: „...marriage is not between a man and a woman, the immediate partners, but between families. This being the case, the kinsmen of both parties have a lively interest in the union“ (Ayisi 1979: 9). Für den traditionellen Akan liegt es auf der Hand, dass man innerhalb dieser Verwandtschaft nicht heiraten darf. Diese Regeln weichen heute allerdings zunehmend auf und werden nicht mehr so streng gehandhabt.

Im matrilinearen Erbsystem der Akan ist die Rolle der Frau als Träger und Garant sowohl der Einzelfamilie als auch des Clans ausschlaggebend. „The matrilineal arrangement makes the female the maintainer of the family“ (Nkansa-Kyeremanteng 1999: 66). Der Mann spendet bei der Zeugung die Seele (*kra*) des Kindes, die Frau dagegen das Blut (*mogya*). Das Blut als Erbträger (*lineage*) determiniert den Menschen und bildet die Brücke von Generation zu Generation. Fisher (1998:73) weist darauf hin, dass das Blut dem Kind die Mitgliedschaft und den Status des Clans (*abusuaban*) weitergibt. Die Mutter ist demnach wichtiger als der Vater, auch wenn der Vater seinen Teil zur Zeugung beiträgt.⁷⁵ Ein Kind entsteht, wenn sich der Samen des Vaters mit dem Blut der Mutter vermischt (: 73). Die Abstammung ist demnach ausschlaggebend.⁷⁶ Innerhalb der Familie ist der Einzelne durch das Blut der Mutter an die Gemeinschaft gebunden und definiert sich als Teil eines Ganzen. Deshalb kann er sagen: „*Wo na wu a wo abusua asa*“- wenn deine Mutter stirbt, ist das das Ende deiner Familie.⁷⁷

Bei den Akan wird die monogame und die polygyne⁷⁸ Ehe praktiziert. Nach den Regeln der traditionellen Heirat⁷⁹ kann sich der Mann entscheiden, eine zweite oder mehrere Frauen zu nehmen. Die staatliche Gesetzgebung legalisiert diese Form der Eheschließung zwar nicht, aber sie erkennt sie an. Sarpong (1974: 78) führt mehrere traditionelle Begründungen für die Polygynie an:

- Rituell ist eine Frau nach ihrer Menstruation unrein und darf einem Mann nicht nahe kommen. Nach der Geburt eines Kindes reist sie oft für längere Zeit zu ihrer Familie. Männer empfinden dies als eine zu große Belastung für ihre eigene Sexualität und entscheiden sich deshalb für die Mehrehe.

⁷⁵siehe hierzu auch Kyei (1945: 54). Beide Elemente, *kra* und *mogya* existieren im Menschen und verbinden sich im Bauch der Mutter. Zeugung, Schwangerschaft und Geburt beinhaltet demnach wie alles im Leben der Akan einen tief religiösen Aspekt.

⁷⁶Asante (1995: 77-84) verweist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der verschiedenen Bünde: Mutter-Kind Bund, Vater-Kind Bund, Gott-Mensch Bund. Aufgrund der herausragenden Bedeutung des Bundes definiert sich der Akan durch seine Beziehung zur Gemeinschaft und sieht sich weniger als Individuum. Die Familie ist ein solcher Blutsbund, der nicht nur die Lebenden, sondern auch die Generationen miteinander verbindet.

⁷⁷Die Mutter ist deshalb ausschlaggebend, weil die Akan zum größten Teil matrilinear miteinander verbunden sind. Die Blutsbande werden also mütterlicherseits weitergegeben, damit auch das Erbe.

⁷⁸ Polygamie bedeutet: Entweder heiratet ein Mann mehrere Frauen oder eine Frau mehrere Männer. Da letzteres in Afrika kaum verbreitet ist und bei den Akan nicht praktiziert wird, spricht man exakterweise von Polygynie, wengleich dieser Begriff wenig vertraut ist.

⁷⁹Die traditionelle Heirat (*customary marriage*) ist eine von vier Formen der Eheschließung: traditionelle Ehe, muslimische Ehe, staatliche Ehe (*court marriage*) und christliche Ehe (Boadi 2001: 76). Alle genannten Eheschließungen genießen einen gewissen staatlichen Schutz.

- Die Akan Welt ist männlich dominiert; Polygynie sorgt für Prestige und ist ein Zeichen von wirtschaftlichem Wohlstand.
- Frauen waren in der Geschichte immer in der Überzahl, da Männer traditionell durch die Jagd, Fischerei und Kriegsführung Gefahren ausgesetzt waren. Polygynie sorgte daher für eine gewisse soziale Absicherung.⁸⁰
- Frauen verlangen manchmal selber nach einer zweiten Frau für den Mann, die ihr die Arbeit in Haus und Hof erleichtert.
- Unverheiratet sein ist generell undenkbar in traditioneller Denkweise. Besser die Zweitfrau zu sein als unverheiratet bleiben.

Polygynie wird in Ghana heute weniger praktiziert, zumindest was den christlichen Süden betrifft. Aber in ländlichen Gebieten ist diese Praxis noch anzutreffen. Assimeng (1999: 84) führt den Rückgang auf drei Ursachen zurück: Wirtschaftlicher Aufwand, zunehmende Bildung und daraus folgende Ablehnung durch die Frauen (ebenfalls durch vermehrte Bildung). Ein wichtiges Argument für die Polygynie wird von Mbiti (*in* Butler 1994: 206) vorgebracht. Sie entspreche dem traditionellen Weltbild und erkläre, warum Polygynie heute nicht völlig zurückgedrängt sei:

He who has many descendants has the strongest possible manifestation of immortality. He is reborn in the multitude of his descendants, and there are many who remember him after he has died physically and entered his personal immortality.

Die Mitgliedschaft eines Großteils der Akan in unterschiedlichen christlichen Kirchen trägt allerdings sicher ebenfalls zu dem langsamen Niedergang der Polygynie bei.⁸¹ Unter Moslems ist Polygynie (bis zu vier Frauen) nach wie vor eher dort verbreitet, wo es finanziell möglich ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Großfamilie für gelingendes Leben der Akan unabdingbar ist. Innerhalb dieser Struktur spielt die Mutter als Trägerin des Blutes eine zentrale Rolle. Durch sie wird das Fortbestehen des

⁸⁰Dieses Argument ist ebenfalls in religiöser Hinsicht von großer Bedeutung, da eine Frau kein Ahne werden kann, wenn sie keine Kinder geboren hat. Lieber ist man die zweite oder dritte Frau eines Mannes, kann aber Kinder gebären und erwirbt deshalb ein Anrecht, Ahne zu werden.

⁸¹Um etwa in der PCG ein vollwertiges Kirchenmitglied zu sein, ist es nicht erlaubt, mit mehr als einer Frau verheiratet zu sein. Andere Kirchen haben ähnliche Regeln. Der Soziologe Assimeng (1999: 85) bezweifelt allerdings, ob der Anteil der Mehrehe jemals so hoch war, dass man von einer polygynen Gesellschaft hätte sprechen können: „We tend to speak of Ghana as a polygynous society, although we would be hard put to it if we were asked to indicate the proportion of polygynous marriages in the country's marital system. Even at the peak of its popularity, not more than 20% of marriages were probably of this type at any particular time. A sample survey of the 1960 Census of Population indicated that the ratio of married women to married men was 126.00 to 100.00.”

Familienstrangs gesichert. Damit komme ich zu der Frage, wie die Geburt und das Leben des Kindes gesehen wird.

1.3.3 Geburt und frühe Kindheit

Kinder zu haben ist für die Akan von unschätzbarem Wert. Unfruchtbarkeit hingegen ist ein großes Übel und wird bösen Mächten zugeschrieben (Fisher 1998: 77). Für die Frau ist Unfruchtbarkeit schlimm, weil sie dadurch nicht nur sich, sondern auch ihre Familie von einer weiteren Existenz abschneidet. Bei der Libation der Volksgruppe der Asante wird ausdrücklich für Fruchtbarkeit der Männer und Frauen gebetet.⁸² Männliche Kinder werden bei den Akan nicht bevorzugt. Im Gegenteil. Mädchen sichern als zukünftige Mütter Nachfolger für den Clan und werden mit zusätzlicher Hoffnung begrüßt. Als Ideal wird eine Ausgewogenheit beider Geschlechter gesehen.

Um die Rolle des Kindes und des jungen Menschen innerhalb des Weltbildes der Akan richtig einordnen zu können, greife ich auf eine Illustration von Ado-Okoree⁸³ zurück. Das Schaubild bedeutet folgendes: im Weltbild der Akan, das die sichtbare und die unsichtbare Welt umschließt, sichert der Ritus die Verbindung der Lebenden zur unsichtbaren Welt. Erwachsensein ist die Vorbedingung, um am Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt aktiv teilzunehmen. Vom Erwachsenenalter bis zum Tod gibt es Übergangsriten, die das Weiterleben in der unsichtbaren Welt sichern.⁸⁴ Daraus gibt sich ein hoher Wert des Erwachsenseins. Kinder und Jugendliche, an denen noch kein Ritus vollzogen wurde, und die selber noch kein Leben durch Zeugung oder Geburt geschaffen haben, sind von diesem Kreislauf ausgeschlossen und gehen nicht in die Geistwelt ein.

Stirbt ein Kind oder ein Jugendlicher, findet die Beerdigung noch am selben Tag ohne viel Aufsehen statt. Stirbt ein Kind vor der Namensgebung (am achten Tag nach der Geburt), wird es nicht als vollwertiger Mensch anerkannt (Sarpong 1974: 90). Sein Leben endet, wie die Flamme einer Kerze erlischt.⁸⁵ Entsprechend

⁸² „A barren woman is a disgrace to her clan, providing grounds for possible divorce. Constantly agonized that she cannot furnish children to enhance her clan with members, she offers libation and sacrifices at shrines” (Fisher 1998: 76).

⁸³ Ado-Okoree 2002. Rev. Ado-Okoree ist Pfarrer der PCG und unterrichtet im Rahmen seiner Tätigkeit bei Fortbildungskursen der Jugendarbeit der Kirche. Bei dem vorgestellten Schema handelt es sich um ein unveröffentlichtes Manuskript seiner Schulungsunterlagen. Es hat mich aufgrund seiner Übersichtlichkeit und Eindeutigkeit überzeugt.

⁸⁴ „As departed spirits men and women are equally powerful, and a improper funeral for either might call down a great deal of trouble for the living” (Oduyoye 1995:14).

⁸⁵ Anhand dieses Bildes hat mir ein Akan beschrieben, wie er den Tod eines Kindes deutet.

unbedeutend ist die Beerdigung.⁸⁶ Eine Ausnahme bildet der Übergangsritus der Pubertät. Dies ist insofern logisch, als er die Aufnahme in das Erwachsenenalter darstellt und entsprechend wichtig ist. Daraus kann geschlossen werden, dass Kindergebühren sowohl aus sozialen als auch religiösen Gründen wesentliches Ziel jeder Ehe ist, dass Kind-sein hingegen nur insofern eine wichtige Rolle spielt, als es eine Vorbereitung auf das Erwachsenenalter darstellt.

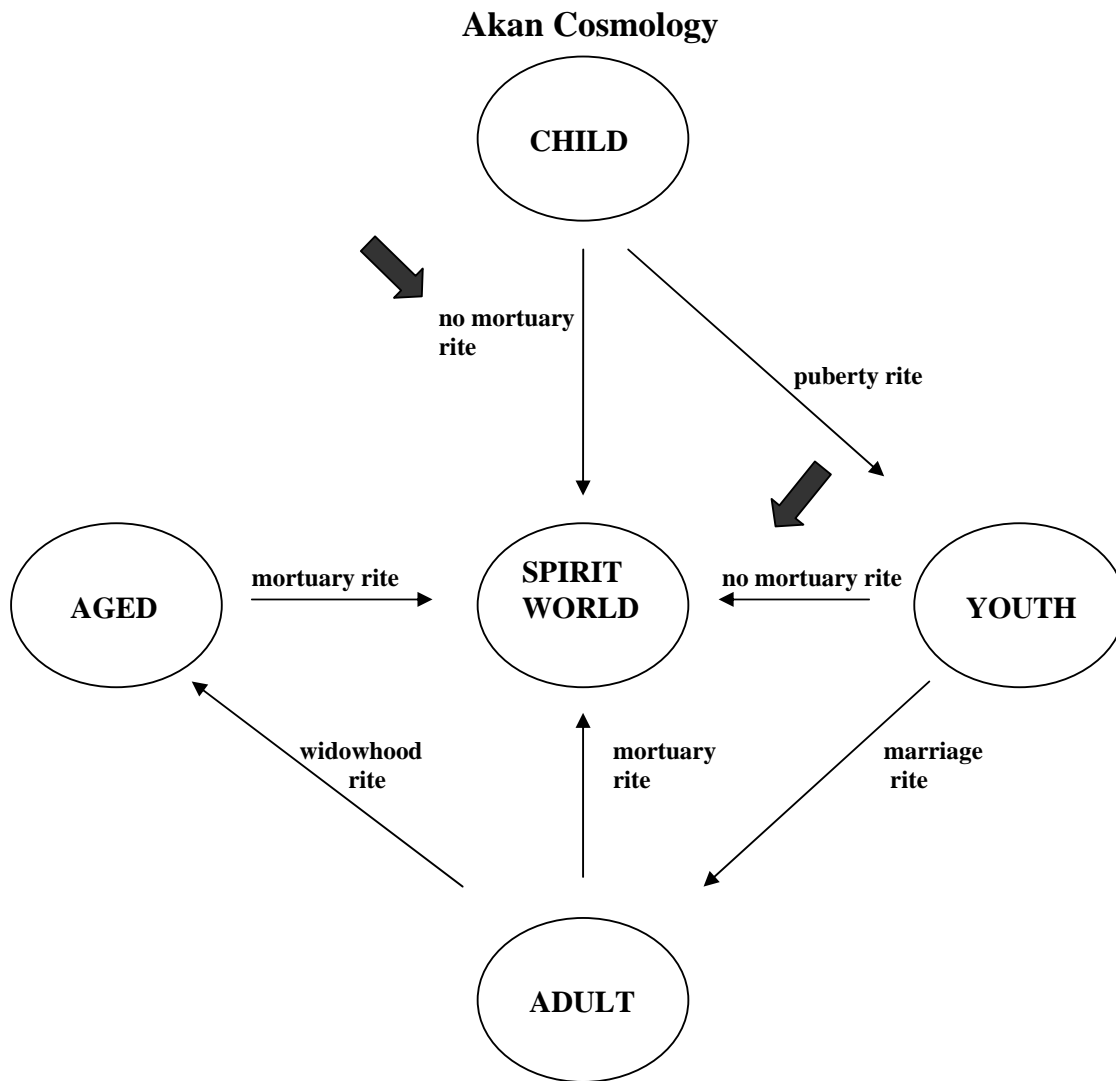


Schaubild 1: Akan Kosmologie

⁸⁶siehe hierzu Fisher 1998: 93.

In diesem Zusammenhang ist die Bedeutung der Reinkarnation wesentlich. Die Akan glauben, dass ein Kind die Reinkarnation eines Ahnen ist.⁸⁷ Die Geburt eines Kindes korrespondiert mit einem Tod in der unsichtbaren Welt. Das Neugeborene braucht Zeit, sich in der neuen Welt zurechtzufinden. Dazu erhält es acht bis zehn Tage Zeit. Bis dahin gilt es als nur als Besuch (Fisher 1998: 93). Bricht eine Schwangerschaft ab, werden Probleme zwischen den Eltern als möglicher Grund dafür geltend gemacht.⁸⁸ Die Nachricht von einer erfolgreichen Geburt einschließlich einer überstandenen ersten Lebenswoche löst entsprechende Freude aus. Ausdruck dieser Freude ist die regelmäßig am achten Tag nach der Geburt erfolgende Namensgebung. Das *child-naming* und die Zeremonie des *out-dooring* werden in der Regel zusammen vollzogen, sind aber nicht unbedingt gleichzusetzen.⁸⁹ Der Vater gibt dem Kind den Namen; danach wird das Kind als vollwertiger Mensch betrachtet. Die Namensgebung ist also nicht nur eine Form der Vorstellung des Kindes in der Öffentlichkeit, sondern auch rituelle Aufnahme in die Gemeinschaft einschließlich Übernahme eines eigenständigen Geistes.⁹⁰ Der Wochentag, auf den die Geburt fällt, gibt dem Kind den sogenannten Tagesnamen, der ursprünglich einer jeweiligen Gottheit⁹¹ zugeordnet wurde. Diesen Gottheiten werden Charaktereigenschaften zugeschrieben, die sich auf die jeweiligen Menschen übertragen.⁹²

⁸⁷“The spirituality of infants is evidenced by the notion that the neonates are thought to be spiritual personalities originating from the ancestral world... children are being reincarnated; and second, that there is famine in the ancestral world and therefore the need to reincarnate” (Donkor 1997: 83ff). In der gesamten Literatur findet sich der Verweis auf Reinkarnationsvorstellungen. Siehe hierzu Parrinder 1949: 108; Sarpong 1974: 39; Fisher 1998: 90ff u.a..

⁸⁸Ayisi (1979: 23) sagt hierzu: „It is believed that unborn babies are very intuitive to the point that they refuse to be born if there is any strained relations between a pregnant woman and her husband.“

⁸⁹Das *outdooring* ist lediglich die offizielle Bestätigung und Zurschaustellung des Kindes in der Gemeinschaft. Die Namensgebung dagegen schließt den Ritus ein. Es gibt Umstände (z.B. Tod in der Familie), bei denen auf eine öffentliche Namensgebungsfeier verzichtet wird. Ein *outdooring* wird aber immer vollzogen. In diesem Fall findet die Namensgebung in einem kleinen Rahmen statt (Yeboa-Dankwa 1989: 2f).

⁹⁰Asante (o. J.: 1) fasst die Zeremonie folgendermaßen zusammen: „The naming ceremony and the rituals that are performed on the occasion are intended „to impress upon the spirit of the child, God’s providence, the importance of human industry and moral values.“

⁹¹Diese Zuordnung scheint heute im Bewußtsein eine untergeordnete Rolle zu spielen; viele von mir befragte Akan sind sich diesen nicht mehr bewußt.

⁹²Debrunner (1959: 11) bestätigt die Tatsache, dass die spirituelle Zuordnung des Tagesnamens *de facto* heute keine Rolle mehr spielt. Er deutet die Rolle der Tagesnamen folgendermaßen: „There are seven different kinds of life-soul, according to the seven days of the week. Children born on the same day of the week are said to have the same soul. This also determines the life-soul name of a person, and there are seven such for each sex... This life-soul name supposedly determines a person’s potential character.“

Tag	männlicher Name	weiblicher Name	Gottheit
Sonntag	Kwasi	Akosua	Sonne
Montag	Kwadwo	Awo	Mond
Dienstag	Kwabena	Abena	Mars
Mittwoch	Kwaku	Akua	Merkur
Donnerstag	Yaw	Yaa	Jupiter
Freitag	Kofi	Afua	Venus
Samstag	Kwame	Amma	Saturn

Tabelle 4: Namenszuordnung der Akan

Dem Kind wird bei der Namenszeremonie von einem Ältesten ein Tropfen Wasser auf die Zunge gegeben und gesagt: *Dies ist Wasser. Wenn du also Wasser meinst, mußt du auch Wasser sagen.* Dasselbe Ritual wird zweimal mit Wasser und dreimal mit Palmwein wiederholt. Auf diese symbolische Weise wird das Kind auf die Wahrheit verpflichtet. Diese Form der moralischen Anweisung (Butler 1994: 211) zieht sich durch alle Initiationsriten der Akan, obgleich sie im Fall des neugeborenen Kindes eher eine symbolische Rolle spielt. Libation ist selbstverständlich ein Teil der Namensgebungszeremonie. Einem Mädchen wird ein Korb, einem Jungen ein Buschmesser (*cutlass*) übereicht. Dadurch werden die zukünftigen Rollen beider Geschlechter als Hausfrau bzw. als Versorger der Familie festgelegt (Fisher 1998: 84). Die Namensgebung ist auch deshalb von Bedeutung, weil sie eine Identifikationshilfe im Blick auf die Zeit nach dem Tod darstellt. Die Seele (*kra*), offenbart durch den Seelen- bzw. Tagesnamen, wird identifizierbar und damit greifbar.

Neben der Namensgebung, *ntetea*, spielen die ersten Bäder des Kindes eine wichtige Rolle.⁹³ Nach den ersten Wochen werden den Mädchen die Ohren durchstochen und es wird eine Perlenkette um die Hüfte gelegt, die sie als Zeichen ihrer Weiblichkeit ein Leben lang trägt (Donkor 1997: 83). Jungen werden in der Regel kurz nach der Geburt beschnitten; ein fester Ritus ist dafür nicht vorgesehen. Diese Praxis ist heute üblich, war es früher aber nicht. Ein beschnittener Mann konnte

⁹³Siehe hierzu Donkor 1997: 82f. Bäder und die frühe Formung des Körpers, besonders des Kopfes, mit feucht-warmen Handtüchern scheinen eine wichtige Rolle zu spielen.

nämlich keine Leitungsfunktion innerhalb des Akan Staates übernehmen; Beschneidung galt sogar als verabscheuungswürdig.⁹⁴

Von großer Bedeutung bei der Geburt eines Kindes ist die Vorstellung von einer eigenen Spiritualität des Kindes, die unmittelbar eine Gabe der Ahnenwelt darstellt. In Gestalt des Kindes besucht ein Ahne diese Erde. In der Libation wird dieser Tatsache Ausdruck gegeben und ausdrücklich darum gebeten, dass das Leben bleiben kann und nicht in die unsichtbare Welt zurückkehrt.⁹⁵

Innerhalb der verschiedenen Clans unterscheiden sich die einzelnen Riten. Der Wandel der Zeit ist auch an ihnen nicht spurlos vorbeigegangen. Es ist dennoch bezeichnend, dass selbst Christen in der Regel an diesem Ritus festhalten.⁹⁶

Die Kindheit ist bei den Akan zunächst von großer Nähe zur Mutter gekennzeichnet. Die Beziehungen sind jedoch nicht auf die Nuklearfamilie begrenzt. Traditionell war die Erziehung in einer relativ geschlossenen dörflichen Struktur Aufgabe der Gemeinschaft und unterlag den gleichen Normen und Werten.⁹⁷

Nach etwa drei Monaten wird das Kind von der Mutter auf dem Rücken getragen. Sie kann dadurch gleichzeitig ihrer Arbeit nachgehen. Aufgrund der hohen Geburtsrate und der bald nachfolgenden jüngeren Geschwister kann diese Zeit der körperlichen Nähe und Fürsorge nicht überbetont werden.⁹⁸ Schon im frühen Alter

⁹⁴Siehe hierzu Miescher 1997: 473ff. In seiner Promotionsschrift untersucht Miescher die Mannwerdung der Akan in Kwawu. Er geht davon aus, dass sich die Beschneidung seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts vor allem durch zunehmende Bildung durchgesetzt hat.

⁹⁵Fisher (1998: 84) beschreibt ausführlich einen solchen Libationsritus anlässlich der Namensgebung. Die wesentlichen Gebete sind folgende: „Dependable God, Kwame, here is drink! Asase Yaa, Earth mother, Yaa, who never refuse any living creature, here is drink! Ancient stool spirit, here is drink! Ancestors of the Aduana clan, here is drink! Today, Sunday, is a happy one, for me to invoke your help in naming this your child. Nana Twum-Antwi, the grandson is named after you... In this your grandson you come, you show yourself, do not return, Nana Antwi-Boasiako.“ Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Aussage: „In diesem Enkel kommst du und zeigst dich uns.

⁹⁶„Christian families now wish to have the baby blessed and baptized in the church or at home by a priest; but even in this respect, very few would completely do away with the initial traditional outdoor ceremony at home, however simplified it may be“ (Assimeng 1999: 110). Ich teile diese Sicht aus eigener Erfahrung und Beobachtung. Auch wenn Christen die traditionelle Form modifizieren und Elemente wie die Libation durch christliche Gebete ersetzen, bleibt die Namensgebung doch ein wichtiger Bestandteil der Integration des Neugeborenen in die Gesellschaft. In der Regel wird der Pfarrer bzw. Priester in das Familienhaus gebeten, um am achten Tag die Namensgebung zu vollziehen.

⁹⁷Siehe hierzu Kisémbó 1977: 144; Donkor 1997: 86; Forster 1983: 109. Während heute die Erziehung eher in den Aufgabenbereich der Nuklearfamilie und der Schule fällt, übernahm früher die *extended family* und auch die Dorfgemeinschaft einen Teil der Erziehung der Kinder.

⁹⁸„The child is bonded physically to its mother in such a way that it feels the warmth, assurance, security and sense of belonging... From the child's vantage point it is a feeling of superiority in relation to other children below“ (Donkor 1997: 86). Dies gilt natürlich auch für die Mutter, die in gewisser Hinsicht exklusiv über ihr Kind verfügen kann.

bekommen die Kinder kleinere Aufgaben zugeteilt, um im Haus und Hof mitzuarbeiten. Mütter stillen ihre Kinder in der Regel, wo und wann immer es erforderlich ist.

1.3.4 Kindheit und Jugend

Es gibt vielfältige Literatur über Initiationsriten und über das Familienverständnis im Blick auf die Rolle der *lineage* unter den Akan. Die Kindheit und Jugend als eigenständige Altersgruppe kommt dabei nur sehr wenig vor. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass Kinder zwar sehr willkommen sind und mit Freude in die Gemeinschaft der Lebenden aufgenommen werden, die Kindheit als eigenständige soziale Einheit dagegen nur wenig im Blick ist.⁹⁹ Es entsteht schnell der Eindruck, dass Kindheit vor allem *en passant* verstanden wird. Dagegen bewertet Assimeng (1999: 105ff) die sozialisierende Bedeutung der traditionellen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit als wichtig für das Kind. Er versteht das Heim als Mikrokosmos der Gesellschaft und ersten Sozialisationsfaktor. Nicht nur die Eltern, sondern auch die anderen Familienmitglieder (*parent-substitutes*) begleiten das Kind. Assimeng (: 106) verweist zwar ebenfalls auf die wichtige Rolle der Mutter für ihr Baby, auf Tischregeln (: 108) und auf die Rolle des *outdooring*, kommt aber dennoch zu einem bezeichnenden Schluss:

Relationships between children and parents, although affectionate during infancy, are usually on a pattern of social distance. Children are helped to be children first and foremost; the usual requirement was that if a child was in a room and the parents received visitors, the child should go away from the room. If the child was circumspect enough, he could sit inconspicuously on the floor in the room. But the supreme requirement was that he should keep mute. “*Mmofra nntie mpanyin nkomo*”: *children do not listen to the conversation of elders* (: 112).

Diese Schlussfolgerung deckt sich mit meiner eigenen Erfahrung in einem ländlichen Lebensraum.¹⁰⁰ Das Verhältnis zu Kindern erschien mir stets ambivalent: Auf der einen Seite waren sie hoch geschätzt und spielten eine wichtige Rolle für die Familie.

⁹⁹In seinem Standardwerk zur ghanaischen Kultur (Sarpong 1974: 70) widmet Sarpong diesem Bereich gerade einmal gut zwei Zeilen. Rattray (1955) hat sich ebenfalls zu Beginn und Mitte des letzten Jahrhunderts mit der Kindheit unter den Akan beschäftigt; er bezieht sich allerdings eher auf äußere Erziehungsformen wie: Verantwortung des Vaters in der Erziehung, Verhaltensnormen, Bräuche und Gebote.

¹⁰⁰Ich lebte mit meiner Familie zwischen 1993 und 1996 in Akropong, einer kleinen Stadt in den Akuapem Bergen, in einem ländlichen und traditionellen Umfeld.

Auf der anderen Seite wurden sie oft rüde weggejagt, wenn sich ältere Menschen trafen und sich miteinander unterhielten. Was aber tun junge Menschen, wenn sie nicht zur Schule gehen?

Miescher (1997: 181)¹⁰¹ geht als einer der wenigen auf die inhaltlich-pädagogische Beschäftigung von jungen Menschen ein. Seine Untersuchung unter den Kwawu wertet folgende Aspekte jugendlichen Lebens aus: Leben und Arbeit, Freizeitvergnügen, Geschichtenerzählen, Tänze. Es handelt sich dabei um ein ländliches Umfeld und um eine traditionelle Gesellschaft inmitten der kolonialen Zeit. Die folgende Übersicht fasst seine Untersuchung zusammen.

1. Arbeit (*adwuma*) und Leben allgemein

Arbeit war *die* zentrale Lebenserfahrung. Kleine Kinder halfen im Haus, grössere halfen geschlechtsspezifisch beim Vater bzw. der Mutter mit. Dadurch erlernten Kinder Fähigkeiten, die für später benötigt wurden, und sie übernahmen jeweilige Verhaltensmuster für Männer bzw. Frauen. Als „ausgeliehenes“ Kind an Verwandte wurde vom Kind hohe Mobilität eingefordert. Die individuellen Bedürfnisse des Kindes blieben eher im Hintergrund.

2. Freizeitvergnügen

Freie Zeit war begrenzt, aber nach der Arbeit vorhanden. Dazu gehörten Spiele (*placing stones*), Ehespiele (*mock-marriage*), das Nachspielen der Inthronisierung eines Chiefs, Liedersingen etc. Jungen und Mädchen spielten gemeinsam.

**Lebensbezüge von Kindern
und Jugendlichen in Kwawu**

3. Geschichtenerzählen

Nach getaner Arbeit war das *anasesem* (*story-telling, lit. spider stories*) sehr populär. Mütter und Großmütter erzählten Geschichten der Spinne *Kwaku Ananse*, einem bauernschlauem Trickser, Faulpelz mit etwas eigensüchtigem Charakter. Diese Geschichten dienten neben der Unterhaltung der moralischen Unterweisung der Jugend.

4. Tänze

Tänze (*agoro*) waren beliebte Begegnungspunkte zwischen jungen Männern und Frauen. Eine Gruppe sang dazu und spielte Instrumente. Dazu gehörte das Vorzeigen von schönen Kleidern.

Schaubild 2 : Lebensbezüge von Akan- Kindern

¹⁰¹In seiner Dissertationsschrift untersucht der Historiker Miescher das Leben von jungen Männern unter den Kwawu zwischen 1875 und 1957. Ich beziehe mich auf Kapitel drei „Children and Childhood“. Diese Feldforschung hat ihre zeitliche und räumliche Eingrenzung; man kann deshalb die Ergebnisse nicht einfach auf alle Akan übertragen. Dennoch geben sie einen Einblick in ein typisches Akan Gebiet und geben die Erfahrungen von Ältesten aus ihrer eigenen Erinnerung wieder. M.E. handelt es sich deshalb um eine wichtige Quelle, die ich im Folgenden auswerten werde.

Im Bereich eins ist zur Arbeit schon vor rund 80-90 Jahren die Schule hinzugekommen. Kinder arbeiten in der Regel bereits vor und nach der Schule im Haus bzw. auf der Farm mit.¹⁰² Zu den Bereichen zwei bis vier ist zu sagen, dass es offensichtlich trotz der begrenzten Zeit vielfältige Formen der Freizeitbeschäftigung gab, die sich über mehrere Altersstufen von der Kindheit bis zur Adoleszenz erstreckten. Bis heute sind die *Ananse Stories* sehr populär und in Heftform sowohl in Twi als auch in Englisch erhältlich.¹⁰³

Zusammenfassend lässt sich über Kinder bei den Akan folgendes sagen: Sie werden herzlich willkommen geheißen und stehen als Zeichen der Kontinuität zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Wirklichkeit. Ihr Kommen hat religiöse und soziale Bedeutung. Als Reinkarnation eines Ahnen bilden sie eine Brücke zur unsichtbaren Welt. Als Kinder sind sie stabilisierende Faktoren der Vererbungslinie (*lineage*). Erziehung ist eine kommunale Aufgabe, bei der die Mütter und Großmütter eine übergeordnete Rolle im Alltag spielen. Dagegen ist festzuhalten, dass die individuelle Entwicklung und pädagogische Förderung des Einzelnen in der traditionellen Gesellschaft nur untergeordnet vorkommt. *Man ist Kind, um erwachsen zu werden*: auf diese Formel lässt sich die Einstellung Kindern gegenüber zusammenfassen.¹⁰⁴ Vermutlich waren es größtenteils Kinder, die eigene Formen von Freizeitbetätigung entwickelt haben. Besonders die Tänze und das Nachspielen von Inthronisierungszeremonien lassen auf eine Übernahme von gesellschaftlichen Praktiken der Erwachsenenwelt schließen.

Neben dem bereits ausgeführten Geburtsritus gibt es einen weiteren Ritus, der das Leben vor allem der werdenden Frau bestimmt. Es handelt sich um den Pubertätsritus (*puberty rite*). Auf diesen soll im Folgenden eingegangen werden.

¹⁰²Miescher (1997: 192) fasst die Aussagen seiner Informanten so zusammen: "In spite of long accounts about play and leisure time, *adwuma* (work) was the central experience in these narratives. All narrators agreed, especially when comparing their childhood with those of younger generations, that they had to work hard every day. The notion of a care-free childhood, in which much attention should be paid to a child's individual development, was distinctly absent in their experiences of childhood." Vermutlich decken sich hier die Erfahrungen in vielen bäuerlichen und vorindustriellen Gesellschaften.

¹⁰³Eine überaus populäre Freizeitbeschäftigung ist bis heute das Basteln von Blechfahrzeugen aus Abfallmaterial wie Büchsen etc. Im sportlichen Bereich überragt das Fußballspielen bei Jungs alle anderen Interessen; durch die Schule inspiriert sind andere Sportarten hinzugekommen.

¹⁰⁴Es ist wichtig an dieser Stelle anzumerken, dass sich diese traditionelle Sicht der Akan nicht wesentlich von der europäischen Sicht vergangener Jahrhunderte unterscheidet. Die Kinder waren ebenfalls vor allem Arbeitskräfte und dienten damit zur Sicherung des Überlebens der Familie.

1.3.5 Vom Kind zum Erwachsenen: *puberty rites*¹⁰⁵

Die Zeit der Pubertät wird bei den Akan als so wesentlich betrachtet, dass traditionell ein ausgeprägter Ritus vollzogen wird, um das junge Mädchen und den jungen Mann in die Erwachsenenwelt einzuführen. In einer traditionellen Gesellschaft sind die Privilegien und Verpflichtungen für jede Altersgruppe klar ausgesprochen. Die Pubertätszeit gilt als Zeit der Formung, Erziehung und Heranführung in eine neue Verantwortung: Das Gründen einer eigener Familie.¹⁰⁶ Im Blick auf die Akan handelt es sich um einen ausgeprägten Ritus für die junge Frau und um eine relativ kleine Handlung für den jungen Mann.¹⁰⁷

Der junge Mann durchläuft keinen eigenen, öffentlichen Ritus. Deshalb kann man bei ihm nicht von *puberty rites* im eigentlichen Sinn sprechen. Laut Sarpong (1977: 11) gab es früher die Praxis, vom Vater zu gegebener Zeit ein Buschmesser (*cutlass*), ein Gewehr, ein Werkzeug oder ein Instrument überreicht zu bekommen. Dies galt als offizielles Zeichen für den jungen Mann, erwachsen und damit heiratsfähig zu sein.¹⁰⁸ Im Gegensatz dazu scheinen in anderen Volksgruppen auch für Männer noch Riten, wenngleich in einfacher Form, vollzogen zu werden. Im Folgenden stelle ich Ergebnisse eines Interviews über die *puberty rites* für junge Akan Mädchen vor.¹⁰⁹

Der Bragoro Ritus bildet den Übergang des Adoleszenten von der Kindheit zum Erwachsenenstatus. Wurde er früher auch noch für Jungen zelebriert, so findet er heute, wenn überhaupt, nur noch für Mädchen statt.

¹⁰⁵In der Literatur wird entweder von *puberty rites*, *nubility rites* oder *initiation rites* gesprochen. Es handelt sich bei allen Begriffen um die Beschreibung eines Ritus, aufgrund dessen die betreffende Person in die Erwachsenenwelt eingeführt wird. Siehe hierzu Omenyo 2001: 12f.

¹⁰⁶„When these rites are performed, a young person becomes a member not only of his or her family but also of the whole community, and takes on adult responsibilities and community responsibilities, including that of replenishing the race” (Oduyoye 1922: 12).

¹⁰⁷*Puberty rites* werden heute unter den Akan generell nur noch rudimentär praktiziert. Es gibt Orte, vor allem in Ashanti, wo die Praxis überlebt hat. Dagegen gibt es ausgeprägte Formen bis heute unter dem Krobo Volk.

¹⁰⁸Die Abwesenheit eines ausgeprägten Ritus mit festgelegten Ordnungen und Tagen für Jungen hängt möglicherweise mit der weitgehend matrilinearen Gesellschaftsform der Akan zusammen. Sarpong (1977: 11) kommt zu ähnlichen Vermutungen: „The simplicity of boys’ initiation, if we may inaccurately so call this ceremony, compared with that we shall describe for girls, is perhaps partly a reflection of the non-jural aspect of patrilineal ties. An elaborate ceremony, involving heavy expenditure is not likely to appeal to the boys’ father or matrilineage as there are no worldly motivations for it”. Sarpong bezieht sich dabei auf die Ashanti, eine Gruppe innerhalb der Akan. In einer patrilinearen Volksgruppe wie der Guan sieht die Feier für den Jungen anders aus.

¹⁰⁹Agyei 2003. Interview.

Der Ritus wird nach der ersten Menstruation eingeläutet und zieht sich über eine Woche hin. Das Mädchen wird von der *queenmother* auf ihre Jungfräulichkeit hin untersucht um sicher zu gehen, dass sie nicht schwanger ist. Freunde und Verwandte werden zum Ritus dazu geladen. Zunächst wird das Mädchen auf einen *stool* plaziert und spirituell gereinigt. Trankopfer werden gebracht und Geschenke gereicht.

In einem nächsten Schritt werden ihr die Haare und die Nägel geschnitten und sie bekommt Ketten umgehängt. Der Vater bezahlt einen Geldbetrag, den das Mädchen als eine Art Aussteuer betrachten kann.

Das folgende rituelle Bad findet in einem nahegelegenen Fluß statt. Ihre alte Kleidung, die geschnittenen Nägel und Haare, werden als Zeichen für den Abschied vom alten Leben begraben. Sie wird festlich geschmückt und unter dem absingen von Liedern ins Dorf zurückgebracht.

In einer speziellen Zeremonie wird ihr Essen gereicht, Trankopfer werden gebracht und Gebete gesprochen. Gute Wünsche für ihre Zukunft werden über ihr ausgesprochen. Freunde und Kinder werden nun zu einem Essen gebeten, es wird getanzt und Geschenke werden gereicht. Die engsten Freunde dienen ihr nun für sechs Tage, die durchgängig Festcharakter haben.

Der *kyiribra* Ritus, der heute nicht mehr vorkommt, wurde an den Mädchen vollzogen, die vor *bragoro* schwanger wurden. Hatte das Mädchen ein Taboo verletzt wurde es dafür schwer bestraft. Man belegte sie mit einem Fluch, das Dorf wurde spirituell von ihrem Vergehen gereinigt, und sie musste den Ort wenigstens für einige Zeit verlassen, oftmals für immer. Im Falle einer Wiederkehr war sie zwar berechtigt, im Dorf zu leben, hatte aber keinen gleichen Status wie die anderen Glieder der Gemeinschaft.

Sarpong (1977: 56ff)¹¹⁰ verweist auf die unterschiedlichen Variationen der Riten, je nach Gegend, bestätigt aber in seinen Grundaussagen die Richtigkeit meiner Informationen. Seine Bewertung der Riten¹¹¹ trifft sich größtenteils mit der meiner Informantin¹¹². Es stellt sich nun die Frage, welche Bedeutung *bragoro* für junge

¹¹⁰Sarpong (1977). Bei diesem Buch handelt es sich vermutlich um die verlässlichste Sammlung zum Thema. Es hat die Ashantis im Blick der Untersuchung und greift auch aktuelle Veränderungen der Riten im Zuge der Modernisierung auf.

¹¹¹Sarpong (: 56,74) unterscheidet in Anlehnung an Turner drei Dimensionen der Interpretation von Riten: exegetisch-operational-positional. Für unseren Zusammenhang ist das nicht zwingend notwendig.

¹¹²Siehe hierzu Agyei 2003.

Frauen in der traditionellen Gesellschaft hat, und was das graduelle Verschwinden des Ritus bewirkt. Folgende Schlußfolgerungen ergeben sich aus dem Interview.

1. *Bragoro* ist ein Ritus, der jungen Frauen den Schritt von der Kindheit in das Erwachsenenalter ermöglicht. Dieser Schritt geht über den Erweis der Heiratsfähigkeit hinaus und schließt eigene Verantwortung, Wahrnehmung des Erwachsenenstatus durch den Clan und eine neue spirituelle Rolle ein.¹¹³ In einer traditionellen Gesellschaft bildet ein solcher Ritus eine *transformatorische Kraft* (Cox 1998: X), die sowohl der jungen Frau eine Perspektive für ihre Zukunft gibt, als auch der Gesellschaft als Ganzes Halt und Eindeutigkeit verschafft.¹¹⁴
2. *Bragoro* ist ein Ausdruck von Reife. Mädchen, die diesen Schritt durchlaufen haben, verkörpern die Ideale von Weiblichkeit, wie sie bei den Akan gesehen werden. Diese Reife drückt sich aus in einer Ausweitung der Mitgliedschaft der Familie auf die Gesamtgesellschaft.¹¹⁵ Es ist daher evident, dass *bragoro* Mädchen mit Stolz und Ansehen erfüllt.
3. *Bragoro* hat spirituelle Bedeutung. Das rituelle Bad, die Libation, das Essen von speziell zubereiteten Speisen, das Besprengen mit Wasser und vor allem das dreifache Sitzen auf dem *stool* sind Ausdruck einer spirituellen Zeremonie. Die Mädchen, an denen das *bragoro* vollzogen wurde, haben „sakramentalen Charakter“ (Sarpong 1977: 74). Der Ritus ebnet dem

¹¹³Verryn (*in* Becken 1972: 143) weist darauf hin, dass in allen landwirtschaftlichen Gesellschaften Afrikas Pubertätsriten eine dominante Rolle spielen: “It is interesting to note that small-scale, rural, agricultural societies have very prominent and dramatic childhood and teen-age rites of passage, with the educational programme in the hands of the very senior people.”

¹¹⁴Der Ritus hat demzufolge nur solange Bedeutung, wie die Werte von allen Mitgliedern der betreffenden Gesellschaft getragen werden. Die zunehmende Bedeutungslosigkeit des Ritus hat hier ihre Ursache: Die gesellschaftlichen Werte der Akan verändern sich fundamental, Migration, die es zwar schon immer gab, hat dramatisch zugenommen und Schulbildung und Christentum haben ebenfalls zu einem Rückgang von *bragoro* geführt.

¹¹⁵“...a young person becomes a member not only of his or her family, but also of the whole community, and takes on adult responsibilities and community responsibilities, including that of replenishing the race” (Oduyoye 1992: 12).

Mädchen den Weg, eine spirituell akzeptierte und eingegliederte Persönlichkeit des Clans zu sein.¹¹⁶

4. *Bragoro* hat erzieherischen Charakter und bereitet die junge Frau praktisch auf ihre Rolle in der Akan-Gesellschaft vor. Diese pädagogische Aufgabe wird von einer alten Frau der Familie nahezu eine Woche lang übernommen, was die Bedeutung erhöht. Die Rolle der jungen Frau ist klar bestimmt. Sie soll eine gute Ehefrau und Mutter möglichst vieler Kinder werden.¹¹⁷ In einer Gesellschaftsform mit eindeutigen Werten und Normen ist ein Ritus wie *bragoro* eine große Hilfe. Junge Frauen erhalten dadurch Richtlinien und Handlungsanweisungen zur Bewältigung ihres Lebens. Da Akan praktische Menschen sind *with little taste for theory*, umfasst die erzieherische Ausbildung alle wesentlichen Aspekte des Haushalts: Kochen, Waschen, Putzen, Reinlichkeit, Einführung in die Sexualität etc. .

5. *Bragoro* hat schützenden Charakter. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass der Ritus eine Vorbereitung für das Erwachsensein und die Ehe darstellt. Die Bewahrung der Reinheit bzw. Jungfräulichkeit spielt dabei eine wichtige Rolle. Was Omenyo (2001: 29) für die Krobos geltend macht, gilt vermutlich auch für die Akan: „Consequently, pre-martial sex was virtually non-existent in Krobo land“. Der *kyribra*-Ritus hat so starke soziale und religiöse Implikationen, dass er ausreichte, sexuellen Verkehr vor dem *bragoro* weitgehend zu verhindern.¹¹⁸ Dies gilt sowohl für das einzelne Mädchen als auch für die Eltern und die Gesamtgesellschaft.

¹¹⁶Sarpong (1977: 58ff) betont folgendes: das Mädchen wird durch das Sitzen auf dem *stool* eine heilige Person (sacred person), durch das Bad und die Besprengung eine von bösen Mächten gereinigte Person und durch den Erweis ihrer Jungfräulichkeit eine unschuldige Person.

¹¹⁷Über die sechs Tage schreibt Amoah (1990: 89) folgendes: “Sustained counseling is given during this period, centered on how to be a good wife, some of the criteria of which are: cooking good and tasty meals for the husband and the household; obedience to the husband, which implies not refusing him sex or food under any circumstances; consulting the husband on any venture; and respecting and obeying in-laws.”

¹¹⁸Sarpong (1977: 48f) beschreibt die Auswirkungen von *kyribra* als Katastrophe und als für das Mädchen sehr gefährlich. Er verweist wie Omenyo auf das seltene Vorkommen des Ritus. Offen bleibt m.E. dabei dennoch die Frage, inwieweit es versteckte Formen innerhalb der Gesellschaft gegeben hat, *kyribra* zu vermeiden. Ein Ausweg könnte darin bestanden haben, das Kind in ein anderes Dorf zu Verwandten zu schicken, sobald eine ungewollte Schwangerschaft entdeckt wurde. Die Frage der Abtreibung als Vermeidung von *kyribra* bleibt ebenfalls unbeantwortet und damit spekulativ.

6. Es wird in der Diskussion immer wieder angeführt, dass das moderne Schulwesen diesen Aspekt der Erziehung ersetzt hat. Das ist nur sehr bedingt richtig. Die Schule hat ihre eigene Struktur und kann die Unterweisung der eigenen Familie allenfalls ergänzen. Außerdem ist der Unterricht theoretisch und auf Wissensvermittlung angelegt. Landschulen haben in der Regel nicht die Möglichkeit, praktische Haushaltsausbildung vorzunehmen, da hierfür die ökonomischen Voraussetzungen fehlen.

Der *bragoro* Ritus spielte in der Geschichte der Akan eine wesentliche Rolle. Cox fasst die Bedeutung von Ritualen folgendermaßen zusammen:

A ritual is a repeated and symbolic dramatization directing attention to a place where the sacred enters life thereby granting identity to participants in the drama, transforming them, communicating social meaning verbally and non-verbally, and offering a paradigm for how the world ought to be (Cox 1998: X).

Im Blick auf *bragoro* ist dieser Definition eines Rituals zuzustimmen. Für die traditionelle Gesellschaft der Akan war das Ritual bis vor kurzem Standard, ein heiliger Ritus, der soziale Auswirkungen auf die junge Frau und die Gesellschaft demonstrierte. Er gab den Akan Sicherheit, das Leben in einer guten Ordnung zu bewältigen. Als Übergangsritual hatte *bragoro* konservativen Charakter und versprach der Gesellschaft Stabilität.¹¹⁹ Im Blick auf die sich abzeichnenden Veränderungen der Akan-Gesellschaft ist das *bragoro* zwar nicht völlig verschwunden, hat aber an Bedeutung verloren.¹²⁰

¹¹⁹Käser (1998: 192) weist nach, dass sich hier die Religion europäisch-westlicher Kulturen grundsätzlich von denen schriftloser Kulturen unterscheidet (Anm. des Verfassers: Bis vor kurzer Zeit waren die Akan eine schriftlose Kultur): Im Westen ist Religion eher Festreligion, die als eigenständige Kategorie neben anderen Kulturbereichen existiert. Religion muss daher institutionalisiert werden. Bei einer traditionellen Gesellschaft wie den Akan dagegen ist Religion überall präsent und wirksam. Als *Hintergrundphänomen* spielt sie deshalb auch beim *bragoro* und *kyibra* eine wesentliche Rolle und sanktioniert den Ritus.

¹²⁰An dieser Stelle verweise ich auf eine Untersuchung von Omenyo (2001) über *nubility rites* unter den Krobo, einer Volksgruppe in Südghana, die nicht zu den Akan gehört. Die *dipo rites* haben gewisse Ähnlichkeiten mit denen der Akan, in ihren religiösen und sozialen Praktiken allerdings eigenständige und stärkere Ausprägungen. Sie haben sich deshalb bis heute trotz Migration, Modernisierung und Christianisierung erheblich stärker erhalten als bei den Akan. Auch bei *dipo* gibt es eine Form des *kyibra*, um Mädchen vor vorehelicher Schwangerschaft zu schützen. Die Folgen bei Nichteinhaltung sind ebenfalls ernster Natur.

Bei einer solch starken Ausprägung eines Ritus für junge Frauen erhebt sich die Frage, ob es auch eigenständige Formen für Männer gibt, die ihnen die Möglichkeit geben, ihr Mannsein zu demonstrieren. Es wurde bereits gesagt, dass es keinen Ritus im engeren Sinne gibt. Das Phänomen der *asafo-company* mag ein Beispiel sein, um zu zeigen, dass die Akan Gesellschaft jungen Männern ebenfalls Ausdrucksmöglichkeiten ihres Mann-seins gibt.

1.3.6 Der junge Akan als Krieger: *asafo company*

Die Organisation jeder Stadt ist von militärischer Struktur (Debrunner 1959: 8). Traditionell sind junge Männer für den Schutz der Stadt, des Staates und des Paramountchiefs vor Feinden zuständig (*asafo*, lit. am ehesten Kriegsleute:sa (Krieg), *fo* (Leute)). Organisiert in Form einer militärischen Organisation mit zwei Parteien (*companies*) unterstehen sie einem General (*tufohen*) und jeweils einem Offizier (*supi*). Es gibt ferner Trommler, Flaggenträger, Hornbläser und Priester. Söhne kämpfen mit ihren Vätern (Assimeng 1999: 78) entsprechend ihrer Einteilung in die militärischen Abteilungen. Laut Fisher (1998: 72) sind diese quasi-militärischen Formationen junger Männer jedoch nicht auf das Militärische beschränkt sondern erstrecken sich auch auf soziale und philanthropische Aktivitäten.¹²¹ Ihre Flaggen und ihre Sprichwörter haben abschreckende Bedeutung für potentielle Feinde. Sie drücken ihren Mut und ihre Furchtlosigkeit aus. Den Unterschied zu den Riten für Mädchen beschreibt Oduyoye so: *The ritual for girls includes fertility rites, while for boys the rites elicit evidence of bravery* (Oduyoye 1992: 13).

Laut Fisher (1998: 72) stechen die *asafo companies* besonders durch ihre Flaggen und Schreine hervor, die farbenprächtig sind und die Gegner mit Symbolen und provokanten Aussagen einschüchtern sollen.¹²² Auch wenn die ursprüngliche militärische Bedeutung der *asafo company* heute in einem demokratischen Staat wie Ghana praktisch keine Rolle mehr spielt, haben sich die Gruppen dennoch besonders unter den Fante, eine der Volksgruppen im Südwesten des Landes, erhalten.¹²³ Sie

¹²¹Dazu gehört die Reinhaltung der Dörfer, die Durchführung von Bau- und kleineren Entwicklungsprojekten etc. (Fisher 1998: 72) .

¹²²“The elephant *asafo* taunts the Palm *asafo* with this flag: An elephant can uproot the palm tree. The palm *asafo* has a reply on a flag with the symbol: The elephant can't uproot the palm tree but makes friends with it (: 72). Mehr zum Thema Asafofahnen findet man bei Kubisch (1999).

¹²³“Under the present system of Government, the Oman has new functions. It becomes an auxiliary organisation to the local government on European lines” (Debrunner 1959: 8). Diese

haben bis heute neben ihrer sozialen auch eine religiöse Bedeutung. So spielen sie z.B. eine aktive Rolle bei der Wahl eines neuen Chiefs und vollziehen gewisse Riten.¹²⁴

Die Einrichtung der *asafo companies* steht allen jungen Männern offen, sofern sie in ihrer Heimatstadt noch praktiziert wird. Jeder kann ein Mitglied werden und folgt normalerweise seinem Vater. Im Rahmen eines Interviews¹²⁵ hatte ich die Möglichkeit, von einem Chief zu erfahren, wie die *asafo companies* heute noch strukturiert sind und welche Rolle sie innerhalb eines Königreiches spielen. Ich habe eine große Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Sumway (2001) festgestellt. Er betont sowohl die religiöse als auch die soziale, politische und kommunale Bedeutung der *asafo companies*. Traditionelle Institutionen dienen dem gesellschaftlichen Zusammenhalt immer in mehreren Dimensionen. Wenn es auch in der Geschichte immer wieder Verschiebungen und Anpassungen an gesellschaftliche Veränderungen gibt, so bleiben doch gewissen Grundfunktionen erhalten.

Neben dem *bragoro* Ritus für junge Frauen sind die *asafo companies* eine Einrichtung, die jungen Männern bis heute hilft, ihre Rolle in der traditionellen Akan-Gesellschaft zu finden. Sie hat m.E. eine dreifache Bedeutung:

1. Der junge Mann ist institutionell eingebettet in eine soziale Gruppe, die ihm Halt und Sicherheit bietet. Zusammen mit reiferen Männern wird er mit Techniken und Fähigkeiten vertraut gemacht, die das gemeinsame Überleben der Volksgemeinschaft sichern helfen. Diese vorgegebene Rolle ist identitätsbildend, sowohl für den Einzelnen als auch für den Staat als Ganzes. Miescher spricht deshalb zurecht u.a. von den *asafo companies* als “distinctive framework with specific norms and expectations of men” (Miescher 1997: 600).

Einschätzung ist insofern ergänzungsbedürftig, als die *asafo companies* nach wie vor religiöse Bedeutung haben.

¹²⁴Shumway (2001) bietet in ihrem Artikel eine bemerkenswerte Zusammenfassung zu den *asafo companies*. Sie weist nach, dass die *asafo* Institution ihre militärischen Wurzeln vor allem in dem 18. Jhdt. hat. Während der britischen Kolonialzeit verschob sich ihre Rolle in Richtung spiritueller, sozialer und politischer Aktivität, was sich heute in Richtung kommunaler Aktivität fortgesetzt hat.

¹²⁵Mbir III. N.K. 2003. Interview.

2. Die *asafo companies* übertragen dem jungen Mann gewisse soziale, politische und religiöse Aufgaben, die er in Verantwortung vor der Gemeinschaft ausüben muss. Graduell wächst er dadurch in den Erwachsenenstatus hinein und reift durch das Eingebundensein in die Institution. Am Beispiel des *Aboakyer Festivals* (siehe Interview, Apendix) wird gerade auch die religiöse Rolle der *asafo companies* deutlich. Von Anfang an war eine Bedingung der Götter, dass ab Beginn der Besiedlung des Landes ein jährliches Fest zu ihren Ehren gefeiert werden sollte. Blutopfer wird bis heute gebracht, denn das Überleben der Volksgruppe der Etufu's hängt vom Opfer ab. Die *asafo companies* sind wesentlicher Bestandteil des Festivals, symbolisiert durch einen jeweils eigenen Fetisch.

3. Die ursprünglich kriegerische Natur der Institution gibt dem jungen Mann die Möglichkeit, seinen Mut, seine Kraft und seine allgemeinen Fähigkeiten zu demonstrieren. Das traditionelle Leben der Akan war von harter und manchmal gefährlicher Arbeit und von vielen kriegerischen Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Was sich bei den Kleinkindern schon andeutet, setzt sich hier fort. Die Akan-Pädagogik *verzärtelt* junge Menschen nicht, sondern bereitet sie auf den Überlebenskampf vor. Dazu gehört harte Arbeit, aber auch die Übung im Kampf, der Kraft und Mut erfordert. *Bravery* ist deshalb ein nicht zu unterschätzender Aspekt der *asafo companies*.¹²⁶

1.4 Zusammenfassung

Im vergangenen Kapitel habe ich die Frage behandelt, inwieweit die traditionelle Akan-Gesellschaft Kindern und jungen Menschen hilft bzw. geholfen hat, ihren Weg ins Leben zu finden. Es war wichtig, dies alles auf dem Hintergrund der traditionellen Religion aufzuzeigen, da diese nicht nur eine wichtige Rolle spielt, sondern das Lebensgefühl der Menschen in jeglicher Form, von der Geburt bis zum Tod, grundlegend bestimmt hat. Ich habe ebenfalls darauf hingewiesen, dass sich die Akan

¹²⁶In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass es bei den Festivals immer wieder zu gewalttätigen Zusammenstößen zwischen rivalisierenden Sektionen, bis hin zu Todesfällen, kommt. Es wird deshalb Wert darauf gelegt, dass sich die Gruppen nicht zu eng begegnen, bevor der Wettkampf entschieden ist. Nicht grundlos ist der historische Ursprung der Gruppe im Kriegswesen zu suchen.

Gesellschaft rapide ändert und damit auch traditionelle Übergangsriten einem Wandel unterliegen. Verbindliche und allgemeingültige Aussagen über die heutige Praxis lassen sich deshalb nicht machen. Es mag gelegentlich der Eindruck einer gewissen Unklarheit zwischen gegenwärtiger und geschichtlicher Perspektive entstanden sein. Dies ist ein Dilemma, in dem man sich befindet, wenn man die Literatur gesichtet hat und sie dann mit rückgängigen Entwicklungen heute vergleicht. An wenigen Orten wird das heute noch praktiziert, was früher grundlegender Bestandteil der Tradition war. Gegenwart und Geschichte liegen oft nahe beieinander. Was für den Großteil des Landes gilt, nämlich das Wegfallen des Ritus, kann im Einzelfall anders aussehen. Beim genaueren Hinsehen stellt man dann zugleich fest, dass der Ritus in veränderter Weise ausgeführt wird.

Die folgenden Thesen fassen meine Ergebnisse im Blick auf die soeben erwähnte Problematik zusammen.

1. Kinder sind in der Akan Gesellschaft willkommen und spielen eine wichtige Rolle im Blick auf den Glauben und die matrilineare Gemeinschaft. Ihre Ankunft hat religiösen Charakter; besonders Mädchen sind ein sichtbarer Erweis für den Erhalt des matrilinearen Clans und damit ein Zeichen des Segens. Viele Kinder zu haben ist gut, denn sie sichern die *lineage*. Zugleich stellen sie die Verbindung zur unsichtbaren Welt der Ahnen her.
2. Die Kindheit wird als Durchgangsstadium auf dem Weg zum Erwachsenwerden gesehen. Der eigenständige Wert der Kindheit dagegen ist begrenzt. Das belegen fehlende Beerdigungsriten für Kinder sowie die Tatsache, daß neugeborene Kinder bis zu ihrem achten Lebensstag keine Persönlichkeitsrechte besitzen. Dennoch haben die Kinder neben der Arbeit eigene Formen des Spiels und der Freizeitbeschäftigung gefunden, die oft ein Spiegel der Alltagserfahrung der Erwachsenenwelt sind.

3. Die Ausbildung von Kindern war traditionell informell und spielte sich im Haus bei der Mutter bzw. auf der Farm oder in der Werkstatt des Vaters ab.¹²⁷ Hier gibt es Parallelen zu vielen vorindustriellen, bäuerlichen Gesellschaften und Kulturen.
4. Die Gesellschaft hat, besonders im Blick auf die junge Frau, explizite Formen gefunden, um den Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein zu würdigen. Die *puberty rites* haben zunächst religiösen, aber auch pädagogischen, sozialen und gesellschaftlichen Charakter, indem sie den Erhalt von Werten der Akan Gesellschaft sichern. Die *asafo companies* sind eine Einrichtung, die es dem jungen Mann ermöglicht, seinen Mut zu zeigen, seine soziale Rolle in der Gesellschaft zu finden und traditionell zur Sicherung des Königreiches des jeweiligen Chiefs beizutragen. Damit sind Status, Würde und der Erweis der Männlichkeit verbunden. Beide Einrichtungen, *bragoro* und *asafo companies* sind damit traditionell ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg ins Erwachsenenalter.
5. Die Schlußfolgerung ist deshalb, dass die Riten der traditionellen Akan Gesellschaft für junge Menschen sehr hilfreich waren im Blick auf die Identitätsfindung innerhalb einer Gesellschaft mit festgelegten Rollen und Lebensabläufen. Der junge Mensch wußte, woran er war und welche Aufgabe er zu erfüllen hatte. Sein Platz wurde ihm zugewiesen; dabei erfuhr er Wertschätzung, Würdigung und Status. Das gab ihm eine gute Ausgangsposition für den Übergang ins Erwachsenenalter. Der Ritus hat damit strukturierende Funktion im Blick auf den Lebenslauf des Einzelnen.

Die Akan Gesellschaft hat deshalb in sehr praktischer Weise zur Identitätsbildung beigetragen, indem sie Riten und Bräuche institutionalisierte. Es ist auffällig, dass im

¹²⁷“It is difficult to find any trace of the systematic training of children. There were not any schools in the modern sens in the olden times, but almost every hour of the daily life young children were undergoing unconscious instruction, mostly perhaps by a process of imitation of the elders” (Rattray 1956: 11).

Akan Kontext die Praxis im Zentrum steht und Werte immer wieder durch Handlungen vermittelt werden.

Vor allem das Christentum hat Ghana neben anderen Einflüssen wie Kolonisation und innerafrikanischem Handel verändert. Die Kirchen haben in vielfältiger Weise Fuß gefasst und durch die Gemeinde- und Schularbeit das Land geprägt. Dies hatte zweifelsohne Auswirkungen auf die Tradition, nicht nur der Akan.

Im folgenden Kapitel geht es um die Entwicklung der kirchlichen Arbeit mit jungen Menschen. Anhand der Entstehung der Presbyterianischen Kirche von Ghana aus den Wurzeln der Basler- und der Schottischen Mission zeige ich auf, inwieweit die Kirche versucht, jungen Menschen den Weg ins Leben bzw. Erwachsenenalter zu ebnen. Meine Untersuchung läuft letztlich auf die Frage hinaus, ob die kirchliche Arbeit für junge Menschen eine greifbare Alternative zur Tradition der Akan darstellt, ob sie der Lebenswirklichkeit von jungen Afrikanern Rechnung trägt und ob sie Formen gefunden hat, dieser Alternative sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Gibt es z.B. ein Ritual, das jungen Menschen hilft, den Übergang ins Erwachsenenalter zu markieren? Ich begrenze mich aufgrund meines eigenen Hintergrundes auf die Arbeit der PCG und ihre historischen Wurzeln.

TEIL 2

WANDEL DURCH MISSION:

DER EINFLUSS DER BASLER MISSION AUF JUNGE MENSCHEN IN GHANA UND DAS ENTSTEHEN EINER EIGENSTÄNDIGEN KIRCHLICHEN JUGENDARBEIT

Kapitel 2

Die Basler Mission und die Förderung junger Menschen

2.1 Die Anfänge: Das Evangelium kommt an die Goldküste

Die PCG ist aus der Arbeit der Basler Mission heraus entstanden. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts drängten zunehmend Missionsgesellschaften auf den afrikanischen Kontinent, um Fuß zu fassen und um die Völker zu evangelisieren.¹²⁸

Mit der Arbeit der Basler Mission kam das Christentum aber nicht das erste mal nach Westafrika. Die Berührung von Christentum und westafrikanischer Kultur wurde von Lamin Sanneh in drei Epochen unterteilt, wobei erst letztere zu dem für die Mission entscheidenden Erfolg geführt hat.¹²⁹ Handelsposten gab es schon lange überall entlang der Küste und hier war der europäische Einfluss am größten (Flint 1976: 205). Die Europäer der damaligen dänischen Kolonie Goldküste, die später in britischen Besitz überging, hatten vor allem Interesse an wirtschaftlichem Handel und an der Ausbeutung der Ressourcen des Landes. Dennoch ebnete die Kolonialisierung der Missionsarbeit in gewisser Weise den Weg:

In the first place, both colonial administrators and missionaries shared the same worldview and sprang from the same culture. Secondly the colonial administration was favorably disposed to the work of the missionaries and often subsidized mission schools (Boahen 1985: 221).

Im Jahr 1780 gründete Dr. J.A. Urlsberger die Deutsche Christentumsgesellschaft in Basel, aus der heraus sich die Basler Mission entwickelte. Dieses Werk war gekennzeichnet von pietistischer Frömmigkeit und einer ausdrücklichen Hingabe an das Reich Gottes.¹³⁰ Ziel war von Anfang an ein Seminar für Missionare. 1828 sandte man die ersten Missionare an die Goldküste, aber alle starben innerhalb kürzester

¹²⁸Neben der Basler Mission waren selbstverständlich andere Missionsgesellschaften und Kirchen an der Goldküste aktiv. Neben der Katholischen Kirche arbeitete u.a. die Niederländisch Reformierte Kirche, die SPG (Society for the Propagation of the Gospel) von England, die Wesleyische Mission, die Bremer Mission erfolgreich an der Goldküste (Omenyo 2002: 42-63).

¹²⁹Sanneh (1983: 20f) unterscheidet die drei Epochen folgendermaßen: 1. Die Inkubationsperiode: vom Verschwinden der Kirche in Nordafrika bis ins fünfzehnte Jahrhundert. 2. Von 1450 bis 1750, als sich das Christentum als sterile Enklave in Folge der europäischen Institutionen ohne wirklichen Kontakt mit lokalen Gegebenheiten an den Küsten niederließ. 3. Die eigentliche erfolgreiche Missionszeit ab der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

¹³⁰Mehr dazu bei Sanneh 1983: 111ff. .

Zeit. Erst 1832 gelang es Andreas Riis als einzigem der Missionare, eine lange Krankheit zu überleben und sich in Akropong, einer kleinen Stadt ca. fünfzig Kilometer landeinwärts von Christiansborg, niederzulassen.

Er wollte in direkten Kontakt mit dem Heidentum kommen und die Akan Sprache lernen, was von Bedeutung für die weitverbreitete Missionsarbeit der Basler Missionare war (Debrunner 1967: 99).

Riis lernte die Twi Sprache fließend zu sprechen. Bekehrungen gab es aber erst, als sich eine Gruppe schwarzer, ehemaliger Sklaven aus Jamaika in Akropong ansiedelte. Erst zwölf Jahre nach der Ankunft von Riis ließen sich die ersten Christen taufen (Sanneh 1983: 113).

2.2 Die Missionsstationen

Die Missionare lebten auf sogenannten Missionsstationen mit mehreren Familien und ledigen Missionaren zusammen. In der Regel wurden die Häuser selber gebaut.¹³¹ Als Hilfe in Haus und Hof griff man auf Jugendliche aus der Umgebung zurück und stellte sie an:

They also developed a home school system, where girls were taught the domestic sciences by the wives of the missionaries (Clarke 1986: 59).

Vermutlich haben wir hier den ersten pädagogischen Versuch der Missionare, jungen Menschen praktische Fähigkeiten beizubringen. Zu den Missionsstationen gehörte von Anfang an auch eine kleine Schule. Die erste wurde 1843 in Christiansborg eröffnet.¹³² Der akademische Anspruch der Missionare war erstaunlich, kamen sie selbst doch eher aus bäuerlichem Hintergrund.¹³³ Auf der Hauptstation Akropong gab es seit 1848 ebenfalls ein kleines Seminar, mit dem das Christiansborger Seminar im

¹³¹Andreas Riis erhielt den Beinamen *osiadan*, Häuserbauer, von der Akroponger Bevölkerung (Raaflaub 1978: 10). Die Bedeutung ist etwas unklar und kann sowohl positiv als auch eher kritisch verstanden werden.

¹³²Das Missionshaus diente in den Anfängen in der Regel neben der Unterkunft für den Missionar zugleich als Grundschule. Im Falle von Christiansborg wurde gleich zu Beginn ein kleines Seminar untergebracht, allerdings zunächst mit bescheidenem Erfolg (Agbedi 1991: 37).

¹³³So weist der Stundenplan des Christiansborger Lehrer-Katechistenseminars im Jahr 1853 folgende Fächer aus: Katechismus, Biblische Theologie, NT, Grammatik, Englisch und GA, AT, Weltgeschichte, Singen, Geographie, Biblische Geschichte des NT, GA-Übungen, Arithmetik (Agbedi 1991: 37).

Jahr 1858 zusammengelegt wurde.¹³⁴ Das Konzept der Missionstationen war effektiv, wenngleich es sicher zeitaufwändiger war als das Vorgehen umherwandernder Evangelisten und Prediger, die es damals ebenfalls gab. Um jede Station bildete sich ein Kranz von kleinen Gemeinden, die im Laufe der Zeit von ausgebildeten Einheimischen betreut wurden.¹³⁵ So wurde stetiges organisches Wachstum gefördert. Sanneh erwähnt für das Jahr 1869 bereits acht Missionsdistrikte mit vierundzwanzig Gemeinden und einer Mitgliederzahl von 1.851 Gemeindegliedern (Sanneh 1983: 115).

Neben dem schulischen Aspekt spielte die Missionsstation ebenfalls eine wesentliche Rolle in der Entwicklung der einheimischen Landwirtschaft:

Mission stations developed plantations in many parts of Africa, and, in addition to growing local foodstuffs and introducing new crops, they helped in the diffusion of commercial crops like cocoa, coffee, tobacco, cotton and sugar cane (Boahen 1985: 222).

Diesem Bedürfnis der Missionare nach ganzheitlicher Entwicklung lag eine ambivalente Einstellung zugrunde. Rennstich verweist auf folgende Anliegen:

1. Den Afrikanern eine „Wohlthätige Zivilisation“ zu bringen, indem westliche Lebensvorstellungen auf Afrikaner übertragen wurden. „To missionize means now to civilize“ (Zitat Josenhans in Christensen 1982: 97).
2. Ihre Lebensbedingungen zu verbessern, indem die finanzielle Unabhängigkeit durch systematische Landwirtschaft gefördert wurde.
3. Reparation. Das den Afrikanern angetane Unrecht durch die Ausbeutung ihrer Länder seitens der Europäer sollte durch den Missionsdienst zu einem gewissen Teil wieder gutgemacht werden.
4. Mission wurde von Basel ebenfalls als eine Art Anti-Sklavenbewegung verstanden. Neubekehrte wurden oftmals freigekauft und in die neue Lebensform der *Salems* eingegliedert, die im Folgenden näher erklärt werden.

Die Missionsstation kann als das Herzstück der Missionsarbeit der Basler Mission in allen Missionsländern gesehen werden.¹³⁶ Nach diesem Prinzip breitete sich die

¹³⁴Zuvor hatte man das Christiansborger Seminar aufgrund politischer Unruhen nach Abokobi verlegt, wo die Missionare ein Stück Land gekauft hatten. Dies wurde nun als neue Missionsstation ausgebaut (: 38).

¹³⁵Im Vordergrund standen der Gemeindeaufbau, der Besuch und die Betreuung von Schulen, die Überwachung einheimischer Lehrer. Nebenbei musste immer wieder für Ausgleich mit den traditionellen Königen gesorgt werden, was sich oft als aufwändig darstellte (Mehr dazu in Raaflaub 1978: 1ff).

¹³⁶Aufgrund der zentralistischen Struktur der Basler Mission wurden ihre Prinzipien und Regeln in allen Ländern nahezu gleich angewandt. Neben dem Vorteil einer einfachen Struktur brachte

Mission konzentrisch aus, wobei regelmäßige Evangelisationsreisen zu immer neuen Predigtstellen und später zu neuen Missionsstationen führten. Wie ging man aber mit den Neubekehrten um? Welche Lebensform war ihnen angemessen?

2.2.1 Die Sammlung der ersten Christen in Salems

„Being a missionary also meant being an educator“ (Reindorf, Johnson 1998: 85). Es war das Anliegen der Missionare, die frisch bekehrten Einheimischen vor den Einflüssen ihrer heidnischen Umwelt zu schützen.

Der neue Weg der Christen verursachte Konflikte mit der völkischen Tradition, vor allem wegen der Polygamie und den Ahnenopfern. Um diese zu mildern, wurden die Christen angehalten, ihre eigenen Quartiere zu bauen. Die Salems, wie man diese christlichen Siedlungen nannte, bestehen heute noch (Raaflaub 1978: 13).

In diesen *Salems* wurden die einheimischen Christen gesammelt und unterwiesen. Debrunner führt an, dass die Akroponger Gemeinde Land für die jeweiligen Tochtergemeinden kaufte und somit den Bau der neuen Siedlungen ermöglichte¹³⁷ (Debrunner 1967: 193).

Neben dem Bedürfnis, die jungen Christen von negativen Einflüssen zu schützen, stand ein ausgeprägtes erzieherisches Element im Vordergrund. Man wollte den Christen Zeit zur Reifung und zum geistlichen Wachstum geben, aber auch zur Ausbildung im Lesen und Schreiben. Es gibt aber auch noch andere Motive, die sich immer wieder bei Missionaren der Kolonialzeit aufspüren lassen. Sie liegen vor allem in ihrem damaligen Weltbild, und damit einem gewissen Überlegenheitsdenken Afrikanern gegenüber, begründet.¹³⁸ Eppler drückt dies etwas drastisch aus, wenn er schreibt: „Die Negerchristen waren Kinder und mussten unter den Augen ihrer Väter

dies erhebliche Ungerechtigkeiten mit sich. Nicht umsonst wurde Inspektor Josenhans von seinen Missionaren als „kleiner Bismarck“ bezeichnet (Renstich in Christensen, Hutchison 1982: 97).

¹³⁷Mehr zum Thema *Salem* in meiner MA Thesis „Begegnung von Tradition und Christentum in Ghana“ (Knispel 2001: 34ff).

¹³⁸„Missionaries send to Africa typically believed that their special calling was to guide the natives to salvation by teaching them a way of living radically different from what they had previously known. The new life would be centered on the villages, churches and schools attached to the Mission stations and outstations. Converts were required to accept European names, dresses, customs, and family forms and to assume positions in their new lives that were subordinate to the missionaries in the Christian community... In the Mission's view of things the natural hierarchy in the universe scaled relentlessly downward from the Savior, to the Mission Committee, to the Inspector, to the missionaries themselves, and, finally, to the Africans. In other words, Africans were to occupy the lowest position in a newly emergent social structure patterned along traditional (pre-industrial) European lines“ (Miller 1994: 131f).

erzogen werden“ (Eppler 1900: 197). Erziehung von erwachsenen Menschen bedeutete also, die afrikanischen Christen als unreife Kinder zu sehen, die von den Missionaren in eine neue Lebensform eingeführt werden mussten.

Salem wurde zu diesem Ort der Lebensformung und Ausbildung in christlichem Lebensstil im Sinne europäischer vorindustrieller Prägung. Die Pädagogik der Missionare hatte paternalistische Züge und war vor Missbrauch nicht geschützt.¹³⁹ So muss man Boahen recht geben, wenn er schlussfolgert, dass Christsein gleichzusetzen war mit der Europäisierung der Afrikaner.¹⁴⁰

Dennoch war Salem eine Lebensform, die der afrikanischen nicht grundsätzlich fremd war. Jeder neu gegründete Ortsteil wurde traditionell einem Geist untergeordnet, dem der Ort zu dienen hatte.

Mit Salem knüpften die Missionare an ein traditionelles Dorfsystem an, das neue Siedlungen innerhalb eines Dorfes unter dem Schutz eines Geistes und eines Ältesten vorsah. Beides war aus damaliger Sicht in Salem gegeben: die Funktion des Schutzgeistes übernahm Gott in Gestalt des Heiligen Geistes. Die Missionare, und später die Einheimischen selbst, übernahmen die Rolle der Ältesten (Knispel 2001: 44).

Zimmermann gründete in Odumase im Kroboland das erste Dorf mit sechshundert Menschen, mehrheitlich Frauen des Chiefs, Kinder, Sklaven und Verwandte. Der örtliche Chief hatte Zimmermann eindeutig dazu aufgefordert. Seine eigenen Söhne ließ er von Zimmermann ausbilden, so hoch war sein Vertrauen in die Missionsarbeit.¹⁴¹ Die Tatsache, dass er selbst nicht zum christlichen Glauben konvertierte, unterstreicht nur die Hochachtung selbst nichtchristlicher Häuptlinge vor der Arbeit der Missionare.

¹³⁹Einer der Gründe, warum Andeas Riis das Missionsfeld verlassen musste, war sein bisweilen erniedrigender Umgang mit Einheimischen bis hin zu körperlicher Züchtigung in der Öffentlichkeit, was eine unglaubliche Blossstellung der Einheimischen darstellte. Mehr dazu bei Miller 1994: 120ff.

¹⁴⁰„On the whole, becoming a Christian meant, to a large extent, ceasing to be an African and using European culture as a point of reference. Thus Christianity had a disintegrating effect on African culture“ (Boahen 1985: 222). Letztere Aussage muss allerdings im Blick auf das Kulturverständnis Boahen hinterfragt werden. Kultur ist nie statisch sondern ständig Veränderungen unterworfen. Gerade auch innerafrikanische Migrationen trugen und tragen heute noch zu ständigen kulturellen Veränderungen bei.

¹⁴¹Mehr dazu bei Sundkler 2000: 209.

2.2.2 Die Beziehung der Missionare zu den Einheimischen innerhalb der Salems

Wiewohl es Basel wichtig war, dass ihre Missionare bei den Einheimischen lebten und ihnen nahe kamen,¹⁴² durfte man es nicht `übertreiben`. Eine gewisse Distanz war zu wahren. Das Missionskomitee regelte diese Beziehungen zu den Einheimischen.

According to official policy, Basel missionaries were expected to live humbly and in close physical proximity to the natives; nevertheless, a person who failed to keep an imperative personal distance from Africans could be a candidate for dismissal (Miller 1994: 123).

Es bestand die Gefahr, dass Missionare durch zu engen Umgang mit Einheimischen 'verwilderten'. Gleichzeitig würden die Hierarchieebenen durch zu engen Umgang miteinander aufgeweicht. Dies aber entsprach nicht dem hierarchischen Erziehungsstil der Basler Mission. Dieser wiederum hing mit dem pietistischen Hintergrund Basler Frömmigkeit zusammen:

...They (the heathens) were struggling in misery precisely because they lacked the redeeming social arrangements- above all discipline in family, vocation, and religion- that could be sustained only by internalising the Christian view of (divine) law and (worldly) order (Miller 1994: 154).

Diesen Lebensstil von 'Ordnung muss sein' galt es, in den Salems einzuführen. Missionare hatten deshalb die Verantwortung als Repräsentanten dieser 'höheren Pädagogik'. Wer sich dem widersetzte, wurde unverzüglich zurechtgewiesen oder aus der Mission entfernt. Zimmermann war ein solcher Kandidat, der durch seine Heirat fast aus dem Dienst der Mission entlassen worden wäre.¹⁴³ Ein Missionar, der mit einer Afrikanerin verheiratet war, hatte zweifelsfrei die Hierarchieebenen durchkreuzt und stellte ein Problem für das Verhältnis Missionar-Afrikaner dar. Zudem widersetzte sich Zimmermann Basels radikaler Ablehnung der Haussklaverei, die er als Teil einer afrikanischen Institution sah, die den Sklaven wenigstens einen gewissen Schutz und eine Rolle in einer Gemeinschaft zugestand.

¹⁴²Es war imperativ für jeden Missionar, die einheimische Sprache fließend zu lernen und sein Missionshaus in unmittelbarer Nähe eines Dorfes zu haben. Die tägliche Zusammenarbeit mit Einheimischen im eigenen Haus ließ eine gewisse Vertrautheit zu.

¹⁴³Ohne um Erlaubnis zu fragen, heiratete Zimmermann die geschiedene Katharina Mulgrave, eine Afrikanerin. Sie war Lehrerin und kam mit den Siedlern aus Westindien nach Akropong. Einige Mitglieder des Komitees verlangten seine sofortige Entlassung. Aufgrund seines Verdienstes durfte er bleiben, wenngleich er zukünftig nicht mehr als europäischer Missionar angesehen wurde. So verlor er zeitweise das Recht, mit seiner Familie nach Europa zu reisen. Mehr dazu bei Miller 1994: 135.

Dies alles zeigt, dass es einzelne Missionare gab, die die gesetzten Grenzen durchbrachen und eine enge Beziehung zur einheimischen Bevölkerung und ein besseres Verständnis der Kultur suchten.¹⁴⁴ Nichtsdestoweniger war Basel eindeutig im Blick auf das Verhältnis zur Bevölkerung. Der Missionar war Repräsentant Basels und hatte die Aufgabe, die einheimische Bevölkerung zu bekehren. Zugleich war er auch Repräsentant der höheren westlichen Zivilisation, die er mittels Schulausbildung und Förderung handwerklicher Berufe nach Afrika bringen sollte. Salem als exklusiver Schulungs- und Trainingsort war geradezu ideal für die Erfüllung dieser Aufgabe.

2.3 Salem als Ausgangspunkt pädagogischer Anstrengungen

Christen wurde in Salem ein Stück Land angeboten, auf dem sie ihr Haus errichten konnten. Diese Häuser gruppierten sich um die Kirche bzw. Kapelle und in der Regel um das Haus des Missionars. Eppler beschreibt das Leben in den Salems folgendermaßen:

Eine solche Sammlung von Christen in auch lokal abgeschlossenen Gemeinden war in Afrika notwendig, um eine christliche Lebensführung durchzuführen. In den Kapellen hielt man gemeinschaftliche Morgen- und Abendandachten ab... Die Christendörfer stellte man unter Aufsicht einheimischer Ortsväter und führte in den älteren Gemeinden das Ältestenamts ein, das auch hier das Gemeindebewusstsein belebte und stärkte; die Gemeinden erhielten dadurch ihre eigenen verantwortlichen Vertreter. Den Presbyterien, aus den Missionaren und diesen Ältesten zusammengesetzt, wurde später auch hier die Verwaltung der Kirchen- und Armenkassen anvertraut... Die Außenstationen wurden fast alle mit der Zeit eingeborenen Katechisten anvertraut (Eppler 1900: 197).

Tagsüber gingen die Einheimischen ihrer Arbeit auf dem Feld nach. Die Missionare sammelten Schüler und unterrichteten sie in unterschiedlichen Klassen. Am Beispiel der Hauptstation Akropongs stelle ich im Folgenden die Schularbeit Basels vor.

¹⁴⁴Simon Süß war ebenfalls eine solche Figur, die sich nicht leicht integrieren ließ. Sein pädagogischer Ansatz war ganz praxisorientiert. Schule war nicht seine Sache. Er lebte mitten unter der einheimischen Bevölkerung mit dem Ziel, unabhängige Gemeinden zu gründen „To be sure, Riis, Süß and Zimmermann represented radical and (to a point) tolerated departures from the prescribed way, but inside the organization they were treated as carefully rationalized exceptions or, perhaps more aptly put, as mysteries (Miller 1994: 157).

2.4 Der Basler Dreiklang „Schule-Ausbildung-Entwicklung“

2.4.1 Die Entwicklung der Schularbeit bis 1938

1848 hatte der Missionar Dieterle die Katechistenschule eröffnet.¹⁴⁵ Anfangs bestanden die Schüler lediglich aus den bereits erwähnten Hausgehilfen. Die Zusammenlegung mit der ehemaligen Christiansborger Schule im Jahr 1856 vergrößerte die Schule. Es gab nun vier Klassen. Der eigentliche Durchbruch kam mit dem württembergischen Lehrer Johann Gottlieb Auer,¹⁴⁶ der 1858 in die Arbeit der Basler Mission eingetreten war. Bis zu dieser Zeit gab es nur die Primarschule und das theologische Seminar. Die jungen Einheimischen der Primarschule waren anfangs keine Kinder, sondern Jugendliche. Mit dem Ende der Primarschule hatten sie oft schon das Alter für die Aufnahme in das Seminar erreicht. Nach nunmehr zwölf Jahren kam es zu einer Verschiebung, da immer mehr Kinder in die Primarschule eintraten. Eine Reorganisation war notwendig geworden. Auer, der als Musiklehrer anfang, wurde bald zum Generalschulinspektor ernannt und baute ein dreigliedriges Schulwesen auf.¹⁴⁷ Es sah folgendermaßen aus:

1. Primar- und Volksschule für Kinder

Man schuf zwei Klassen und begann mit Englisch und normalem Primarschulunterricht. Die Primarschule war auf sechs Jahre angelegt.

2. Mittelschule vom 14.-18. Lebensjahr

Man unterrichtete Bibellektüre, biblische Geschichte, Religionslehre, Arithmetik, Geometrie, Geographie, Welt- und Naturgeschichte. In der obersten Klasse begann man mit Griechisch. Anfangs konnten die Schüler, die später Lehrer werden wollten, im vierten Jahr eine gesonderte Vorbereitung durchlaufen. Man unterrichtete Schulmethoden für die zukünftigen Lehrer, für die zukünftigen Katechisten in derselben Zeit Griechisch und Kirchengeschichte.

3. Katechistenschule bzw. Predigerseminar

Hier wurde ein Schwerpunkt auf theologischen Unterricht gelegt, der anfangs sogar Hebräisch enthielt, allerdings, wie Eppler bemerkt, mit wenig Erfolg. Der Unterricht dauerte vier Jahre. Die zukünftigen Lehrer wurden für zwei Jahre in einer dem Predigerseminar angegliederten Lehrerausbildungsstätte (Teacher Training School) unterrichtet. Die Katechisten blieben vier Jahre in der Schule.

¹⁴⁵Der Unterricht umfasste neben Elementarfächern biblische Geschichte, Geographie, Welt- und Kirchengeschichte und englische Grammatik (: 206).

¹⁴⁶Der Missionar Auer brachte in der Tat den eigentlichen Durchbruch in der Schularbeit. Als er eine Amerikanerin kennen lernte, verließ er plötzlich und ohne jede Absprache das Missionsfeld und trat in die Dienste einer amerikanischen Mission in Las Palmas ein.

¹⁴⁷Alle hier aufgeführten Informationen finden sich bei Eppler 1900: 206-208.

Die Statistik der ersten Jahre gibt folgenden Überblick:

Mittelschule		Predigerseminar	
1863	26 Schüler	1863	10 Schüler
1868	49 Schüler	1868	13 Schüler
1878	62 Schüler	1878	21 Schüler

Tabelle 5: Entwicklung der Schularbeit der Basler Mission

Regelmäßige Fortbildungen wurden für Lehrer und Katechisten angeboten. Eppler schließt den Bericht mit folgendem stolzen Kommentar: „Unsere Gemeindeglieder sind die unterrichtetsten und geschultesten Arbeiter an der Goldküste“ (: 208). Er mag in seiner Beurteilung deshalb Recht haben, weil es im Grunde kaum andere Versuche in dieser Zeit gab.¹⁴⁸

Das Schulwesen der Basler Mission wurde für lange Jahre zum Maßstab und Standard für die Goldküste.¹⁴⁹ Die Leitung der Schularbeit wurde immer einem Generalschulinspektor übertragen, dem Distriktschulinspektoren zugeordnet waren.¹⁵⁰

Jeder Schüler des Predigerseminars hatte neben akademischer ebenfalls praktische Arbeit zu verrichten. Jeden Morgen gaben zwei Studenten zwei Stunden lang Unterricht in der Primarschule. Die Tutoren gingen mit ihren Studenten regelmäßig auf Predigttour in die umliegenden Dörfer. An Wochenenden ging das ganze Seminar in umliegende Dörfer zum Predigen. Zweimal im Jahr besuchten sie weiter entfernte Missionsstationen und halfen den Missionaren dort in der Predigtarbeit. Jeder Student lernte, auf selbstgebaute Harmoniums zu spielen.

Die Schüler wurden ebenfalls dazu angeleitet, die Schule und das Umfeld von Salem selbst sauber zu halten. Noch heute werden Schüler von ihren Lehrern nach dem Fegen der Schule mit folgender sprichwörtlichen Aussage gelobt, wenn die

¹⁴⁸Auers Ziel war es, ein dem europäischen Schulsystem entsprechendes Schulwesen in Akropong aufzubauen: „...stressed, that they wanted the local boys to receive the type of education available in a first-class European town“ (Agbeti 1991: 40).

¹⁴⁹„The Basel Mission established a pattern of six years in primary school followed by four at secondary level, and this became standard practice for all of Ghana. A government ordinance, passed in 1887, recognized two types of schools, the extremely small government sector and what was called the ‚assisted‘ schools into which the mission schools were grouped“ (Sanneh 1983: 147).

¹⁵⁰Die Organisation der Schul- und Missionsarbeit der Basler Mission wurde in Komiteeverordnungen niedergeschrieben.

Arbeit gut war: *Es ist wie 'owura Mohrs' torum' - wie Herrn Mohrs' Garten.*¹⁵¹ Der im Jahr 1847 von Basel als „landwirtschaftlicher Missionar“ ausgesandte Joseph Mohr wurde bekannt für seine gründliche und vorbildliche Farm- und Gartenarbeit. Er praktizierte Subsistenzwirtschaft, was sich für Akropong als sehr erfolgreich erwies.¹⁵² Er bildete Jugendliche in praktischer Garten- und Feldarbeit aus, da die Basler viele neue Früchte und Gemüsesorten an die Goldküste brachten und heimisch werden ließen.

Dieses Sprichwort, nach über 150 Jahren immer noch überall bekannt, lässt im Blick auf die pädagogische Wirkung der Missionare folgende Schlüsse zu.

1. Die Art und Weise, wie Mohr seine Arbeit tat und die Jugend anwies, wurde als vorbildlich betrachtet und gewertet.
2. Mohrs Vorgehensweise hob sich von dem ab, was zur damaligen Zeit bekannt war, obwohl die Bevölkerung von der Landwirtschaft lebte.
3. Die Tradierung bis in unsere Tage zeigt den bleibenden Einfluß und die Bedeutung pädagogischen Handelns der Missionare.

Oft wurde und wird den Missionaren vorgeworfen, zu einer unreflektierten Europäisierung beigetragen zu haben. Dies ist nicht grundsätzlich falsch. Das angeführte Beispiel zeigt aber auch, dass sich beide Gesellschaften, die europäische und die afrikanische, in der damaligen Zeit zumindest teilweise ähnelten. Die Missionare, die ja einen handwerklichem oder landwirtschaftlichen Hintergrund hatten, konnten also mit ihrer praktischen Arbeit Impulse setzen, die schnell und gekonnt aufgegriffen und umgesetzt werden konnten. Dennoch ist eine gewisse paternalistische Grundhaltung nicht zu verkennen und zeigt sich in nahezu allen alten Missionsdokumenten.

Die Basler Missionare wollten aber nicht nur „anständige Christen“ heranbilden, sondern ein Bildungssystem in einem Land einführen, das bis dahin

¹⁵¹Mir selbst ist dieses Sprichwort sehr eindrücklich, da ich dreieinhalb Jahre im ehemaligen Haus Christallers in Akropong lebte. Dort legte ich einen, zugegebenermaßen schönen Garten an und pflanzte Gemüse. Eines Tages kam eine alte Frau in unseren Compound, schaute sich um und meinte dann zu mir: „*Eyi ye owura Mohrs' turum- das ist wie Herr Mohr's Garten.*“

¹⁵²Paul Jenkins verweist in seinen Ausführungen über Mohr auf die Tatsache hin, dass der Missionar im Grunde dasselbe tat wie in Württemberg zuvor: “Mohr’s work would have been designated as that of a *Ökonomieverwalter*, and in this terms contains a nuance which „agricultural missionary“ does not. The *Ökonomie* was the plot of land around the house in Mohr’s home province of Württemberg on which a household grew much of its own food... In this sense he was much closer, mentally and psychologically, to the people around him than many later agricultural missionaries” (Jenkins in Bickers 1996: 95ff).

keine Schriftsprache kannte. Das unabhängige Dorfmodell¹⁵³ kam ihren Vorstellungen nahe:

True to the Lutheran influence of their beliefs, the Baslers were convinced that only autonomous villages patterned on a European, and specially and idealized South German, agrarian model would support the vital institutional web of family, church, education, and stable vocation that was necessary for a truly pious life (Miller 1994: 15).

Jenkins (1986: 214) weist als Historiker nach, dass das Ergebnis langer missionarischer Präsenz der Basler in Akropong zu einem überdurchschnittlichen Bildungsniveau geführt hat.¹⁵⁴ Bourrett (1949: 139) fasst die Bedeutung der Schularbeit Basels so zusammen: „Until 1882 education was entirely in their hands.“¹⁵⁵

In diesem Zusammenhang muss auf die herausragende Arbeit des Linguisten und Sprachforschers Christallers,¹⁵⁶ aber auch auf die Übersetzungsarbeit Zimmermanns¹⁵⁷ hingewiesen werden, die maßgeblich zu der Entwicklung zweier schriftlicher einheimischer Sprachen beigetragen haben. Sanneh verweist auf die Tatsache, dass sich Basel aufgrund der Sprachforschung für den Erhalt der einheimischen Sprache über den Primarschulbereich hinaus stark machte, was 1925 in der *Education Ordinance* festgehalten wurde.¹⁵⁸

Die folgende Übersicht ist den Jahresberichten der „Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel“¹⁵⁹ zwischen 1854 und 1938 entnommen.

¹⁵³Gedacht ist hier vor allem an das Beispiel des Dorfes Korntal in Süddeutschland. „His (Zimmermann’s) intention was to found an African Korntal. The well-laid-out village plan included chapel, school and staff houses in the center, with thirty houses belonging to Christian families along five footpaths leading from the center.“ (Sundkler 2000: 210).

¹⁵⁴Ein Rektor Emeritus der Universität der Vereinten Nationen in Tokio ist zum Beispiel ein Mann aus Akropong. Trotzdem bleibt Tradition in vielen Bereichen in Akropong bestimmend, symbolisiert vor allem durch den König von Akwapim, einen ehemaligen Lehrbeauftragten der Universität von Ghana.

¹⁵⁵Hierbei muss allerdings angemerkt werden, dass die Methodisten ebenfalls Schulen in dem traditionellen Kolonialgebiet gründeten, während Basel sich zunächst auf die Akwapim Berge beschränkte, um sich von dort aus nach Kwahu Richtung Kumasi auszudehnen. Mehr dazu bei Sanneh 1983: 147.

¹⁵⁶Christaller übersetzte die gesamte Bibel bis 1870 in Twi, veröffentlichte 1875 eine Twi Grammatik und 1881 seine legendäres Twi Wörterbuch, das bis heute Maßstäbe setzt (mehr dazu bei Smith 1966: 55). Darüber hinaus war Christaller der erste Herausgeber des „Christian Messenger“, einer Zeitung, die heute wieder unter dem selben Titel existiert.

¹⁵⁷Zimmermann übersetzte die Bibel in Ga, eine Sprache des westlichen Küstengebiets.

¹⁵⁸„Its cause for the use of African languages was greatly helped by the provision of vernacular instruction enshrined in the 1925 Education Ordinance“ (Sanneh 1983: 148).

¹⁵⁹Im Rahmen meiner Forschung hielt ich mich im August 2002 im Haus der Basler Mission auf und arbeitete dort im Archiv und in der Bibliothek unter der Anleitung des Archivars Paul Jenkins.

	1845	1854	1876	1886	1896	1906	1916	1928	1938
Stationen	2	2	9	9	10	12	11	2 ¹⁶⁰	-
Missionare (einschl. Jungfrauen) ¹⁶¹	11	10	35	36	47	56	31	10 ¹⁶²	32
Missionarsfrauen	5	6	18	17	22	31	17	-	10
Missionskinder	-	9	-	-	-	-	-	-	-
Katechisten	9	1	30	38	76	115	162	80 ¹⁶³	145 ¹⁶⁴
Christliche LehrerInnen	8	8	32	54	92	114	83	- ¹⁶⁵	448
Katechistenschüler/ Sonntagsschüler	20	14	251	78	124	256	171	-	3389
Christenkinder in der Schule	9	8	737	1563	2909	3795	4585	-	16893
Heidenkinder in der Schule	30	200	318	601	844	2069	3745	2080	-
Schulen	-	5	68	78	119	148	167	-	204
Gemeindeglieder	172	117	2934	6801	13972	20217	26314	6967	64241
Katechumenen	30	30	190	213	629	710	615	319	1445

Tabelle 6: Entwicklung Missions- und Schularbeit von 1845-1938

Die Informationen sind nicht vollständig, zeigen aber eine Entwicklung in der Missions- und Schularbeit an der Goldküste. Die besondere Entwicklung ab 1916 hat mit den Folgen des ersten Weltkrieges zu tun. Die Basler Missionare, die vielfach aus Deutschland kamen, mussten das Land verlassen. In dieser Zeit kam die *United Free Church of Scotland* zur Hilfe und übernahm die Arbeit. Daraus erwuchs 1918 die *Presbyterian Church of the Gold Coast*.¹⁶⁶ Die Basler Missionare konnten erst 1926 wieder mit ihrer Arbeit in Kooperation mit der nunmehr selbständigen einheimischen Kirche beginnen. Welche Schlüsse lässt die Statistik zu?

¹⁶⁰An der Goldküste wurden die Gemeinden in fünf Pfarrdistrikte mit insgesamt 61 Gemeinden, einschließlich Nebenstationen, umstrukturiert. Die Missionare waren nun Mitarbeiter in der eigenständigen „Presbyterian Church Asante.“

¹⁶¹Jungfrauen war die damalige Bezeichnung von ledigen Missionarinnen.

¹⁶²Für 1928 sind insgesamt nur zehn Europäer angegeben. Dies hängt mit der neuen Situation nach dem Ersten Weltkrieg und dem zwangsweisen Abzug der Basler Missionare zusammen.

¹⁶³Die Zahl der Katechisten schließt die Lehrer ein.

¹⁶⁴Hier wurden Katechisten und Evangelisten zusammengenommen.

¹⁶⁵Zum ganzen Bereich der Schule gibt es für diesen Jahrgang keine Angaben.

¹⁶⁶Der erste Sekretär der Kirche wurde 1918 Rev. Nikolaus Clerk, der selbst von 1885-1888 im Basler Missionshaus in Akropong ausgebildet worden war. Mehr dazu bei Raaflaub 1978: 28.

1. Zwischen 1845 und 1916 ist auf nahezu allen Gebieten eine stetige Steigerung der Zahlen erkennbar. Dies gilt sowohl im Blick auf die Missionare, als auch im Blick auf die einheimischen Lehrer, die Schüler und die Schulen.
2. Die Steigerung ist bis 1916 nicht sprunghaft sondern stetig. M.E. ist das die Folge einer konsequenten Bildungs- und Gemeindegründungsarbeit der Basler Mission, die auf Zeit setzte.
3. Von Anfang an setzten die Basler Missionare in ihrer Arbeit auf einheimische Kräfte. Dies gilt sowohl im Blick auf die Ausbildung als auch den Einsatz der Gemeinde- und Schularbeit derselben. Ihr Ansatz war praxisorientiert und offensichtlich im Kontext erfolgreich, zumindest was die Zahlen angeht.
4. Der historische Bruch aufgrund des ersten Weltkrieges erwies sich im Rückblick als positiv für die Verselbständigung der einheimischen Kirche. Möglicherweise wäre es den Missionaren selbst nicht so leicht gefallen, die Christen in die Selbständigkeit zu entlassen, wären sie nicht durch die Umstände dazu gezwungen worden.

Ein interessanter Hinweis auf die Tatsache, dass sich die Zahl der Schulen erst ab dem Jahr 1854 auf fünf erhöht hat, findet sich bei Peter Hänger:¹⁶⁷

In der Tat wurden gelegentlich Sklavenkinder „freigekauft“, und zwar nicht bloss aus uneigennütigen Motiven, sondern auch zum Zwecke einer verbindlichen Rekrutierung von Zöglingen für die anfangs schlecht besuchten Missionsschulen (Haenger 1997: 39).

Sklavenhaltung war - und ist es teilweise immer noch - ein Bestandteil afrikanischer Gesellschaften. Die Missionare lehnten dies zwar ab, und Inspektor Josenhans erließ ein radikales Sklavenverbot für alle Angestellten der Basler Mission, man bediente sich aber durch den Loskauf von Kindern am System zur Förderung der eigenen Missionsarbeit.¹⁶⁸

Ich habe bisher aufgezeigt, wie sich die Arbeit der Mission „von außen gesehen“ entwickelte. Aber Statistiken sind nur die eine Seite. Wie sah die inhaltliche Arbeit mit den jungen Menschen aus? Welches Bild von Kindererziehung lag der Arbeit der Missionare zugrunde? Die „Ordnung für die Evangelischen Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika“ von 1865 gibt ein eindrückliches Bild davon. Unter dem Abschnitt „Kinderzucht“ lesen wir ab §109 folgendes:

¹⁶⁷Peter Hängers´ Dissertation beschäftigt sich mit der Sklavenfrage und der Rolle der Missionare in Akuapem. Er zitiert in seinem Buch Josenhans, der ausdrücklich zum Kauf von Sklavenkindern ermutigte, um damit „ein tüchtige Anzahl eingeborener Lehrer und Lehrerinnen zu erhalten“.

¹⁶⁸Sklavenhaltung in Westafrika war nie mit der Sklaverei zu vergleichen, wie sie in Amerika oder der Karibik vorzufinden war. Es handelt sich um eine art *domestic slavery*, ein paternalistisches System, in dem die versklavte Familie zwar lebenslang für den Herren Dienst tun musste, dafür aber versorgt wurde und Teil eines gewissen Sozialsystems war. Mehr dazu bei Haenger (1997).

1. Die Kinder sind als Eigentum Gottes in Ernst und Treue und Zucht des Herrn zu erziehen.
2. Kinder sind kein Spielzeug und keine Erwerbsquelle, sondern Kinder Gottes.
3. Kinder sollen keinen Umgang mit Heiden haben, um nicht in dasselbe heidnische Wesen zu geraten.
4. Die Eltern müssen gute Vorbilder der Kinder sein und sollen sie zur Schule, zum Kirchengang, zur Ehrerbietung und zum Gehorsam allgemein anleiten.
5. Reinlichkeit und Regelmäßigkeit sind zu beachten, die Zeit ist auszukaufen.
6. Christliche Eltern sorgen auch für einen guten Beruf ihrer Kinder.
7. Von Kindern wird erwartet, dass sie ihren Eltern dankbar sind und im Alter für sie sorgen.

Neben den zu erwartenden Aussagen über christliche Erziehung, wie sie den Vorstellungen christlicher Erziehung im 19. Jahrhundert entsprach, sind folgende Aussagen auffallend: zum einen der Schutz der Kinder vor Ausbeutung und zum anderen die Betonung der Zeit, der Reinlichkeit, des Ernstes, der Zucht und der Treue.

Die Missionare waren sich der Situation der Kinder in ihrem traditionellen Umfeld wohl bewusst. Kinder galten als Arbeitskräfte und hatten zum Erhalt und zur Ernährung der Familie beizutragen. Der pädagogische Gedanke einer Kindheit mit ihren eigenen Rechten, Bedürfnissen und Pflichten war weithin unbekannt. Kinder in die Schule zu geben war für heidnische Eltern zwar ein Bedürfnis, da sie ahnten, dass eine neue Zeit angebrochen war und ihre Kinder mit einer Ausbildung besser in die Zukunft schauen konnten. Auf der anderen Seite war es ein Verlust, wenn Kinder als Arbeitskräfte ausfielen. Der Versuch der Missionare, die Kinder durch diese Gemeinderegeln zu schützen, war für die damalige Zeit sehr fortschrittlich.

Zum anderen zeigt sich in der Betonung der Zeit, der Reinlichkeit, des Ernstes, der Zucht und der Treue, wie selbstverständlich typische Tugenden der damaligen Zeit und besonders des pietistischen Werteverständnisses in eine völlig andere Kultur übertragen wurden.

Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit, denen das Ideal der Sauberkeit und Reinlichkeit eng verbunden ist, bilden das Zentrum eines gemeinhin als „bürgerlich“ qualifizierten Wertekatalogs. Dieser bürgerliche Wertekatalog, der eng mit dem christlichen Tugendkanon verknüpft ist, sollte in die Heidenwelt transferiert werden, wobei es den Missionarsfrauen oblag, aus afrikanischen, chinesischen und indischen Mädchen tugendhafte christliche,

europäische Hausfrauen zu formen. Die Mädchen, die hierfür in Frage kamen, rekrutierten sich vorwiegend aus den Missionsschulen (Konrad 2001: 290).

Dies zu kritisieren ist aus dem historischen Rückblick einfach. Die Missionare waren Kinder ihrer Zeit und handelten entsprechend.¹⁶⁹ In der Praxis führte das zu zwei Reaktionen. Die erste, und das war die Regel, war Anpassung und Unterordnung. Die Gemeinde- und Schulordnung war streng und ließ wenig Spielraum. § 52 der Komiteeverordnung¹⁷⁰ gab dem Schulinspektor des Distrikts die gleichen Disziplinierungsregeln an die Hand wie dem Distriktpries auf kirchlichem Gebiet. Wie sahen diese Regeln aus?

Eine Disziplinargewalt kommt ihm (dem Distriktpries) zu über Pfarrer, Katechisten, Evangelisten und Hilfskatechisten seines Distrikts in der Weise, dass er im Einvernehmen mit dem Stationspries der Betreffenden: 1.) dieselben durch Gehaltsabzüge bis zum Betrag des halben Monatsgehalts strafen, 2.) sie vorläufig suspendieren, 3.) Katechisten und Hilfskatechisten im Notfall strafweise versetzen kann (§45 Komiteeverordnung 1885).

Die Missionare kontrollierten dieses von Basel straff organisierte System mit „väterlicher Zucht.“ Die Auflistung in den „Jahresberichten der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel“ derer, die suspendiert wurden, macht aber deutlich, dass die Regel auch angewandt wurde.

Dies führt uns neben der Unterordnung unter die Basler Strenge zur zweiten Reaktion, der Auflehnung. Letztere wurde bisweilen mit körperlicher Zucht, wie im Falle von Riis bereits erwähnt, beantwortet.¹⁷¹ Doch das Bild, das sich uns aus den Quellen erschließt, bleibt ambivalent. Auf der einen Seite haben wir eine Fülle an Einzelzeugnissen von Missionaren und deren Frauen, die Zucht übten, und wie selbstverständlich auch physische Gewalt einsetzten. Andererseits gibt die bereits erwähnte „Ordnung für die evangelischen Gemeinden der Basler Mission auf der

¹⁶⁹Zimmermann und Süss wurden in diesem Zusammenhang bereits als Ausnahmen von dieser Regel erwähnt. Dagmar Konrad weist in ihrer Arbeit über Missionsbräute im 19. Jahrhundert nach, dass die Betonung der äußeren Formen in einem engen Zusammenhang mit dem geistigen bzw. geistlichen Werteverständnis stehen: „Das Prinzip von Zucht und Ordnung, das hier durchgesetzt werden soll, basiert auf göttlichen Richtlinien, die die moralische Rechtfertigung für Disziplinierungsmaßnahmen sind“ (Konrad 2001: 296).

¹⁷⁰„Bezüglich der Besetzung von Schulstellen und des disziplinarischen Einschreitens gegen eingeborene Angestellte an der Schule kommen ihm dieselben Befugnisse und Pflichten zu, wie dem Distriktpries auf kirchlichem Gebiet nach § 45 und § 46 (Komiteeverordnung 1885: 13).

¹⁷¹Konrad geht in einem ganzen Abschnitt auf diese Problematik, besonders im Blick auf die Hausmädchen der Missionsfrauen ein. Ohrfeigen, Beschimpfungen und physischer Druck wurden bisweilen eingesetzt, um das Prinzip von Zucht und Ordnung aufrechtzuerhalten (Konrad 2001: 295ff).

Goldküste“ einen pädagogischen Rahmen, der, bei aller Ambivalenz, für die damalige Zeit erstaunlich war. Besonders § 116 sei hier nochmals erwähnt:

Hauptsächlich sollen aber die Eltern den Kindern selbst in allem Guten vorangehen, ihnen schon in frühester Jugend Liebe zu dem großen Kinderfreund einflößen, sie kindlich ihr Abba rufen lehren, ihnen Lust zum Lesen der heiligen Schrift und anderer guter Bücher beibringen, ihnen Bibelsprüche und Lieder als einen Schatz aufs künftige Leben einprägen, sie fleißig und regelmäßig zum Besuch der Schule und Kirche anhalten und sie an Ehrerbietung gegen Eltern, Lehrer und Vorgesetzte, an Reinlichkeit und Ordnung, an Wahrhaftigkeit im öffentlichen und Privatleben, überhaupt zum Gehorsam gegen göttliche und menschliche Gebote gewöhnen; denn solches alles ist zum äußeren und inneren Gedeihen ihrer Kinder notwendig. (Ordnung für die Ev. Gemeinden der Basler Mission auf der Goldküste 1902).

Hauptsächlich- die Betonung der Rolle der Eltern in der Erziehung der Kinder als gute Vorbilder im Erwerb christlicher Lebensgrundlagen war allen anderen Geboten vorgeordnet. Gott wird als der *große Kinderfreund*, der *Abba*, vorgestellt, zu dem die Kinder Liebe entwickeln sollten, die sich u.a. in der Lust am Lesen der Heiligen Schrift zeigt. All diese aufgezeigten Einzelaspekte, die Vorgaben von Basel und die Realität auf dem Missionsfeld, geben uns ein eindrückliches, aber keineswegs einheitliches Bild vom pädagogischen Ansatz der Basler Mission in der Goldküste.

2.4.2 Ausbildung Einheimischer und Entwicklung des Landes als Missionsstrategie

Die Liste der Berufe der ersten fünfzig Missionare gibt ein eindrückliches Zeugnis. Das Profil ist handwerksorientiert.¹⁷² Es ist ein Bild der damaligen Gesellschaftsverhältnisse im vorindustriellen Württemberg.¹⁷³ Es nimmt deshalb nicht Wunder, wenn Raaflaub schlussfolgert:

Von wesentlicher Bedeutung waren die Bemühungen der Mission um die Verbesserung der Landwirtschaft und die Förderung von Handwerk und Handel (Raaflaub 1978: 14).

Die Missionare lebten in einem Umfeld, das sie geradezu herausforderte, ihre praktischen Begabungen anzuwenden. Riis war aus Christiansborg ins dörfliche Milieu gezogen und „baute die Kirche in einem ländlichen Umfeld“ (Sundkler 2000:

¹⁷²Folgende Berufe sind unter anderen aufgelistet: Schuhmacher, Weber, Glasierer, Bäcker, Töpfer, Bauer, Lehrer, Schrankbauer, Leinenweber, Schreiner etc. (Miller 1940: 48).

¹⁷³Die zunehmende Industrialisierung und das Bevölkerungswachstum im damaligen Württemberg, dem die meisten Missionare entstammten, machte das Leben der Handwerker schwierig. Van der Hart (1992: 25) folgert: “For those, who were strongly religious, the mission represented an attractive option.”

206). Neben der Gemeinde- und Schularbeit spielte deshalb die Ausbildung im praktischen Bereich eine große Rolle. Handwerker wurden ausgebildet, und sie waren offensichtlich in ganz Westafrika begehrte Fachkräfte.¹⁷⁴

Ab 1857 gab es in Akuapem die landwirtschaftliche Station mit Missionar Mohr, in der man mit aus der Karibik eingeführten Pflanzen experimentierte. Eines der wichtigsten Ergebnisse war die erfolgreiche Anpflanzung von Kakao, die im 20. Jahrhundert zu einer ökonomischen Revolution führte.¹⁷⁵ Landwirtschaftliche Ausbildung, Schreinerei und andere praktische Tätigkeiten wurden zu Beginn im praktischen Unterricht im Lehrerkolleg in Akropong gelernt. Doch schon 1857 wurde in Christiansborg eine eigene Handwerkerschule eröffnet.¹⁷⁶ Sie war die erste ihrer Art an der Goldküste. 1860 wurde ein Geschäft für Schmiede eröffnet, und ein Radmacher bildete junge Männer in der Produktion von Fässern und Wägen aus.

Dies alles war notwendig geworden, weil der erfolgreiche Kakaoanbau Handel ermöglichte. Das Beispiel von Christiansborg machte Schule, und ähnliche Ausbildungsstätten wurden in Akropong und Abokobi eröffnet.

The Basel missionaries strongly believed in developing practical skills along with theoretical knowledge. Their aim was to make the population self-sufficient and economically more resilient. (Schweizer 2000: 85).

Die im Jahr 1859 gegründete Basler Missionshandelsgesellschaft¹⁷⁷ trug zu einer Ausweitung des Handels bei. Das Entstehen von Gewerbebetrieben ging nun Hand in Hand mit dem Handel. Dies diente neben dem Interesse an einer gesellschaftlichen Entwicklung natürlich auch dem Eigeninteresse:

Das Wachstum des Missionswerkes, das laufend neue Bauten erforderte, ließ die Leitung erkennen, dass die systematische Heranbildung eines

¹⁷⁴„Man sprach damals noch nicht von Entwicklungshilfe, aber sie war da“ (Raaflaub 1978: 14).

¹⁷⁵Sundkler (2000: 216f) führt die Bedeutung des Kakaoanbaus für die Kirche weiter aus und weist auf ihre gesellschaftsverändernde Auswirkung hin. In der Gegend von Akuapem lebten 1914 schon zweitausend Christen vom Kakao, was gleichzeitig negative Auswirkungen auf die Gemeindegarbeit hatte. Migration führte zur Entvölkerung ganzer Gebiete und viele Arbeiter, die auf den Plantagen lebten, konnten an keinem geregelten Gemeindeleben teilnehmen.

¹⁷⁶„Sie war während langer Zeit die einzige an der ganzen Westküste Afrikas. Die Schreiner, Wagner, Schlosser und Schmiede, die dort ausgebildet wurden, waren weit herum begehrt. Die Tradition wurde fortgesetzt“ (Raaflaub 1965).

¹⁷⁷Zur Entlastung der Missionare berief Basel Herrmann Ludwid Rottmann als Missionskaufmann nach Christiansborg. Dort eröffnete er zunächst einen Laden. Europäische Artikel waren begehrt und die Arbeit wuchs rasch. Der Handel ermöglichte neben dem Ertrag ebenfalls die Ausbildung für einheimische Kräfte. Mehr dazu bei Wanner 1959: 109ff.

afrikanischen Handwerkerstandes einer Notwendigkeit entspräche (Wanner 1959: 161).

Die Literatur gibt einen Einblick in eine interessante Entwicklung, an der die Basler Missionare zunehmend beteiligt waren. Hatten sie zunächst unter bescheidenen Anfängen ihre Gemeinde- und Schularbeit angefangen, so wurden sie schon 1847 von der damaligen dänischen Kolonialmacht beauftragt, die gesamte Erziehungsarbeit in der Kolonie zu übernehmen (Schweizer 2000: 81). Man lehnte ab, spielte aber in Zukunft eine wichtige Rolle im Blick auf die Schulentwicklung in Ghana. So setzte sich Elias Schrenk vehement für den Verbleib Englands an der Goldküste ein, um durch ihre Präsenz eine weitere wirtschaftliche und soziale Entwicklung möglich zu machen.¹⁷⁸ Mit Schrenk kam ein Aspekt in die Arbeit der Mission, der bereits bei Josenhans anklingt. Josenhans hatte sich scharf von der Sklavenhalterei distanziert und dies als ein Grundübel angesehen. Die Missionare sollten durch ihre Distanz die Unvereinbarkeit mit dieser Praxis deutlich machen und durch ihre Arbeit eine Art Wiedergutmachung leisten. Schrenk dachte in dieselbe Richtung, als er an die Briten appellierte, im Land zu bleiben, um durch ein geordnetes Kolonialsystem zu einem Aufbau des Landes beizutragen:

Die Kolonialmacht sollte die einheimische Bevölkerung gegen Ausbeutung und Unmenschlichkeit schützen. In den Handelsbeziehungen müssten die Interessen der Einheimischen nicht weniger berücksichtigt werden als diejenigen der Kolonialmächte. Und dass neben dem Evangelium auch die >christliche Zivilisation< und der Handel die besten Mittel seien, um den Sklavenhandel ganz zu übewinden und dadurch geschlagene Wunden zu heilen, war auch Livingstones´ Überzeugung (Raaflaub 1978: 27).

Plötzlich war man erzieherisch und politisch im Zentrum der Entwicklung an der Goldküste. Dazu kam nun auch der wirtschaftliche Bereich. Die „Ökonomie“ von Akropong musste zwar nach anfänglichen Erfolgen 1878 wieder eingestellt werden,¹⁷⁹ und vieles musste man unter „Versuch und Irrtum“ verbuchen.

¹⁷⁸Dies mag auf den ersten Blick verwunderlich sein, politisch machte es aber Sinn. Der Ashantikrieg von 1862/63 ließ in England Stimmen laut werden, sich aus dem Protektorat zurückzuziehen. Schrenk wurde in eine Prüfungskommission berufen, verfasste ein Memorandum an das britische Parlament und warb für einen Verbleib, sogar zum Übergang zu einer Kolonie. Er forderte die Briten zu einer friedlichen Politik auf, die Handel und Entwicklung in diesem vom Krieg zerrüttetes Vielvölkergebiet ermöglichen sollte. Siehe Wanner 1959: 105f.

¹⁷⁹Wanner zählt folgende Aktivitäten auf: 1905: Experiment mit Zement Falzziegeln, 1910: Bau einer Kakao Trocknerei, Bau eines Leuchtturms an der Küste, Regierungsauftrag dreier

Andererseits erzielte ein Beschluss Erfolg, der 1889 allen Gemeinden verkündet wurde. Jede Gemeinde musste von nun an kleine Plantagen anlegen und Kleintierhaltung einführen, um sich dadurch eine Einnahmequelle zu sichern.¹⁸⁰ Wieder leistete die Experimentierfreude der Missionare einen Beitrag zur Hebung des Lebensstandarts auf lokaler Ebene.¹⁸¹

1882 wurden alle gewerblichen Unternehmungen der Basler Handelsgesellschaft angegliedert. Sie diente neben der Ausbildung eines eigenen Handwerkerstandes vor allem der Unterstützung der Missionsarbeit. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts stand die Handelsgesellschaft auf stabilen Beinen und weitete ihre Tätigkeit über das ganze Land aus.¹⁸² Man beschäftigte bis zum ersten Weltkrieg bis zu 40 Personen, trug sich finanziell selbst und bildete eine große Anzahl von Lehrlingen aus. Wanner verweist auf die Tatsache, dass ab 1890 jeder Lehrling einen Lehrvertrag unterzeichnete mit einem Deposit von 5 Pfund, das bei vorzeitigem Abbruch der Ausbildung, was oft vorkam, verfiel. Zwischen 1887 und 1902 wurden über 160 Lehrlinge ausgebildet.¹⁸³

So entstand neben der gemeindlichen und schulischen Arbeit mit dem Einfluss der Basler Handelsgesellschaft ein wirtschaftlicher Zweig, der zum Aufbau der Goldküste einen wertvollen Beitrag leistete. Dieser Beitrag, ursprünglich in erster Linie für die Unterstützung der Mission gedacht, hatte einen gesamtgesellschaftlichen Einfluss. Neben einem leistungsfähigen Handwerkerstand setzten sich mit wohl durchdachten Bauten gesündere Wohnverhältnisse für die einheimische Bevölkerung durch.¹⁸⁴ Der gute Ruf Basels verbreitete sich in ganz Westafrika, so dass etwa ein

Eisenbrücken 1907: Bau eines Pumpwerks in Abokobi zur Versorgung des Ortes mit Grundwasser (Wanner 1959: 169).

¹⁸⁰ Obwohl man 1858 bereits 3000 Kaffeebäume und 5000 Fruchtbäume angepflanzt hatte, konnte man die Plantage durch den raschen Tod der Verwalter nicht weiter ausbauen. Die Einheimischen waren auch offensichtlich noch nicht so gut ausgebildet wie erforderlich (: 165).

¹⁸¹ Ein weit über Ghanas Grenzen bekannt gewordener Absolvent der Basler Mission war Tettey Quarshie, der erste erfolgreiche Kakaopflanzer der Goldküste. Ausgebildet als Schmied in Christiansborg im Missionsgeschäft, übernahm er später eine Aufgabe an der Experimentalfarm in Akropong (Schweizer 2000: 85).

¹⁸² Rottmann wollte sich mit dem Scheitern nicht zufrieden geben und die *Ökonomie* in Zukunft der Missionshandlung zugliedern, um auch etwas „riskieren“ zu können. Diesem Wunsch wurde jedoch nicht stattgegeben, sah man sich dazu personell und organisatorisch noch nicht in der Lage. (Wanner 1959: 166).

¹⁸³ Alle Informationen hierzu bei Wanner 1959: 167ff.

¹⁸⁴ Der Basler Baustil ist bis heute in ganz Südhana zu sehen. Die Wohnräume liegen im ersten Stock und lassen die Luft besser zirkulieren. Breite Veranden, durch ein langes Dach geschützt, geben Schatten und schützen vor Regen und Feuchtigkeit im Haus. Die Hauswände sind extrem dick und aus Lehm gebaut und halten die Räume kühl.

König Bonny aus Nigeria die Mission bat, sich in seinem Gebiet auszubreiten, „damit die Wohltaten ihrer kulturellen Leistungen auch seinen Untertanen zugute kämen“ (Wanner 1959: 170). Zu diesem guten Ruf Basels trug auch die Entscheidung bei, sich des Handels mit Schnaps und Pulver zu enthalten, der verheerende Wirkung in ganz Westafrika hatte.¹⁸⁵ In der Folge des Ersten Weltkrieges erging es den Mitarbeitern der Handelskompanie wie den Missionaren. Sie wurden deportiert und die Weiterführung der Arbeit war nur durch eine neutrale Nachfolgefirma möglich.

A successor company was thus established in 1921 under the name of „Union Trading Company (UTC). The UTC was legally distinct from the Mission itself and had no build-in purpose of financing it (Schweizer 2000: 105).

Die UTC existierte bis 1997 und hatte in ihren besten Zeiten 380 Geschäfte allein in Ghana. Das Management lag bis zu diesem Zeitpunkt immer noch in Basel, war aber längst von der Mission abgetrennt worden.

Das weitgespannte Engagement der Basler Mission bis in den politischen und ökonomischen Bereich hinein zeigt etwas von dem Horizont eines Werkes, das heute oft aufgrund seines Paternalismus, der Strenge und mancher Ungerechtigkeit des Komitees gescholten wird. Ein differenzierteres Bild ist aber angebracht, um der historischen Wirkung Basels an der Goldküste gerecht zu werden.

2. 5 Erste ansatzweise Übergänge von der Schule zur Jugendarbeit

Ich habe bisher aufzuzeigen versucht, dass die Basler Missionare durch Gemeinde- und Schulgründung, aber auch durch praktische Hilfe im Bereich Lehrausbildung und Handwerk ihre Missionstätigkeit betrieben haben.¹⁸⁶

Junge Menschen hatten zunächst kein eigenständiges Angebot, das sie gesondert ansprechen sollte. Jugendarbeit, wie wir sie heute kennen, gab es zu dieser Zeit im Missionskontext Basels nicht. Allerdings gab es erste Vorformen, die aus der

¹⁸⁵„Der Verzicht auf den Handel mit Brandwein war eine moralische Tat, die den Basler Faktoreien eine Sonderstellung unter den europäischen Firmen der Goldküste brachte. Sie verschärfte den Gegensatz zur Konkurrenz einiger Häuser, deren Spitze sich mehr und mehr gegen die Niederlassungen der Handlungsgesellschaft mit ihren christlichen Prinzipien und Bestrebungen richtete“ (Wanner 1959: 178).

¹⁸⁶Jenkins umschreibt die Tätigkeit Basels an der Goldküste mit zwei knappen, aber zutreffenden Sätzen: Sie wollten unter den Bauern im südlichen Ghana eine christliche Dorfgemeinschaft aufbauen. Sie konzentrierten sich darauf, das kirchliche Leben und die Schulen in der Eingeborensprache zu führen (Jenkins 1989: 6).

Seminarausbildung entstanden. Es war ein wichtiges Anliegen der Missionare, dem theoretischen Lernen im Seminar ein praktisches Gegenüber zu schaffen. Dies gelang, indem man die Studenten zu sogenannten *preaching tours* verpflichtete. Diese Exkursionen fanden an Wochenenden statt; man besuchte die umliegenden Dörfer, predigte und wandte das gelernte musikalische Können in Form des Harmoniumspiels an. Zweimal im Jahr wurden diese Touren mehrtägig ausgedehnt.¹⁸⁷ Von einer expliziten Jugendarbeit zu sprechen, ist sicher in diesem Stadium nicht angemessen. Auf der anderen Seite bleibt festzuhalten, dass sich sowohl das schulische als auch das christliche Leben nicht auf die Schulbank beschränken ließ. Die Missionare nahmen ihre Schüler in der Freizeit mit und übten mit ihnen gemeinsam zeugnishaft missionarische Gemeindegründung bzw. -aufbau ein. So ging Theorie und Praxis vielfach Hand in Hand, und der Blick der Studenten wurde auf die Gemeinde gerichtet.

2. 6 Zusammenfassung

1. Durch die Gründung von Missionsstationen wurde ein Rahmen geschaffen, der ein kontinuierliches pädagogisches Handeln möglich machte. Die Missionsstation war Ausgangspunkt des Wirkens der Basler Mission in allen Missionsländern. Sie war sowohl Rückzugspunkt der Missionare als auch Sammlungsort der Gemeinde.

Die Missionsstation hat somit zum einen eine symbolische Bedeutung als `Feste des Christentums`, die diejenigen, die zum wahren Glauben gefunden haben, also den bekehrten Heiden, eine neue Heimat bietet, zum anderen resultiert daraus ihre Bedeutung für das Missionarspaar als neue Heimat im Sinne eines `subjektiven Satisfaktionsraumes` in der Fremde (Konrad 2001: 270).

Mit der Schaffung dieses Raumes war gleichzeitig ein Rahmen für den Erziehungsauftrag gegeben. Schulen und Ausbildungsstätten waren an *Salem* angegliedert, ja sie waren Teil der Gesamtstrategie Basels, Teil des neuen Lebens der Christen. Mag man auch im Rückblick die Schaffung des abgegrenzten Raumes *Salem* als künstliche Abgrenzung verstehen, so scheint sie doch im Großen und

¹⁸⁷Hintergrund dieser Entscheidung war zweifelsohne die Absicht der Missionare, die Schüler zu Lehrern und Katechisten zu verpflichten. Diese gemeinsamen Einsätze waren eine gute Gelegenheit, das Gelernte in die Praxis umzusetzen. Gleichzeitig waren diese Unternehmungen ähnlich heutiger sogenannter missionarischer Einsatzfreizeiten, wie sie aus der volksmissionarischen Jugendarbeit bekannt sind. Mehr dazu bei Agbedi 1991: 41ff.

Ganzen hilfreich gewesen zu sein. Heute hat das Christentum flächendeckend Fuß gefasst und *Salem* hat sich historisch überlebt. Als Ausgangspunkt der Missionsarbeit war *Salem* jedoch insgesamt sowohl unter realistischen als auch strategischen Gesichtspunkten ein interessantes Projekt der Missionsgeschichte.

2. Innerhalb der Missionsstationen wuchs die Gemeinde vor allem durch eine Betonung systematischer Ausbildung der einheimischen Bevölkerung. Die Missionsstation hatte ein Ziel über das gemeinsame Leben hinaus. Sie war der Ort des Lernens, des Gemeindelebens und der Ort, wo ein neuer Lebensstil eingeübt wurde. Neben der Kapelle war vor allem das Schulhaus von Bedeutung.¹⁸⁸ Eine gewisse Abgrenzung förderte in diesen ersten Jahren den gezielten und konzentrierten Aufbau einer Kerngemeinde mit einheimischen Kräften, die ja schon bald auch eingesetzt werden konnten.

3. Der Ansatz Basels an der Goldküste umfasste sowohl geistliche, als auch erzieherische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Bedürfnisse. Der ganzheitliche Ansatz der Basler Mission ist eindeutig belegt. Die Mission hatte ein Interesse an Wiedergutmachung für das begangene Unrecht der Europäer durch den Sklavenhandel, sie förderte die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des Landes und sie baute das Schulwesen maßgeblich auf. Der massive Personaleinsatz Basels ist ein Indikator dafür, dass die Mission nicht nur darauf aus war, „Seelen zu gewinnen“, wiewohl dieses Motiv sicher Triebfeder des Handelns war. Aber es ging darüber hinaus. Bis heute ist die Basler Mission in Ghana deshalb ein Synonym für Ausbildung, Fleiß und Disziplin. Wiewohl dieses Bild ein wenig zu einseitig positiv erscheint, so begegnet mir als europäischem Mitarbeiter der Kirche diese Vorstellung auf Schritt und Tritt.

¹⁸⁸In diesem Zusammenhang ist auf die Verbindung zu dem Modelldorf Abokobi zu verweisen, das bewusst in Anlehnung an die Brüdergemeinde Korntal gebaut wurde. In der Mitte des Dorfes befinden sich bis heute neben dem Gemeindesaal bzw. der Kirche das Pfarrhaus und die Schule.

5. Bedingt durch die Aufbauarbeit fokussierte sich die Missionstätigkeit vor allem auf junge Menschen. Kinder und Jugendliche bildeten in den Anfangsjahren den
6. Schwerpunkt, und indem Basel die Schul- und Lehrausbildung betonte, blieb dies auch so bis zum unfreiwilligen Abzug der Missionare im Jahr 1914. Der pädagogische Ansatz war ganzheitlich, er umfasste schulische und praktische Ausbildung. Er war sicher auch paternalistisch, der Missionar sah sich als Vater, der sich den Kindern zuwandte. Rückblickend war er allerdings dennoch erstaunlich erfolgreich, was zum einen die Statistiken und zum Anderen die frühe Heranbildung einer einheimischen, gut ausgebildeten Mitarbeiterschaft belegen. Einschränkend sei hier zu vermerken, dass sich keine eigenständige Jugendarbeit entwickelt hat. Was immer Basel in dieser Zeit tat, es bezog sich auf die Schule und die Ausbildung. Duang-Duah (1996: 43) ist Recht zu geben, wenn er schlußfolgert: „Work among children, youth, women and men as separate departments of the church was not well developed during the Basel Mission era.“

Im nächsten Kapitel geht es um den Übergang zu einer selbständig werdenden Kirche. Es ist erstaunlich, dass, bedingt durch die geschichtlichen Umstände, die junge Missionskirche nach nur etwa 80 Jahren in die Selbständigkeit entlassen werden konnte und von nun an ununterbrochen unter eigener Leitung stand. Dies ist u.a. das Ergebnis einer systematischen Bildungsarbeit. Innerhalb von zwei Generationen wurde die Sprache verschriftet, ein Schulsystem eingeführt, dasselbe flächendeckend verbreitet und Mitarbeiter in die Verantwortung genommen.

Kapitel 3

Von Basel über Schottland nach Ghana: eine Kirche entsteht

3.1 Die Folgen des Ersten Weltkriegs: die Basler Missionare verlassen die Goldküste

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs im August 1914 änderte sich für die Basler Missionare alles.¹⁸⁹ Obwohl die Mission ihre Neutralität betonte und hervorhob, sie sei schweizerischen und nicht deutschen Ursprungs (Agbedi 1991: 46), wurde ihre Tätigkeit stark begrenzt. Die Missionare durften zwar zunächst unter starken Einschränkungen im Land bleiben, wurden aber schließlich 1917 gefangengesetzt und deportiert.¹⁹⁰ Rückblickend konnte 1918 über die Arbeit der letzten Jahrzehnte folgendes festgehalten werden: 56 Katechisten waren ausgebildet und ordiniert worden und das Akroponger Seminar arbeitete seit 70 Jahren ohne Unterbrechung.¹⁹¹ Zu Beginn des Jahres 1917 zählte man 9138 Schüler in nahezu zweihundert Schulen (Schlatter 1965: 179f). 316 Lehrer, die vielfach auch als Katechisten in den Gemeinden arbeiteten, waren angestellt.¹⁹² Neben 11 Missionsstationen gab es 165 Außenposten mit rund 22000 Gemeindegliedern (Raaflaub 1965: 21) Mit dem Ende

¹⁸⁹“A major crisis, which threatened to arrest the Church’s development but which actually proved a most providential means of furthering it, occurred in the midst of the 1914 -18 war, when the British Government decided to repatriate all the Basel missionaries... .Recognizing the urgent need for help, the Government turned to the United Free Church of Scotland as one whose mission work was closely akin to that of Basel Mission, and which could thus be dependant on to maintain its fine traditions... .Very wisely, before sending further reinforcements, the Scottish Church commissioned the Rev. A.W. Wilkie, who had already rendered seventeen years of distinguished service in Calabar, to study the situation and take action accordingly. With true Christian statesmanship, he was quick to see that the time was ripe for devolving the main weight of leadership on the African and for giving the Church the independence, which was its due. Thirty areas were formed, instead of eleven, which had previously existed, and in every case the supervision was entrusted to an African pastor. Those thirty pastors, with a like number of representative presbyters were convened as a Synod, which met at Akropong in August 1918, and was duly constituted as the supreme court of the Church. Soon afterwards, the Church attained its full status as the Presbyterian Church of the Gold Coast. That marked the beginning of a new chapter in its history which has proved to be so successful that, in less than 25 years, its membership has more than doubled “(Church of Scotland Foreign Mission Committee 1949: The Gold Coast: 11).

¹⁹⁰“The First World War had broken out and Britain, along with France, proceeded to dismantle German interests abroad” (Sanneh 1983: 115).

¹⁹¹„Thus after close of ninety years of dedicated endeavor, during which the mission initiated far reaching religious and social changes... it was thrust out in the country. Seventy-five out of those ninety years were concentrated on the training of African personnel as teachers and teacher-catechists. The endeavor had not been in vain because a good number of the teacher-catechists climbed to the apex of the training- the ordained ministry” (Agbedi 1991: 48).

¹⁹²Gyang-Duah 1996: 42.

des Jahres 1918 mußte der Betrieb sowohl in der Hauptstation Akropong als auch in Abetifi leider vorübergehend eingestellt werden. Der Betrieb der Basler Handelskompanie wurde ebenfalls zwangsweise beendet.¹⁹³ Die Gemeindegarbeit ging aufgrund der Hilfe der einheimischen Katechisten und Lehrer weiter.

Mit dem zwangsweisen Ausscheiden der Basler Missionare war eine Ära zuende gegangen. In über siebenzig Jahren hatte die Mission Gemeinden und Schulen einschließlich unterschiedlicher Ausbildungsstätten gegründet. Es stellte sich die Frage, wie die Arbeit weitergeführt werden könne.

3. 2 Die Zusammenarbeit mit der Vereinigten Freikirche von Schottland (UFC)

Das Komitee der Basler Mission hatte sowohl mit der britischen Regierung als auch mit der *Vereinigten Freikirche Schottlands* (UFC) Kontakt aufgenommen, um einen Weg zu finden, die Missionsarbeit weiter führen zu können. Bereits am 12. 12. 1916 schrieb Arthur Wilkie, der Sekretär der Mission, an den Basler Präses und informierte ihn über eine bevorstehende Inspektionsreise.¹⁹⁴

1918 fand die erste Kirchensynode zusammen mit den Schottischen Missionaren in Akropong statt (Schlatter 1965: 195). Zu dieser Zeit hatte die entstehende einheimische Kirche bereits 11 Hauptdistrikte. Im Großen und Ganzen beließ man zunächst die bisherige Organisation der Kirche, wie sie war.¹⁹⁵ Die einheimische Seite drängte jedoch auf eine Selbständigkeit der Kirche unter eigener Leitung in Zusammenarbeit mit den Schotten. Dem wurde zugestimmt, und sofort wurde eine Synode mit einem Synodenkomitee berufen, dem Rev. Peter Hall als Moderator und Rev. Nicholas T. Clerk als Synod Clerk vorstanden.¹⁹⁶ Beide waren Nachkommen der jamaikanischen Missionare, die Riis einst an die Goldküste

¹⁹³„By a special ordinance enacted in February 1918, the Trading Company of the Mission was liquidated and eventually handed over to the Commonwealth Trust Ltd.” (Sanneh 1983: 115).

¹⁹⁴„Wie sie wahrscheinlich schon wissen, bin ich vom Missionskomitee meiner Kirche aufgefordert worden, die Goldküste zu besuchen, um mit Ihnen und andern über die besten Methoden zur Erhaltung und Fortsetzung des guten Werkes zu beraten, das von der Basler Mission in der Kolonie getan worden ist“ (Schlatter 1965: 176).

¹⁹⁵Schlatter schreibt, dass die kirchliche Organisation, die Methoden der Arbeit und die Form des Gottesdienstes, wie sie die Basler Missionare entwickelt hatten, beibehalten blieb. Die Frage der Selbständigwerdung rückte aber sofort in den Vordergrund (Schlatter 1965: 195).

¹⁹⁶Alle hier aufgeführten Fakten sind Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1914-1919, entnommen.

gebracht hatte. Der schottische Missionar Wilkie durfte in Zukunft an den Sitzungen des Synodenkomitees teilnehmen, ein von ihm erbetenes Vetorecht wurde jedoch abgelehnt. Die Finanzverwaltung blieb in schottischer Hand, die Ausgaben für die Gemeinden, die Schulen und die Gehälter der Mitarbeiter wurden aus den jeweiligen Gemeindekassen und aus einer erhobenen Kirchensteuer bestritten. Im Jahr 1922 wurden die ersten fünf Presbyterien geschaffen, um die Administration der Kirche zu erleichtern.

Es ist erstaunlich festzuhalten, in welcher kurzer Zeit sich die äußeren Umstände der Mission völlig veränderten und wie die einheimische Mitarbeiterschaft die Gunst der Stunde ergriffen und die Missionsarbeit in eine eigenständige Kirche überführten. Beeko fasst das rückblickend folgendermaßen zusammen: “The German missionaries returned after some years, but the missionary scene had by then been dominated by the British” (Beeko 1985: 6).

Im Jahr 1926 wurde den Basler Missionaren erlaubt, auf ihr Missionsgebiet zurückzukehren. Sie fanden eine Arbeit vor, die sich durch die Begleitung der schottischen Missionare gut entwickelt und ausgebaut hatte.¹⁹⁷ Aus der nun folgenden, offensichtlich guten Zusammenarbeit beider Missionswerke erwuchs im Jahr 1928 die im folgenden als *Presbyterian Church of the Gold Coast* bekannte Kirche.¹⁹⁸ Sanneh (1983: 116) fasst den gesamten Prozess folgendermaßen zusammen:

The two missions, Basel and the Scottish Presbyterians, had merged and become the local church, a transition that was elsewhere fraught with difficulty. In 1930, after a fundamental revision of the Church constitution, the Synod Committee, with a significant African bloc, became the legal trustees of the Church's properties. In 1950 Africans took over leadership of the schools. Missionary men with the normal human weaknesses had achieved by their much-scrutinized labours the long-cherished dream of an African Church in circumstances where the certain fruits of profit and commercial gain could, with less toil and sacrifice, have filled their pockets. 138 missionaries and their wives gave their lives for that dream between 1829 and 1913.

¹⁹⁷ „The excellent educational work of the Basel Mission, which was in some danger of suffering from the uncertainties of the time, was ably carried on by Wilkie and his missionary colleagues; this earned him the gratitude of the Governor, Sir Frederick Gordon Guggisberg. By the time Wilkie left in 1931 the Mission had made significant strides forward” (Sanneh 1983: 115).

¹⁹⁸ Die *Presbyterian Church of the Gold Coast* wurde anlässlich der Staatsgründung Ghanas 1957 in *Presbyterian Church of Ghana* umbenannt. Hierzu auch Kpobi 1995: 10.

Interessant ist die Tatsache, dass die Arbeit an den Schulen nicht litt. Nach der kurzfristigen Schließung der beiden Kollegs in Akropong und Abetifi, die neben dem Abzug der Missionare auch mit einer ernsten Grippewelle zu tun hatte, wurden beide im Jahr 1919 wieder eröffnet. Die Statistik¹⁹⁹ gibt folgende Aufschlüsse:

	1914	1919	1920	1921	1922	1923
Akropong	40	73	83	86	90	130
Abetifi	34	56	50	54	63	63
Total	74	129	133	140	153	193

Tabelle 7: Seminarbesuch der Missionsschulen zwischen 1914 und 1923

Aufgrund der hohen Nachfrage mussten ab 1922 Eintrittsexamen für die Seminaristen eingeführt werden. Ab 1924 wurden beide Seminare wieder in Akropong als Ausbildungsstätten für Katechisten zusammengeschlossen. Bereits im darauffolgenden Jahr wurde das Kolleg in Akropong dann in ein *Teacher Training College* mit anfangs 205 eingeschriebenen Studenten umgewandelt, wobei das vierte Jahr der Ausbildung einen theologischen Schwerpunkt erhielt. Später wurde daraus das unter Presbyterianern bekannte *fifth year*, das fünfte Jahr, da für die theologische Ausbildung ein weiteres Jahr ergänzt werden musste.²⁰⁰

Missionsinspektor Huppenbauer betont im Jahresbericht von 1928, dass die Zuständigkeit der Basler Missionare an der Goldküste nun eindeutig geklärt sei und dass daraus der Mission kein Schaden entstanden sei:

...denn wir haben es an der Goldküste mit einer so selbständigen Kirche zu tun wie auf keinem anderen unserer Gebiete mit Ausnahme etwa von Nordborneo. Die Presbyterianische Kirche auf der Goldküste ist finanziell von der Basler Mission ganz unabhängig. Die Eingeborenen haben auch die Leitung der Kirche ganz in der Hand.

...von besonderer Wichtigkeit ist die Frage des missionarischen Einflusses auf die Schule. Da aber die christliche Beeinflussung der Schüler in den Händen der Eingeborenen liegt, fällt dem Missionar die Aufgabe zu, durch Kurse und Konferenzen die Lehrerschaft in geistlicher Beziehung zu fördern (113. Jahresbericht der Basler Mission 1928: 36f).

¹⁹⁹nachzulesen bei Agbeti 1991: 67.

²⁰⁰Nach fünf Jahren waren die Absolventen nun im Besitz einer vollen Lehrer- und Katechistenausbildung, was sie dazu berechtigte, sowohl in Gemeinden als Katechisten bzw. Pfarrer zu arbeiten als auch an Schulen zu unterrichten.

Man hatte akzeptiert, dass die Mission eine neue Aufgabe zugewiesen bekam. Der Missionar trat in die zweite Reihe und übernahm die Rolle eines Ausbilders für die einheimischen Missionare.

Im Jahr 1929 gab die Presbyterian Church of the Gold Coast eine Gemeindeordnung heraus (Regulations, Practice & Procedure). In Paragraph 1 wird die geschichtliche Verbundenheit mit der Basler Mission unterstrichen, zugleich unterstreicht man in Paragraph 2 die geistliche und juristische Unabhängigkeit der Kirche.²⁰¹

In derselben Gemeindeordnung, die teilweise eine wörtliche Wiederholung der Basler Komiteeverordnung aus dem Jahr 1865 ist, wird an mehreren Stellen auf Kinder und Jugendliche eingegangen. Welche Rolle wird ihnen in der jungen Kirche zugestanden? Zum einen wird betont, dass Kinder, die nicht nach der Geburt getauft wurden, nur nach einem öffentlichen Bekenntnis des Glaubens an der Konfirmation getauft werden können. Der Konfirmationsunterricht war die Vorbereitung auf die Taufe. Als Minimum waren sechzig Vorbereitungsstunden vorgesehen. Kinder durften nicht vor ihrem sechzehnten Lebensjahr zur Konfirmation gebracht werden. Bis zu dieser Zeit wurden die Gemeinden angehalten, die Kinder laut § II.1 in eigens dafür eingerichteten Sonntagsschulklassen zu unterrichten.²⁰²

Schule und Gottesdienst - das waren die Orte, die jungen Menschen bis zu dieser Zeit zugedacht waren, um sie christlich zu prägen und zu erziehen. Eine eigenständige Jugendarbeit gab es zu dieser Zeit noch nicht, sie sollte sich jedoch wenige Jahre später herausbilden. Die junge Kirche lebte noch ganz in der Tradition der Basler Mission und ihrer Pädagogik, was aus der übernommenen Gemeindeordnung ersichtlich ist. Die Schottische Kirche half in vielen anderen Bereichen mit, der Kirche Form und Zukunft zu geben, das Fundament war aber bereits gelegt und sollte noch lange tragen.²⁰³

²⁰¹The Presbyterian Church of the Gold Coast 1929: Regulations, Practice & Procedure.

²⁰²Die Konfirmation war verpflichtend für Schüler in Senior Secondary Schools. Es fällt in diesem Zusammenhang immer wieder die Strenge Basels, auf deren Richtlinien junge Menschen nicht nur prägten, sondern auch in ein Schema zu pressen drohten. Gyang-Duah bemerkt bis heute einen starken Nominalismus innerhalb der PCG und führt in teilweise auf die übliche kirchliche Prägung `von der Wiege bis zum Grab` zurück. Man gehörte dazu, man musste es auch, um eine Chance auf Bildung zu bekommen. Mehr dazu bei Gyang-Duah 1996: 191.

²⁰³Wenngleich der Übergang von der Basler Missionskirche zur Presbyterianischen Kirche glückte, so ging es doch nicht ohne Schwierigkeiten ab. Es war für Basel schwer zu akzeptieren, dass die politischen Verhältnisse nach dem Krieg das Pendel zugunsten des schottischen Einflusses auf dem

3.3 Die neuen Grundlagen der Schulpolitik

In die Zeit des Umbruchs fiel auch eine Neuausrichtung der Schulpolitik der Kolonialregierung, die Folgen für die kirchliche Arbeit haben sollte. Der britische Gouverneur Sir Gordon Guggisberg hatte sich der Erziehungsarbeit der Kolonie verschrieben und setzte einen erheblichen Teil seiner Finanzen für sie ein:

...The general progress of the people of the Gold Coast towards a higher state of civilization and the keystone of the progress is education (Debrunner 1967: 295).

Aufgrund der Empfehlung der Phelps-Stokes-Commission²⁰⁴ wurden neue Richtlinien für die Bildungspolitik erlassen. Eine Untersuchung hatte ergeben, dass die Schottische Mission nur zehn europäische pädagogische Kräfte angestellt hatte, im Gegensatz zu den sechzig Missionaren der Basler Mission vor dem Krieg. Nun wurde die erzieherische Arbeit intensiviert. Das neue Schulgesetz umfasste zwei Grundgedanken: zum Einen sah es den Staat nicht mehr nur als Träger der Verwaltung, sondern auch als Kulturträger. Damit fiel ihm die Verantwortung für die Erziehung seiner Bürger zu. Zum Anderen sollte eine neue Pädagogik das Kind in das Zentrum stellen:

Die Schulpolitik will mehr als Wissensvermittlung, sie erstrebt Charakterbildung des Kindes, die Erziehung zur Selbstzucht, Treue, Selbstlosigkeit und Reinheit (Hartenstein 1932: 102).

Wiewohl Hartenstein diese Entwicklung in ihrer Gänze begrüßt, so kritisiert er doch ihren Optimismus und zugleich diese „alten Gedanken in neuem Gewand“ (: 102). Die Folgen für die Entwicklung des Landes waren jedoch positiv. Schulen und Kollegs wurden gegründet, und im Jahr 1924 wurde der Grundstein für das *Prince of Wales College* in Achimota gelegt, einer Modellschule für die Goldküste.

Der religiösen Erziehung wurde in diesem neuen Schulsystem eine wichtige Rolle zugestanden, wenngleich sie auf ein Fach innerhalb des Curriculums begrenzt

Gebiet der Mission ausschlug. Hartenstein beschwerte sich bitter über die „Restriktionen“ der Mission im Blick auf die zunächst aufgezwungene geographische Begrenzung der Arbeit auf das Asantegebiet. Mehr dazu bei Hartenstein 1932: 87f.

²⁰⁴Diese amerikanische Kommission war ein Komitee von Pädagogen und Missionaren, um zusammen mit Regierungsvertretern „einheitliche Richtlinien für die Erziehung der schwarzen Rasse im Blick auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu finden“ (: 101).

wurde. Morgen- und Abendandachten und Schulgottesdienste blieben erhalten.²⁰⁵ Das Motto der Achimota Schule, *Ut omnes unum sint* (dass alle eins sein mögen), war das gleiche Motto wie das der Ökumenischen Bewegung und spricht für den Ernst der christlichen Erziehung dieser Zeit.²⁰⁶

Die Kirche überließ die Verantwortung für die Schularbeit nicht dem Staat alleine, sondern erhielt und baute ihre eigenen Schulen auf den neuen Grundlagen aus. Dies wurde begrüßt, man teilte sich nun die Verantwortung.²⁰⁷ Junge Menschen konnten weiter christlich geprägt werden. Bis zu diesem Zeitpunkt erfuhren Kinder entweder in der Schule oder nur im Kindergottesdienst bzw. später im Konfirmationsunterricht etwas vom Evangelium. Nun war aber die Zeit für eine eigenständige Jugendarbeit reif geworden.

Kapitel 4

Die Entwicklung der Jugendarbeit der PCG zwischen 1937 und 1983

4.1 Andrew Atkinson begründet die erste *Young Men's Guild*²⁰⁸

Im Jahr 1937 wurde Andrew Atkinson von dem *Foreign Mission Committee* der *Church of Scotland* als Buchhalter der Mission für die Goldküste ausgewählt und gesandt. Als Missionskaufmann arbeitete Atkinson in Accra in der Verwaltung. Schon nach kurzer Zeit involvierte er sich aktiv in die Gemeindegarbeit und wurde aufgrund seiner guten Arbeit in der Mission und in der Kirche vom Moderator der

²⁰⁵Hartenstein (1932: 102ff) schlußfolgerte konsequent, dass die Rolle der Missionare nur die sein könne, innerhalb der neuen Schulordnung den Aspekt der christlichen Unterweisung in der Schule und in der Ausbildung der Lehrer zu Gehör zu bringen.

²⁰⁶Zweifelsohne musste sich die Mission von dem ursprünglichen Ansatz verabschieden, die Schule vor allem als Rekrutierungsgrund für ihre kirchliche Arbeit zu sehen. Das oft gottesdienstliche Muster der Schule wurde aufgegeben, die religiöse Erziehung bekam einen ihr zugewiesenen Platz, und die Lehrer bekamen mit der Verstaatlichung auch neue Freiheiten. Gyang-Duah beschreibt die frühere Zeit im Blick auf die Rolle der Lehrer auch kritisch und meint: „Teachers and the school were under the complete control of the church and, therefore, in many cases the teachers had no choice but to obey instructions from the church without question” (Gyang-Duah 1996: 189).

²⁰⁷So kam Guggisberg persönlich nach Akropong zur Grundsteinlegung eines neuen Gebäudekomplexes in der Schule. Die Kosten wurden zu je 50 % von der PCG und der Regierung der Goldküste getragen (Debrunner 1967: 298).

²⁰⁸Atkinson o..J.

Kirche ausdrücklich hervorgehoben.²⁰⁹ Atkinson predigte in Kirchen in Christiansborg und Accra auf Einladung des Pfr. Odonkor. Derselbe Pfarrer bat ihn alsbald, für den Kindergottesdienst eine Lehrerklasse zu übernehmen, dem Wunsch kam Atkinson jeweils Freitag nachmittags nach. Ehrenamtlich unterrichtete er zehn Lehrer, die für insgesamt 150 - 200 Kinder zuständig waren. „I have certainly cut out my work here“ war sein begeisterter Kommentar. Darüber hinaus brachten ihn Reisen ins Umland von Accra in Orte wie Awisa, Koforidua, Aburi, Akropong. Krobo u.a., wo er Missionare besuchte oder an Scout Camps bzw. anderen kirchlichen Veranstaltungen teilnahm.²¹⁰

Im Oktober desselben Jahres wurde Atkinson ins *Youth Committee* der Kirche berufen. Ende November des Jahres 1937 berichtet Atkinson von der Gründung einer ersten *Young Men's Guild* in Adabraka und einer Gruppe in Accra. Zuvor war er schon in beiden Jugendgruppen tätig gewesen.²¹¹ In Odumase, im Kroboland, existierte 1937 bereits ein Jugendclub. Man traf sich dort mit rund 15 Mitgliedern jeden Freitag in einem Klassenzimmer. Atkinson formte aus dieser Gruppe heraus die vermutlich erste *Young Men's Guild* in der damaligen Goldküste (Silver Jubilee Brochure YPG: 1963).

Im Rahmen seiner Komiteetätigkeit stieß Atkinson auf ein neu aufkommendes Problem. Junge Menschen migrierten zunehmend vom Land in die Stadt auf der Suche nach Arbeit. Indem er sie nicht nur in der Kirche traf, sondern auch in ihren Compoundhäusern aufsuchte, begegnete man ihm mit Offenheit und er bekam Einsicht in ihre Probleme.²¹² Bei den wenigen zur Verfügung stehenden Informationen ist auffällig, in wie kurzer Zeit Atkinson in dem afrikanischen Umfeld

²⁰⁹ „Mr. Atkinson- you have been here but a short time but already you have won the confidence of our Church- not only because you are an efficient Accountant but because you are a Missionary. May you be blessed with good health and stick to your first love. God bless you“ (Atkinson o.J.: 96).

²¹⁰ Auffallend an seinen Tagebucheinträgen ist die Tatsache, dass er wie selbstverständlich bei allen seinen Reisen an Gottesdiensten teilnahm, oft predigte und mit jungen Menschen immer auch Sport trieb. Offensichtlich fühlte er sich zur Jugend besonders hingezogen.

²¹¹ Die Angaben der ersten Jugendgruppen gehen etwas auseinander. Bereits 1937 wird die Jugendgruppe in Odumase, Krobo, erwähnt. Sie wäre damit die erste kirchliche Jugendgruppe der Goldküste, aus der 1938 die neue *Young Men's Guild* geformt wurde.

²¹² „At 4 p.m. I started into my youth committee work by having a tour of Adabraka and visiting a good many young men and Presbyters and members in their own compounds. Dotting in and out of the places I created quite a stir amongst the local inhabitants. I had a grand time blathering with my ears open! We are faced with the problem of holding the young men who drift into Accra from bush in search for work“ (Atkinson o.J.: 104).

Fuß gefasst und Jugendarbeit begonnen hat. Wiewohl er auch Einladungen bei Erwachsenen gehabt hat, zog er die Kinder bzw. Jugendarbeit vor. Hier schlug sein Herz.²¹³ Am Ende seines ersten Tagebuchs berichtet er am 21. April 1938 von vier Jugendgruppen, die ins Leben gerufen worden waren. Neben Acca und Adabraka kamen Nsawam und Suhum dazu. Im Sommer desselben Jahres existierten bereits acht YPG Gruppen mit insgesamt 90 Mitgliedern:²¹⁴ Odumase, Adabraka, Accra, Nsawam, Suhum, Koforidua, Christiansborg, Kukurantumi. Diese Gruppen wurden als YPG Gruppen registriert, was der Arbeit als Ganzes von Anfang an einen offiziellen Charakter gab.²¹⁵

Dies bedeutet allerdings nicht, dass es vor der Entstehung der YPG Gruppen keinerlei Formen von Jugendarbeit innerhalb der Kirche gab. Die Jugend wurde in der Kinderkirche gesammelt und die Chorarbeit der Kirche gehörte ebenfalls zur Jugend. In erster Linie waren es aber die Schulen, in denen junge Menschen christliche Unterweisung erhielten.

Ab 1938 informierte Atkinson die Jugendgruppen durch den monatlichen Rundbrief *The Christian Way*. Ebenfalls informierte er die Synode der Kirche schon 1938 über die entstehenden YPG Gruppen. Als Folge der breiten Akzeptanz fand zwischen 6. und 9. Januar 1938 die erste *National Delegates Conference* in Christiansborg statt. Auf dieser Konferenz wurde das Motto der YPG *To know his will and to do it* vorgestellt, eine Verfassung erarbeitet und ein Exekutivkomitee ins Leben gerufen.²¹⁶ Wiewohl Atkinson selbst *Organizing Secretary* blieb, wurde die Leitung der YPG in einheimische Hände gelegt. Seit dem ersten Sekretär D.A. Puplampu und dem Präsident A.E. Bannerman gab es ab 1939 ohne Unterbrechung bis heute ein eigenes Leitungsamt der YPG innerhalb der PCG.

Diese Entwicklung trug dazu bei, dass die Synode der PCG die YPG offiziell mit der Jugendarbeit der Kirche beauftragte, was ein Meilenstein in der Entwicklung

²¹³Für die PCG war Atkinsons' Initiative ein Glücksgriff, denn die Jugend als eigenständige Gruppe hatte bis dorthin wenig Beachtung gefunden. Gyang-Duah schreibt hierzu: „It was a courageous initiative on the part of Atkinson since in the Ghanaian tradition children and youth had no proper recognition. This traditional attitude towards youth was also reflected in the church” (Gyang-Duah 1996: 281).

²¹⁴Young Peoples Guild 1978.

²¹⁵Hilfreich bei dieser Entwicklung war die Tatsache, dass Atkinson aus dem schottischen Milieu der *Presbyterian Youth Fellowship* entsprang. Dies erleichterte den systematischen und strukturierten Aufbau der Jugendarbeit, wie er sie eben von Schottland her kannte.

²¹⁶Young Presbyterian Guild 1978.

der Jugendarbeit darstellte. Ab 1942 konnte die YPG von der Basler Mission einen Bungalow in Christiansborg mieten, der zu einer Art Jugendbüro umfunktioniert wurde.²¹⁷ In dieser Entstehungszeit änderte sich auch rasch die Zusammensetzung der YPG. Was als Jugendgruppe für junge Männer begonnen hatte, entwickelte sich zu einer gemischten Jugendarbeit. Im Jahr 1942 begann der damalige Generalsekretär Amoakwa-Adu mit der Herausgabe einer vierteljährlichen Zeitung, die als *Christian Messenger* erschien. Bis zum Jahr 1955 gab es für die YPG eine fruchtbare Zusammenarbeit mit der *Evangelical Presbyterian Church*, die vornehmlich in der Trans-Volta Togoland Region arbeitete. Mit der Eigenständigkeit dieser Kirche in demselben Jahr entstand auch hier eine eigenständige Jugendarbeit.

Im Jahr 1963 existierten 130 registrierte YPG Gruppen. Bemerkenswert dabei ist die Verteilung der Gruppen über große Gebiete der damaligen Goldküste. Es wäre naheliegend, zu vermuten, dass sich die YPG Gruppen mehr oder weniger konzentrisch vom Süden her kommend ausbreiteten. Die Statistik²¹⁸ aus dem Jahr 1963 gibt aber ein anderes Bild. Vermutlich entstanden etliche Gruppen durch gezielte Reisen bzw. missionarische Initiativen. Jugendgruppen existierten in:

GA- Adangbe	23 Gruppen
Akwapim/New Juaben	21 Gruppen
Mid- Volta	9 Gruppen
Akim Abuakwa	24 Gruppen
Western Presbytery	10 Gruppen
Kwahu	15 Gruppen
Ashanti & Brong Ahafo	28 Gruppen

Die Mitgliedschaft lag bei 4600 eingetragenen Personen. Bis auf den Norden Ghanas deckten die Jugendgruppen 1963 bereits wesentliche Teile der Goldküste ab, und es war nur eine Frage der Zeit, bis sich ihr Einfluß über die weiteren Gebiete erstreckte. Einer der Gründe für diese rasche Ausdehnung wird in der exzessiven Reisetätigkeit des Gründers Atkinson gesehen:

Mr. Atkinson during the course of his official duties traveled extensively in the country, and never missed any opportunity in driving home to the youth

²¹⁷Dieser Bungalow diente ab 1950 dem Moderator der Kirche als Wohnhaus, was sich als Verlust für die YPG darstellte.

²¹⁸Young Presbyterian Guild 1963.

the necessity for and advantages to be gained from their coming together to form a youth organization within the church to promote the spiritual and social welfare of young people (Young Presbyterian Guild 1963: 2).

Seine ermutigenden Besuche trugen Früchte in der Gestalt von Neugründungen von Jugendgruppen, die schon bald als eine eigenständige Bewegung registriert wurde. Bezeichnend für die Anfangsjahre ist die Tatsache, dass die Arbeit der YPG von Anfang an in einheimische Hände gelegt wurde und Atkinson eine lediglich begleitende Rolle übernahm. Gleichzeitig war es bemerkenswert, mit welcher Offenheit die Kirchenleitung die Gruppe aufnahm und vorbehaltlos in die Kirche integrierte.

4.2 Das Leben innerhalb der Jugendgruppen

Die historischen Quellen geben einen interessanten Einblick in das Leben der YPG. Es ist gekennzeichnet von Enthusiasmus und Gründergeist. Die folgenden Beispiele von Osu, Odumase, Adabraka und Kukurantumi aus dem Jahr 1938 dokumentieren diese Anfangszeit eindrucklich und zeigen auch die Unterschiedlichkeit deutlich auf.

4.2.1 Die YPG in Osu

Im Jahr 1978 gab der damalige Sekretär der Osu YPG, Adolph Tettey, einen historischen Rückblick über die Entstehung der Jugendgruppe. Der Rückblick gibt uns Einsicht in die interne Entwicklung der damaligen Jugendarbeit. Im Folgenden eine Zusammenfassung seiner Ausführungen:

Unsere YPG der Presbyterianischen Kirche der damaligen Goldküste und des Trans-Volta Togolandes wurde von Mr. Andrew M. Atkinson und einer Gruppe verbindlicher Mitarbeiter gegründet. Atkinson, der durch die Jugendarbeit der Schottischen Kirche geprägt war, strukturierte die nichtorganisierte Jugend der Kirche. Dies tat er mit großer Hingabe. Mr. Atkinson eröffnete mit der Unterstützung von D.A. Puplampu 1937 die erste YPG in Odumase, Krobo, der andere Gruppen folgten. Die Gilde in Osu war die siebte, die von Mr. Atkinson eröffnet wurde.

Die Gründung wurde durch Mr. Bannermann und einer Gruppe von jungen Männern und Frauen unterstützt und mündete in den Geburtstag der Männergruppe der Gilde am 3. Juni 1938. Am 29. Juni kam die Frauengruppe dazu. Beide Gruppen trafen sich separat mittwochs und freitags. Am 31. Oktober, nach dem ersten Abschnitt (term) waren 29 Treffen zustande gekommen. Die beiden Gruppen wurden nach einigen Monaten zu einer YPG zusammengeschlossen. In den Treffen besprach man grundsätzliche Dinge der

Gruppe, den Kindergottesdienst und die Sonntagsschule.²¹⁹ Nach nur sechs Monaten war die Mitgliederzahl bei 60 Männern und 39 Frauen.

Die erste Delegiertenkonferenz der YPG wurde in Osu gehalten. Dabei beschloss man das Ziel der YPG Arbeit, nämlich die Unterstützung des geistlichen, erzieherischen und sozialen Wohls der Jugend der Kirche. Bannermann und Pupilampu aus der Osu YPG wurden zum ersten Präsident bzw. Generalsekretär der landesweiten YPG Arbeit berufen.

Die Osu Gilde wuchs mehr und mehr, und im Jahr 1940 eröffnete die YPG Osu die erste öffentliche, wenn auch kleine Bücherei der Goldküste und eine Jugendherberge (Young People's Guild: 1978).

Als Leitungspositionen gab es nun den Präsidenten, den Sekretär, den Kassensführer, den Spiele-Sekretär und drei Komiteemitglieder. Tettey verschweigt in seinem Bericht nicht die ebenfalls aufgetretenen Schwierigkeiten in der Entwicklung der Arbeit. Neben dem 2. Weltkrieg, der entstehenden Unabhängigkeitsbewegung und der damit einhergehenden Politisierung der Jugend erwähnt er besonders die offene Konfrontation mit der Kirchenleitung, als diese das Jugendbüro als Wohnhaus für den Moderator konfiszierte.

Die YPG Odumase-Krobo

Die wohl noch kleine Jugendgruppe in Odumase folgte in ihren Treffen einem vorgegebenen Rahmen, variierte aber die Inhalte so, dass die Gruppenstunde Abwechslung bot und sich die jungen Menschen im Programm wiederfinden konnten. Bereits hier sehen wir einen ganzheitlichen Ansatz, der, so meine Vermutung, dem Muster schottischer Jugendarbeit zu der Zeit entsprach:

We meet every Friday evening, begin and close with hymns and prayers... have lectures and talks from European and African friends- play indoor games... have debates on interesting subjects...impromptu speeches etc. (Young Presbyterian Guild 1963: 3).

4.2.3 Die YPG in Adabraka

Wie die YPG-Gruppe aus Osu so betätigte sich auch die Gruppe in Adabraka aktiv am gemeindlichen Leben und engagierte sich für die Kinderkirchenarbeit. Dies sollte noch so lange ein Muster der YPG bleiben, bis die Konstitution von 1983 der YPG ein mehr eigenständiges Profil gab. Spiritualität und soziale Aktivität wurde von Anfang an zusammengedacht:

²¹⁹In der Sonntagsschule und im Kindergottesdienst betätigten sich die YPG Mitglieder aktiv als Helfer und Mitarbeiter.

Our present number is 8... our aim has always been to promote the spiritual and social welfare of the young peoples of the Church with a view to contributing their share towards the good of the Church. We have been running the children's service, which we hope to set on a high footing leaving nothing to be desired...(: 3).

4.2.4 Die YPG in Kukurantumi

Die Gruppe aus Kukurantumi hat denselben Schwerpunkt wie die anderen Jugendgruppen; gleichzeitig ist es eindrücklich zu sehen, in welcher praktischer und ganzheitlicher Weise man zum Wohl der jungen Menschen vor Ort beiträgt:

We help in running the School Dispensary... visit the sick from house to house... do sanitary work from village to village... try to bring into our fellowship young men and women from other districts... many have lately come from senior and secondary schools... we admonish them to seek in all things the mind of Jesus Christ (: 3).

Die Arbeit dieser ersten Gruppen weist Übereinstimmungen auf. Man engagierte sich sehr stark sozial zum Wohl der Gesamtgemeinde aber auch der Ortsgemeinde bzw. des Bezirks. Zugleich behielt man die geistliche Mitte durch gottesdienstliches Feiern und, wie im Beispiel von Kukurantumi erwähnt, „indem man in allem Jesus Christus und seinen Willen sucht.“ Die Gruppen waren vermutlich sehr unterschiedlich im Blick auf ihre Größe und denen sich daraus ergebenden Möglichkeiten. Nichtsdestoweniger war ein guter Anfang gemacht und die nächsten Jahre zeigten, dass das Wachstum stetig voran ging. Dies hing sicher auch mit den entstehenden Strukturen zusammen.

In wenigen Jahren, das zeigt das angeführte Beispiel Osu, hatten sich die Verantwortlichen eine Struktur gegeben, die die Arbeit tragfähig machte und sich auch in Krisenzeiten als tragfähig erwies.

4.3 Die Youth Policy entsteht

Bei der ersten Delegiertenkonferenz in Osu im Januar 1939 präsentierte Atkinson eine ausgearbeitete Grundlage der YPG (fly-sheet constitution), die bereits das neue Motto *To know His will and to do it* enthält.²²⁰ Diese Delegiertenkonferenz war notwendig geworden, um gemeinsame Ziele und Aktivitäten der YPG Gruppen zu

²²⁰Dieses Dokument, sowie andere historische Dokumente, die älter als 50 Jahre sind, waren in der Regel nicht mehr vorhanden oder unauffindbar. So mußte ich mich oft auf Sekundärquellen bzw. Hinweise in anderen Dokumenten verlassen.

diskutieren und eine gemeinsame Grundlage für die zukünftige Arbeit zu schaffen. Die Notwendigkeit zu dieser Konferenz wurde durch den bevorstehenden Weltkrieg unterstrichen, der besonders die Jugend bewegte. Die abgehaltenen Wahlen erbrachten die bereits erwähnten Strukturen. Vor allem aber wurde eine erste Konstitution verabschiedet, die hier aufgrund ihrer weitreichenden Bedeutung wiedergegeben wird.

The Presbyterian Young People's Guild:

- Is the youth movement of the Church.
- Has at its aim the promotion of the spiritual and social welfare of the young people of the Church with a view of sharing in the work of the Church as members.
- Has as its motto: "TO KNOW HIS WILL AND TO DO IT."
- Opens its membership to all young men and women between the age of 16 and 35 years who are members or adherents of the Presbyterian Church of the Gold Coast.
- Individual Guilds meet on one or more evenings a week for study and discussion and try to concentrate on Church matters and the teaching of Christ in relation to social problems.
- As circumstances permit, social activities shall be developed with a view to providing true fellowship and healthy interests for the members. Some such activities are: games, library, choir, plays, handicrafts etc.
- Wherever good leadership among the young women is available, a young woman's section is to be formed.
- The desire of the Guild to serve the Master finds its expression in: Assisting in Children Services, social services: running dispensaries, visiting the sick, sanitary work in the villages etc., child welfare, sharing the work of the congregation, decorating the chapel etc..
- The Guild tries to use all means available in bringing into fellowship all young men and women who come into its district from other Presbyterian congregations and schools.
- Members try at all times, in all things to act according to the spirit of the Master and by their lives challenge their fellows to seek in all things the mind of Jesus Christ (Young Presbyterian Guild 1963: 7).

Atkinson informierte die Synode offiziell über die Entstehung dieser neuen Organisation und erhielt nach einem längeren Briefwechsel²²¹ im Juli 1939 einen positiven Bescheid und damit die offizielle Anerkennung durch das *Synod Committee*. Diese erste Konstitution wurde für zehn Jahre zur Grundlage der Arbeit

²²¹Der damalige Synodalpräsident D.E. Akwa verwies auf die Zuständigkeit des offiziellen Jugendkomitees der Kirche und wartete offensichtlich auf ein positives Signal von dieser Seite. Atkinson wurde dann allerdings auf die Synode im Juli 1939 eingeladen und stellte die neue Bewegung vor. Dort wurde ihm dann die offizielle Anerkennung ausgestellt.

und wurde Anfangs der fünfziger Jahre überarbeitet.²²² Diese erste inhaltliche Grundlegung gab der entstehenden YPG einen Rahmen, der durch folgende Eckpunkte gekennzeichnet war:

1. Die YPG wurde als offizieller Teil der *Presbyterian Church of the Goldcoast* gesehen und ihrer Leitung untergeordnet.
2. Ihre Aufgabe wurde in einem Doppelengagement gesehen: das soziale und geistliche Wohlergehen ihrer Mitglieder und der Kirche zu suchen.
3. Männer und Frauen hatten in der YPG eine gleichberechtigte Stellung.
4. Es wurde angestrebt, kirchliche Einheit durch gemeinsames Engagement zu suchen, wo immer das möglich war.

Formale Änderungen der Konstitution sollten in den folgenden Jahren kommen, an dem Grundanliegen hat sich im Grunde bis heute nichts geändert. Die YPG sah und sieht sich als aktives Teil der Kirche. Ihre Aufgabe ist die geistliche und soziale Förderung junger Menschen. Ihr Dienst richtet sich an den ganzen Menschen.

In den fünfziger Jahren war eine Überarbeitung der Konstitution nötig geworden, da eine grundsätzliche Änderung in der Struktur der Arbeit durchgeführt worden war:

The second constitution was quite revolutionary and introduced some radical changes into the guild. It recognized the existence of the District and Presbyterial bodies as organs of the Guild and gave birth to the Regional Secretariats to promote and facilitate effective decentralization of her work and services (Young Presbyterian Guild 1983: Foreword).

Der Schwerpunkt war von einer zentralistischen zu einer regionalen Struktur verlegt worden, die YPG Gruppen bekamen auf Distrikt- und Presbyteriumsebene eigene Jugendsekretäre, die die Arbeit vor Ort koordinierten. Neben dem nationalen Leitungsbüro mit seinem Generalsekretär gab es nun eine regionale und eine lokale Struktur, die die Arbeit überwachte und förderte.

Diese Zeit der Formierung und Entstehung der YPG war gekennzeichnet von stetigem zahlenmäßigem Wachstum. Im Jahr 1963, anlässlich des Silberjubiläums der

²²²Diese Überarbeitung, sowie genauere Details, liegen leider nicht vor. Die Informationen sind verschiedenen Sekundärquellen entnommen, in diesem Fall dem Vorwort der neuen Konstitution aus dem Jahr 1983 (siehe: Young Peoples Guild 1983).

YPG, zählte man 130 registrierte Jugendgruppen.²²³ Anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums waren es 203 Jugendgruppen in allen zehn Presbyterien der Kirche.

4.3.1 Die Youth Policy von 1983²²⁴

Obwohl sich die Jugendarbeit positiv entwickelte, war im Jahr 1983 eine wiederholte Überarbeitung der *Youth Policy* nötig geworden, die heute als sog. *old policy* bekannt ist.²²⁵ Diese Zusammenfassung der Konstitution wurde durch Regeln ergänzt, die als praktische Hilfe für die Arbeit vor Ort gedacht war. Als gedruckte Ausgabe wurde sie Grundlage für die Jugendarbeit der folgenden Jahre.

Die *Youth Policy* von 1983 ist in zwei Teile unterteilt. Teil 1 handelt von der Konstitution der YPG, Teil 2 von praktischen Regeln für die Arbeit vor Ort.

Neben vielen grundsätzlichen Aussagen über Name, Ziel, Mitgliedschaft, Abstimmungsrechte etc. ist vor allem die Festlegung der Ziele von Bedeutung:

1. The aims of the Guild shall be to promote the spiritual, moral and social welfare of the Young People of the Presbyterian Church of Ghana so that they realize their importance within the constituency and accept their tremendous responsibility.
2. To develop the devotional life of members.
3. To promote the study of the Bible and teachings of the Presbyterian Church.
4. To encourage young people of the Church to take full measure of responsibility for the Guild, the Church and in the life of the nation as a whole.
5. To promote the interchange of ideas and techniques of youth work between the Youth of the Ghana Presbyterian Church and other Youth Organizations in Ghana and abroad.
6. To facilitate the collection and dissemination of information about the needs and problems of youth.
7. To mobilize members to undertake useful and viable economic projects that will train members to lead good Christian lives in the society.

Was war neu an der Ausrichtung der Youth Policy?

1. Die Grundlage blieb die biblisch-theologische Ausrichtung der Arbeit. Neben diese Betonung trat eine ökumenische Perspektive, indem auf andere aufkommende Jugendbewegungen verwiesen wurde. Man machte sich auf,

²²³Young Peoples Guild 1978: 20. Die Zahl wird in dem Dokument bestätigt, was die Richtigkeit der festgehaltenen Daten belegt.

²²⁴Young Peoples Guild 1984.

²²⁵1982 wurde diese Youth Policy der Synode in Bawku präsentiert und 1983 von der Synode in Nsaba als Grundlage der Presbyterianischen Jugendarbeit anerkannt.

über die eigene Arbeit hinauszuschauen um von anderen zu lernen. Dies galt sowohl im Blick auf den Austausch von Ideen als auch im Blick auf neue Methoden der Jugendarbeit (§ 5). Im damaligen Zeithorizont lag dies auf der Hand. Einladungen wurden an afrikanische Delegierte ausgesprochen und der Jugendaustausch war ein wichtiger Bestandteil ökumenischen Lernens.

2. Die soziale Frage wurde aufgegriffen und als ein Ziel der Jugendarbeit definiert. Die Jugendarbeit verließ damit den rein kirchlichen Raum und begab sich auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene (§6+7). Auch hier spielten die Umstände eine wesentliche Rolle. Ghana befand sich Anfang der achtziger Jahre in einer tiefen Krise, das Land war wirtschaftlich und politisch am Ende.
3. Die soziale Frage wurde durch die Vorgabe von sozialen Projekten (§7) konkretisiert, was in den folgenden Jahren explizite Auswirkungen haben sollte. Man beließ es nicht bei guten Absichten, sondern forderte Eindeutigkeit im Handeln.

Aus dem bisher gesagten komme ich zu dem Schluß, dass die Youth Policy von 1983 ein deutliches Signal war, die Jugendarbeit ganzheitlich auszurichten und junge Menschen in ihren geistlichen und sozialen Bedürfnissen ernst zu nehmen. Jugendarbeit sollte relevant sein und bleiben, wobei eine Balance zwischen den unterschiedlichen Bedürfnissen gehalten wurde.²²⁶

Interessant ist die Tatsache, dass die YPG bis zu diesem Zeitpunkt eine relative Unabhängigkeit neben dem Generalsekretariat der Jugendarbeit führte. Zu diesem Generalsekretariat gehörten andere Gruppen wie *Church Choirs*, *Singingbands* u.a. Es bestand nun das Interesse, die YPG Arbeit unter die administrative Leitung des Generalsekretärs und des *Youth Councils* der Kirche zu

²²⁶Interessant ist ein Vergleich kirchlicher ghanaischer Jugendarbeit mit deutscher kirchlicher Jugendarbeit in den 80er Jahren. Gab es in Deutschland in dieser Zeit unselbige Spannungen zwischen „fromm“ und „sozial“ ausgerichteter Jugendarbeit, so war und ist dies in Ghana unbekannt. Es gab nie ein „entweder-oder“, sondern immer eine biblisch gegründete Arbeit, die soziale Auswirkungen hatte. Man pflegte schon damals Kontakte zum WCC in Genf und gleichzeitig zur evangelikalen Scripture Union. Aber es begann auch die Suche nach sozialen Projekten, um jungen Menschen eine Perspektive geben zu können.

stellen.²²⁷ Diese schwierige Aufgabe fiel in die Zeit des Generalsekretärs Rev. Gyang-Duah.²²⁸

Was waren die grundlegenden Probleme in dieser Zeit der Neuausrichtung? Zum einen waren die Probleme organisatorischer Art, wie ich sie bereits erwähnt habe. Zum anderen gab es Anfang der achtziger Jahre einen Trend vieler jungen Leute, andere Kirchen aufzusuchen und sich neuen Jugendbewegungen anzuschließen. Die Jugendarbeit der PCG war unattraktiv geworden, sie war überaltert und von Erwachsenen geleitet. Die neue *Youth Policy* unternahm den Versuch, der Jugend eine eigenständige Rolle innerhalb der Kirche zuzugestehen und sie auf der selben Ebene wie die Kinder-, Frauen- und Männerarbeit anzusiedeln. Gyang-Duah nannte damals fünf Stärken der *Youth Policy*:

1. Sie unterstrich die Wichtigkeit einer eigenen Gesetzgebung für die Jugend.
2. Sie definierte ein eigenständiges Konzept der Jugendarbeit für die Kirche.
3. Sie half, die anderen Bereiche, Kinder-, Männer- und Frauenarbeit ebenfalls neu auszurichten.
4. Sie unterstrich die Notwendigkeit einer eigenen kirchlichen Erziehungsarbeit, die bisher lediglich auf die Schularbeit begrenzt war.
5. Sie gab dem *Youth Council* für die Zukunft das Mandat zur Arbeit.²²⁹

Wie sahen die organisatorischen Strukturen nach der neuen Konstitution aus?

1. Der Präsident der YPG wurde aufgrund seines Amtes Vorsitzender des *Youth Councils*, der Generalsekretär der Jugend wurde Exekutivsekretär der YPG.
2. Alle Distrikte wurden gebeten, Distriktorganisierer zu bestellen, alle Presbyterien sollten einen hauptamtlichen Jugendsekretär anstellen.²³⁰
3. Das *Youth Council* bekam die Aufgabe übertragen, nationale Jugendkonferenzen zu organisieren.²³¹

²²⁷Diese vormals etwas unglücklichen Parallelstrukturen hatten zu zwei administrativen Strukturen in der Jugendarbeit geführt. Alle Entscheidungen des *Youth Councils* müssen von der YPG Leitung abgesegnet werden. Natürlich wurde die neue *Youth Policy* aus dem Jahr 1983 als Angriff auf die relativ unabhängige Arbeit der YPG angesehen. Dieses Problem wurde langsam und kontinuierlich bearbeitet und im Jahr 1987 wurde die YPG offiziell Teil der gesamten kirchlichen Jugendarbeit (National Youth Council).

²²⁸Rev. Gyang-Duah tat sich zu Beginn seiner Amtszeit sehr schwer, da er nicht der erwartete Kandidat der Jugend war, sondern unabhängig von den eingebrachten Vorschlägen von der Synode nominiert wurde. Dies führte bis zu einer geplanten Demonstration gegen den neu gewählten Dyang-Duah auf der Synode in Kyebi im Jahr 1986, die dann aber nicht zustande kam. Es war später gerade auch sein Verdienst, die Jugendarbeit zu einigen und die YPG zu integrieren.

²²⁹Gyang-Duah o.J..

²³⁰Der Jugendsekretär war jeweils ein Gemeindepfarrer, der die Jugendarbeit zusätzlich versah.

²³¹Bezeichnend für die aktive Jugendarbeit ist die Tatsache, dass in rascher Folge Jugendkonferenzen organisiert und abgehalten wurden: 1989 Cape Coast, 1990 Tamale, 1991 Ada, 1992 Legon.

4. Ein *Education Committee* wurde berufen, das die Verfassung von Schulungsmaterial für die Jugendarbeit zur Aufgabe bekam. Christliche Erziehung wurde zu einem zentralen Fokus der neuen Konstitution.²³²
5. Das Junior Youth Konzept. Die Altersgruppe der 12-16 jährigen war bisher nur als Teil der schulischen Jugend wahrgenommen worden. In der Gemeinde bzw. Jugendarbeit hatte sie bis zu diesem Zeitpunkt keinen eigenen Platz. JY (Junior Youth) Gruppen wurden im ganzen Land eröffnet, eigenes Schulungsmaterial entwickelt und so entstand ein weiterer Zweig presbyterianischer Jugendarbeit.
6. Als Folge dieser Entwicklung wurde die Kinderarbeit, die bis dato Teil der Jugendarbeit war, abgekoppelt und einem eigenen Kirchenbüro unterstellt. Dies wurde 1992 umgesetzt.

Dyang-Duah verheimlichte in seinem Rückblick auf die Arbeit nicht die aufgetretenen Schwierigkeiten.²³³

1. Die neue Youth Policy hatte das Alter der Mitglieder auf zunächst 40 Jahre, dann auf 35 Jahre begrenzt. Davor gab es keine Altersbegrenzung, und jeder konnte sich der YPG zugehörig fühlen, der an der inhaltlichen Arbeit Interesse gefunden hatte. Dies führte zu Ärger und Frustration derjenigen, deren Mitgliedschaft nicht mehr erneuert wurde.²³⁴
2. Die Frauen- und die Männerarbeit hatten eigene Angebote für junge Frauen und Männer begonnen und taten sich schwer, diese nun an die YPG bzw. JY abzutreten.
3. Es gab eine längere Auseinandersetzung über die Änderung des Namens, der letztlich jedoch aus Furcht vor einer möglichen Spaltung beibehalten wurde.
4. Die Finanzen, besonders im Blick auf die Jugendpfarrer in den Distrikten waren ein großes Problem. Die verantwortlichen Pfarrer sahen sich nicht in der Lage, Jugendpfarrer zu finanzieren und das *Youth Council* hatte ebenfalls kaum Eigenmittel.

4.3.2 Die Unterscheidung von YPG und JY

Die Youth Policy von 1983 traf mit der Schaffung einer eigenen Altersgruppe der 12-18 jährigen eine weitreichende Entscheidung. Artikel 6, Paragraph 3 sagt: "All young

²³²Der erste Vorsitzende des Youth Education Committes wurde Rev. Philip Laryea, der später selbst Generalsekretär der Jugendarbeit wurde.

²³³Gyang-Duah o.J.: 6.

²³⁴Da die Frage einer Altersbegrenzung bis zu diesem Zeitpunkt nicht geklärt war, war es zu einer Überalterung der Jugendarbeit gekommen. Die Synode legte deshalb aufgrund der Empfehlung der *Youth Policy* die neue Altersbegrenzung fest. Dies führte zu Konflikten.

persons below the age of 16 shall be organized in groups known as 'Junior Y'." Vor dieser neuen Regelung gab es keine klar definierte Zugehörigkeit für diese Altersgruppe. Ziel der neuen Regelung war es:

To bring all youth activity under the supervision of the various 'courts' so that no youth is left untouched by the life and the mission of the Church (Young Presbyterian Guild 1984c: 2).

Die neu geschaffene Jugendgruppe der JY, wie sie landläufig genannt wird, bildete erstmals ein Forum für Teenager innerhalb der Kirche und schloß damit eine beträchtliche Lücke zwischen der Kinderkirche und der YPG.²³⁵ Sie wurde ebenfalls wie die YPG Gruppen mit einer eigenen Leitung versehen und organisierte ihre Aktivitäten unter der Aufsicht des „National Youth Councils“ bzw. des lokalen *Youth Committees*.²³⁶ Dieses *Youth Committee* wiederum ist dem örtlichen Gemeindevorstand unterstellt, der die Jugendarbeit an diese delegiert hat.

Die JY Gruppen erfreuen sich bis heute eines starken Wachstums und bilden dank umfangreichen Schulungsmaterials einen soliden Schwerpunkt der Jugendarbeit der PCG.²³⁷

Rückblickend wird deutlich, dass die Youth Policy von 1983 ein notwendiger und hilfreicher Schritt in mehrerlei Hinsicht war. Zum Einen gab sie der Jugend der Kirche einen einheitlichen strukturellen Rahmen und situierte sie innerhalb der Kirche als eigene Einheit. Zum anderen löste sie lang anstehende Probleme, derer man sich entweder nicht bewußt war oder die man erfolgreich verdrängt hatte: dazu gehörte die Altersfrage, die Integration der YPG unter das *Youth Council*, die soziale Frage und ein eigenständiges Bildungskonzept, das dringend benötigt wurde.

Im Jahr 1988 wurde die Vereinigung der YPG mit dem *Youth Council* offiziell von Kirchenpräsident Mate-Kodjo vorgenommen. Diese Feier bildete den Abschluß eines langen und schwierigen Prozesses der Integration.²³⁸

²³⁵Es gibt noch eine weitere Jugendgruppe, in der sich presbyterianische Jugendliche sammeln, die sog. *Boys Brigade*. Da diese Gruppe, die in etwa unseren Pfadfindern entspricht, aber eine überkonfessionelle Bewegung ist, gehe ich hier nicht näher auf sie ein.

²³⁶Dieses lokale *Youth Committee* wird von den Jugendlichen selbst gewählt und bekommt einen Repräsentanten der Ortsgemeinde zugeordnet. Auf Presbyteriumsebene ist der Jugendpfarrer zusammen mit einem Laienvorstand zuständig für die Gesamtorganisation der Jugendarbeit.

²³⁷Seit 1993 arbeite ich zusammen mit meiner Frau mit Unterbrechungen im Schulungsbereich der YPG und JY Gruppen. In dieser Zeit sind sechs Arbeitshilfen für beide Altersgruppen in mehreren Auflagen entstanden, die regen Zugang gefunden haben.

²³⁸„With this done, the Church has now one body which deals with the Youth of the Church who are being mobilized under the umbrella of the Young People's Guild. All correspondence in

4.3.3 Ein Bildungskonzept entsteht: the National Syllabus/Scheme of Work

Unmittelbar nach der Einführung der neuen *Youth Policy* brachte das Sekretariat der Jugendarbeit unter der damaligen Leitung von Victor Anguah ein Grundlagenentwurf heraus, in dem das neue Bildungskonzept vorgestellt wurde. Er nannte es eine der „cardinal policies in the educational processes of the guild“ (Anguah 1983). Dieser Entwurf bildete die Grundlage für einen Vierjahreskurs, den alle Mitglieder zu durchlaufen hatten.²³⁹ Ziel des Programms war:

1. Die Schulung von Jugendleitern und die Akzeptanz von Jesus Christus als Herr und Retter.
2. Jugendleitern zu helfen, an Jesu Dienst der Liebe und des Lebens und der Hoffnung Teil zu haben, indem man aufeinander hört und durch biblische und nicht-biblische Studienmaterialien einander zur Erneuerung des Lebens und der gemeinsamen Mission ermutigt.

Die Inhalte wurden in vier Sektionen unterteilt, die in insgesamt vier Jahren zu durchlaufen waren.

1. Sektion A: Leben, Dienst und Lehre von Jesus Christus und die vorexilischen Propheten.
2. Sektion B: Die Bedeutung der menschlichen Existenz: Gott, die Kirche und der Einzelne.
3. Sektion C: Die individuelle Verantwortung in der Familie und in den Beziehungen der Gemeinschaft.
4. Sektion D: Nicht-biblische Themen: Andere Religionen, moralische Erziehung, Exkursionen.

Die einzelnen YPG Gruppen wurden dazu verpflichtet, sich dieses Schulungsprogramm zueigen zu machen. Es ging Anguah dabei nicht nur um eine Zentralisierung der Arbeit, sondern um Erziehung: „and making the YPG member appreciate the full value of education, no matter where formal or non-formal education begins or ends“ (Anguah 1983). In nahezu allen Kirchendokumenten nimmt von dieser Zeit an die Schulung von Mitarbeitern einen zentralen Schwerpunkt ein.

connection with Youth Work of the Church should now be addressed to the General Youth Secretary at the Headquarters, Accra” (Gyang-Duah 1988).

²³⁹Dieser Entwurf bildete laut Anguah den ersten systematischen Versuch des Nationalen Sekretariats, die Jugend mit einem Schulungskonzept auszurüsten (Anguah 1983).

4. 4 Jugend und Schulbildung: die Rolle der PCG

Wenngleich die Schulpolitik in der Zeit zwischen den Weltkriegen auf eine neue Grundlage gestellt wurde, so behielt die Presbyterianische Kirche von Ghana eine tragende Rolle in der Erziehung junger Menschen. Im Jahr 1946 gab es insgesamt vier *Training Colleges* für die Lehrerausbildung, wovon die Ewe Presbyterian Church und die Presbyterian Church of Ghana für zwei Ausbildungsstätten zuständig waren.²⁴⁰ Über sechshundert Studenten wurden in einem vierjährigen Kurs in den vier Seminaren auf den Lehrerberuf vorbereitet. 1951 wurden im Land 640 presbyterianische Schulen mit insgesamt 65 376 Schülern gezählt.²⁴¹

Das Jahr 1951 bildete einen Einschnitt in der kirchlichen Schularbeit. Die kirchlichen Schulen wurden in die staatliche Verwaltung integriert und neue Schulen konnten im Grunde nur noch vom Staat eröffnet werden, weil die Finanzierung sonst nicht mehr gesichert war. Hintergrund dieser Entwicklung war der *Accelerated Development Plan*, der zum Ziel hatte, jedem Kind eine Schulausbildung zu sichern.²⁴² Die Kehrseite dieser an sich positiven Entwicklung war:

...that the opening of any primary school by a denominational religious body or by a private person or group of persons would not receive assistance unless the prior approval of the Local Authority had been obtained (Smith 1966: 171).

Aufgrund der außerordentlichen Leistung der Missionen im Blick auf die Erziehung in Ghana protestierte der Kirchenrat, was in einen Kompromiss mündete. Die bestehenden kirchlichen Schulen konnten wie gehabt weitergeführt werden, Neugründungen unterlagen aber der staatlichen Zustimmung. In der Realität kam damit die Ausdehnung kirchlicher Schulen als eigenständige Missionsschulen im Jahr 1951 zu einem Ende.²⁴³ Durch die Tatsache, dass der Staat aber in der Praxis nicht in

²⁴⁰ Akropong wurde in dieser Zeit zusammen mit der methodistischen Kirche verwaltet. Die Ewe Presbyterian Church eröffnete 1946 ein neues eigenes Seminar in Amedzofe. Mehr dazu bei Graham 1971: 173ff.

²⁴¹(: 173).

²⁴²Ein Ergebnis dieses Planes war tatsächlich eine Steigerung der Schülerzahlen von 204 262 im Jahr 1951 auf 571 580 im Jahr 1957 (Smith 1966: 171f).

²⁴³Dieses Gesetz schloß die Gründung kirchlicher Schulen in Zukunft nicht aus. Noch heute gibt es eine kleine Anzahl von kirchlichen Privatschulen, die sich allerdings vollständig selbst finanzieren müssen.

der Lage war, alle kirchlichen Schulen zu übernehmen und zu finanzieren, eröffneten sich den Kirchen neue, eher indirekte Wege zur Einflußnahme. Die Regierung übertrug der Kirche die Leitung von lokalen Regierungsschulen, die nun aber unter der Aufsicht von örtlichen Erziehungsbüros standen.²⁴⁴

Durch diesen Schnitt hatte sich einerseits der Kontext kirchlicher Erziehungsarbeit völlig verändert. Die Schule war nicht mehr notwendigerweise an eine lokale Gemeinde angegliedert, der Lehrer war nicht unbedingt ein Agent der Kirche und die Schularbeit als Ganzes war kein unmittelbarer Schulungsraum für das kirchliche Leben mehr.²⁴⁵

Andererseits behielt man seine Hand im Erziehungsbereich des Landes. Der erzielte Kompromiss gab der Kirche neue Möglichkeiten. So durften diese kirchlichen Schulen als Unterrichtsfach Bibelunterricht, Katechismus und Kirchenlieder beibehalten, und dort, wo eine Gemeinde in der Nähe war, besuchte man als Schule regelmäßig den Gottesdienst.²⁴⁶ Natürlich wurden in dieser Zeit auch Stimmen laut, die „Last“ der aufwendigen Schularbeit ganz abzuschütteln und in die Hände des Staates abzugeben. Die Presbyterianische Kirche kam diesem Ansinnen nicht nach. Smith fasst die Diskussion folgendermaßen zusammen:

From the 1880's, voices have been raised from the side of Basel and Scottish Missions that the Church is in danger of attempting too much in the educational field and of neglecting its evangelical task in consequence. There has never been any support for this view from African Church leaders who have always regarded both Church and School equally as ways in which Christian faith and life are expressed, and who do not distinguish between the so-called sacred and secular spheres. For both Christian and non Christian, school and church are almost synonymous terms and interchangeable in any context...the school can be the means of awakening the child to Christian truth and can still be a real *praeparatio evangelica* (Smith 1966: 174).

²⁴⁴Zwischen 1951 und 1954 wurden der PCG allein 180 Schulen übertragen. Sie waren keine Missionsschulen mehr, dafür bezahlte die Regierung die Gehälter und ebenfalls, ab 1955, die Pensionen der kirchlichen Lehrer.

²⁴⁵Dies galt nicht nur für den normalen Schulbereich, sondern auch für die Lehrerausbildungsstätten. So berichtet Debrunner 1961 von einer zunehmenden Einmischung des Ministeriums in die inneren Angelegenheiten des Seminars in Agogo. Man zwang unter anderem die kirchlichen Seminare zur Einrichtung sozialistischer Studentengruppen (N.A.S.S.O.). Die Einsetzung eines afrikanischen Rektors wurde dennoch positiv aufgefasst: „Nicht die Hautfarbe macht's, sondern vor allem die innere Einstellung“ (Debrunner 1991: 4).

²⁴⁶Nähere Informationen dazu bei Smith 1966: 174.

Die Schularbeit der Presbyterianischen Kirche legte einen Schwerpunkt auf den Primärbereich. Für den Sekundärbereich in englischer Unterrichtssprache setzte sich von Anfang an vor allem die Methodistische Kirche (Wesleyan Mission), ein.²⁴⁷

4.4.1 Die Rolle des Schulpfarrers als Teil der Bildungsarbeit der PCG

Das Konzept des Schulpfarrers lässt sich bis in die Anfänge der Basler Missionsarbeit zurückverfolgen.²⁴⁸ Im Blick auf die Kirche war es aber erst der Hausvater, den die Basler Missionare für ihr Kolleg in Akropong einsetzten, der das Urbild des Kaplans für die Schularbeit bildete.²⁴⁹ Er war zuständig für die persönlichen Anliegen der Studenten und Schüler, für den Gottesdienst und hatte die geistliche Übersicht über die Schule:

Although the staff was composed of fine Christian gentlemen and the school was usually headed by a minister of the Gospel, it was found necessary to appoint a Chaplain dubbed “house father” who mainly exercised spiritual oversight over the College community providing pastoral care to both staff and students (National Youth Council: 1983)

Diese Struktur blieb bis zur Unabhängigkeit Ghanas erhalten. Mit der neuen Schulpolitik änderte sich ebenfalls die Rolle des Schulpfarrers. Der Pfarrer wurde in erster Linie ordentlicher Lehrer der Schule, der damit voll in den Alltagsablauf des Schulsystems integriert wurde. Er arbeitete nun unter dem *Ghana Educational Service* und nicht mehr unter der Aufsicht der Kirche. Er ist bis heute nach wie vor ein ordiniertes Mitglied der Kirche, das neben seiner Lehrtätigkeit die seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Aufgaben der Schule nachkommt. Als eine Art Patron koordiniert und beaufsichtigt er heute ebenfalls die unterschiedlichen christlichen Gruppen und Studentenvereinigungen.²⁵⁰ Er ist also nicht nur für die „National Union of

²⁴⁷Heute gibt es eine Reihe von presbyterianischen Sekundarschulen wie Aburi Girls SSS, Abetifi SSS u.a. Nach wie vor liegt der Schwerpunkt aber auf *basic education*, was m.E. mit der Bodenständigkeit und Verwurzelung der PCG in der einheimischen Sprache seit ihrer Gründung zu tun hat.

²⁴⁸Im Grunde liegen die Ursprünge sogar im Sklaven- und Rohstoffhandel des 17. Jahrhunderts. Die damaligen Machthaber brachten für ihr eigenes Personal Kaplane mit, die in den Forts stationiert wurden und dort für das geistliche Wohl der Händler und Soldaten zu sorgen hatten.

²⁴⁹Young Presbyterian Guild 1984. Alle Informationen hierzu sind diesem Bericht entnommen: Ein Programm war für die Leiter der gesamten Jugendarbeit der Kirche einberufen worden, damit sie sich mit den Grundlagen der neuen *Youth Policy* vertraut machen konnten. Man gab ihnen einen Rückblick in die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der jeweiligen Arbeitsbereiche der Jugend- und Schularbeit.

²⁵⁰Damit hat die Stelle eines Kaplans eine ökumenische Ausrichtung erfahren, da sie sich von den ökumenisch orientierten Kirchen jeweils geteilt wird. An presbyterianischen Schulen unterrichten folgerichtig presbyterianische Pfarrer, an methodistischen Schulen ein methodistischer Pfarrer.

Presbyterian Students“ (NUPSG) zuständig, sondern auch z.B. für die methodistische kirchliche Jugendarbeit.

Das Amt des Schulpfarrers ist rein rechtlich nicht mehr innerhalb des staatlichen Schulsystems verankert, sondern wird vielmehr toleriert. Aufgrund der langen Tradition und der guten Zusammenarbeit von Staat und Kirche hat es m.E. dennoch einen stabilen Stand an der Nahtstelle zwischen Kirche und Staat.²⁵¹

4.4.2 National Union of Presbyterian Students (NUPSG): die Schüler-und Studentenarbeit der Kirche

Mit dem Aufkommen von neuen religiösen Bewegungen und freikirchlich orientierten Gruppen entstand das Bedürfnis, den presbyterianischen Schülern und Studenten ein Angebot zu machen, damit sie weiterhin in ihrer Kirche bleiben und gleichzeitig eine ihnen entsprechende Unterstützung erhalten. Im Jahr 1961 wurde die *National Union of Presbyterian Students of Ghana* durch Matey Kojo und andere gegründet.²⁵² Als Ziele wurden damals folgende benannt:

1. Die landesweite Sammlung aller presbyterianischen Schüler über den Primarbereich hinaus. Ziel der Sammlung ist es, eine persönliche Beziehung mit Jesus Christus herzustellen.
2. Ermutigung zu einem gebetsvollen christlichen Leben und einer Hingabe an das Studium der Heiligen Schrift.
3. Ermutigung der Studenten, in ihrem Alltag als gute Botschafter Christi zu leben.

Ab dem Jahr 1964 wurde eine eigene Zeitschrift herausgegeben mit dem Titel *The Presbyterian*. Diese Zeitschrift, die 1988 eingestellt wurde, gibt einen lebendigen Einblick in die Studentenarbeit dieser Zeit. Neben jährlichen Delegiertenkonferenzen wurden regelmäßige *workcamps* abgehalten. So berichtet schon die erste Ausgabe von einem geplanten Freiwilligeneinsatz, um Dörfern unentgeltlich mit jeglicher Hilfe zur Verfügung zu stehen.²⁵³ Die evangelistischen Aktivitäten, die bis heute

²⁵¹Es ist an dieser Stelle noch zu erwähnen, dass andere kirchliche Institutionen wie Krankenhäuser und die Industriemission ebenfalls das Amt des Kaplans institutionalisiert haben.

²⁵²Die hier gemachten Aussagen entstammen einem Vortrag anlässlich des Silberjubiläums der Studentenarbeit. Ein Abzug der Rede liegt dem Verfasser vor.

²⁵³“Volunteers will be provided with food and accommodation but not transport. Technical assistance will be obtained from the local Church and the Social Welfare Department. We shall choose the region we want to work in and the Church will give us the village where our services will be needed most” (The Presbyterian 1964: 19).

regelmäßig durchgeführt werden, wurden unter dem Stichwort „*S.I.C.E. – Students in Church-Evangelism*“ zu einer Institution.²⁵⁴

Im Jahr 1964, also drei Jahre nach der Gründung, wurden bereits Delegierte von zehn Institutionen aufgeführt, die an der jährlichen Delegiertenkonferenz teilnahmen.²⁵⁵ Die Studentenarbeit wurde in vier landesweite Distrikte unterteilt, von wo aus die Arbeit dezentralisiert koordiniert wird. Bis heute ist es der Studentenarbeit leider nicht gelungen, einen hauptamtlichen Koordinator anzustellen.²⁵⁶ Bis zum Jahr 1996 stellte die NUPSG eine Studentenarbeit der PCG und der Evangelical Presbyterian Church of Ghana (EP Church) dar.²⁵⁷ Heute vertritt NUPSG nur noch die Schüler und Studenten der PCG, da die EP Kirche eine eigene Studentenarbeit gegründet hat.

Im Jahr 1986 wurde anlässlich des jährlichen Studentenkongresses von einer Evaluierung der Arbeit gesprochen.²⁵⁸ In der Beschreibung der Arbeit wird auf folgende Probleme hingewiesen: 1. Eine Erhebung der Mitgliederzahlen ist aufgrund der fehlerhaften Kommunikation nicht möglich. 2. Bis auf die Universitätsgruppen und einige Gruppen an höheren Institutionen hat sich die Arbeit an der Basis nur „auf dem Papier“ etabliert. Der Autor spricht von *ghost branches*. 3. Das Potential an *Senior Secondary Institutions* (unserer gymnasialen Oberstufe entsprechend) liegt vollständig brach. Gleichzeitig spricht der Verfasser von sechs neu gegründeten Ablegern in Sunyani, Mampong District, Legon und Agogo. Ein Leiterschaftsseminar, zwei workcamps und eine Studentenwoche wurden landesweit durchgeführt. So bleibt das Bild der NUPSG in dieser Zeit der Entwicklung ambivalent, wobei durchaus Aktivitäten zu verzeichnen sind.

Die Studentenarbeit ist bis heute ein aktiver Teil der Presbyterianischen Jugendarbeit und damit voll in dieselbe integriert. Seit 1988, als das neue *National*

²⁵⁴So wurde im Jahr 2002 eine zweiwöchige Evangelisationsreise von rund 120 Studenten nach Nordghana unternommen.

²⁵⁵Die zehn Institutionen sind: University of Ghana, Legon; K.N.U.S.T., Kumasi; Cape Coast University, Winneba Training College, Techiman Training College, Presbyterian Training College Akropong, Presbyterian Training College Aburi, Krobo Training College, Kibi Training College, Prempeh College, Kumasi (The Presbyter 1964: 18).

²⁵⁶Zum einen liegt das an einem permanenten Pfarrermangel der Kirche, zum anderen hat das finanzielle Gründe.

²⁵⁷Die EP Church ist aus der Arbeit der Bremer Mission entstanden und ursprünglich auf die Voltaregion begrenzt. Aufgrund ihrer begrenzten Größe schlossen sich die Studenten der NUPSG an, bis sie im Jahr 1996 eine eigenständige Studentenarbeit gründeten.

²⁵⁸National Union of Presbyterian Students of Ghana 1986.

Youth Council offiziell begann, die Anliegen der Jugend der Kirche zu vertreten, ist die NUPSG Teil dieses Leitungsgremiums, und wird dort durch einen eigenen Präsident vertreten.²⁵⁹ In der Integration unter Leitung des *National Youth Council* lag zugleich von Anfang an ein Spannungspotential, das bis heute nicht ganz aufgehoben ist. Studenten sind während ihres Studiums Mitglied zweier Gruppen innerhalb der PCG und müssen für beide Gruppen ihren Beitrag bezahlen. Es war immer schon ein Wunsch der NUPSG nach mehr Unabhängigkeit vom *National Youth Council*. So hängt es in der Praxis bis heute von der Kooperationsbereitschaft der jeweiligen Leitung der NUPSG ab, ob die Zusammenarbeit gut funktioniert oder nicht.

4.4.3 Akademische Bildung: das Trinity College

Neben den bereits erwähnten kirchlichen Lehrerausbildungsstätten und dem Primarschulbereich entwickelte sich langsam die Notwendigkeit einer eigenständigen Ausbildung für angehende Pfarrer. Das bisher angebotene *fünfte Jahr* für die besten Studenten der Lehrerkollegs schuf neue Lehrer-Katechisten, die später zu Pfarrern ordiniert werden konnten. Dies war auf Dauer nicht mehr ausreichend.²⁶⁰ Der Ruf nach einer eigenen theologischen Ausbildungsstätte neben der bereits bestehenden Evangelistenschule in Abetifi wurde lauter. Glücklicherweise gab es auf methodistischer Seite ähnliche Überlegungen, so dass es 1943 zur gemeinsamen Eröffnung des *United College* in Kumasi kam.²⁶¹ Diese Ökumene war in den Anfängen für das Überleben des Kollegs sehr wichtig, da es sich als schwierig erwies, genügend presbyterianische Studenten zu finden, die ausreichende Qualifikationen für die Ausbildung besaßen.²⁶² Das Kolleg zog bald nach Legon um und ist seit 1945 unter dem Namen *Trinity College* eine ökumenische Pfarrerausbildungsstätte. Die

²⁵⁹Die Studentenarbeit wird durch einen nationalen Vorstand vertreten, dem die jeweiligen Vorstände der einzelnen Distrikte zugeordnet sind. Ein Pfarrer der Kirche übernimmt nebenamtlich die Aufgabe des Koordinators der Studentenarbeit.

²⁶⁰So hatte man immer wieder einzelne begabte Einheimische nach Europa zur weiteren Ausbildung geschickt, was auf Dauer keine Lösung bleiben konnte.

²⁶¹Die ersten Rektoren waren Dr. Williamson und Rev. Elder. Man begann mit vier Studenten. Missionar Stamm von der Basler Mission folgte darauf als Lehrer im College.

²⁶²So beschwerte sich Missionar Stamm über die Tatsache, dass 2/3 der Studenten Methodisten und nur 1/3 Presbyterianer waren (Ev. Missionsgesellschaft zu Basel 1957: 22). Diese und andere Bemerkungen, die sich in Archiven auffinden lassen, weisen auf immer wiederkehrende Unterschiede zwischen der Presbyterianischen und der Methodistischen Kirche hin: hier die eher bodenständige, praxisorientierte und akademisch nicht sehr weit entwickelte Kirche, dort eine Kirche, die die höhere Bildung von Anfang an auf ihre Fahnen geschrieben hatte.

Anglikanische Kirche hat sich ebenfalls angeschlossen sowie die Evangelical Presbyterian Church aus dem Ewe Gebiet.

Smith verweist Anfang der sechziger Jahre in diesem Zusammenhang auf einen m.E. typisch presbyterianischen Aspekt im Blick auf die Pfarrerausbildung:

There are therefore at the present time in the Presbyterian Church of Ghana two types of ministers; the younger man trained at Trinity College and the older teacher-catechist ordained after long service of education. This second group has been the backbone of the Church's pastoral work for almost a hundred years and is composed of men of faith and wisdom whose lack of further academic study is made up for by long experience (Smith 1966: 185).

An dieser Schilderung Smiths' hat sich bis heute nichts geändert. Das Trinity Kolleg folgt bis heute einem eher westlich orientierten Curriculum und hat die Bevollmächtigung, offizielle Abschlüsse der Universität von Ghana, Legon, zu zertifizieren.²⁶³ Eingangsvoraussetzung ist der erfolgreiche Abschluß der Senior Secondary School (A-Level), welcher in etwa unserem Abitur entspricht.

Aufgrund des anhaltenden Pfarrermangels in der Presbyterianischen Kirche besteht bis heute die Möglichkeit für verdiente Katechisten, über einen mehrjährigen Fortbildungskurs in Abetifi in den Pfarrerstand ordiniert zu werden. Der akademische Weg über das Studium am Trinity College ist für die junge Generation zwar verpflichtend, erfahrene Praktiker werden aber ebenfalls in den Pfarrdienst ausgesandt.

4.5 Zusammenfassung

Über fünfzig Jahre Arbeit mit jungen Menschen ist eine lange Zeit für eine junge Kirche. In dieser Zeit hat sich die Arbeit mehrmals gewandelt, neue Schwerpunkte sind entstanden und manche Herausforderung musste angenommen werden. Welche Schlußfolgerungen können an dieser Stelle gezogen werden?

1. Die PCG hat von ihrer Entstehung an bis heute ihre beiden Schwerpunkte Kirche und Schule erhalten, gepflegt und ausgebaut. Kirchliche und schulische Arbeit werden dabei als zwei Seiten einer Münze verstanden, sie gehören untrennbar zusammen.

²⁶³Laut Smith (1966:186f) bekam das Trinity Colleg zu Beginn die Bevollmächtigung zur Herausgabe von B.D. Graduierungen (Bachelor of Divinity) der Universität von London. Heute hat sich das Kolleg direkt an die Universität von Ghana angeschlossen.

2. Die Kirche hat es geschafft, beide Bereiche durch sich wandelnde gesellschaftliche Umstände bis in die heutige Zeit hinüber zu retten, und erwies dabei eine erstaunliche Flexibilität im Blick auf neue staatliche Rahmenbedingungen. Diese Haltung ermöglicht bis heute eine große Einflußnahme auf die Jugend des Landes.
3. Die Kirche ist bis heute bodenständig und legt ihren Schwerpunkt auf Basisausbildung.²⁶⁴ Im schulischen Bereich zeigt sich das durch den Primarschwerpunkt, im Gemeindebereich durch die hohe Zahl der sog. „spätberufenen Pfarrer“, der Lehrer-Katechisten. Durch die Pfarrerausbildung ist die Kirche heute auch im akademischen Bereich, also auf allen existierenden schulischen Ebenen, vertreten.
4. Aufgrund dieses Bildungsschwerpunktes der PCG legten die YPG Gruppen seit der Policy von 1983 einen Schwerpunkt auf systematische Schulung ihrer Mitglieder, was sich in Konferenzen, Leiterschaftsausbildung und nicht zuletzt in mehrjährigen flächendeckenden Kursen zeigte.
5. Die Wurzel dieser schulischen Tradition hängt mit Sicherheit mit der Arbeit der Basler Mission zusammen, die durch das Kommen der Schottischen Mission zwar nicht sonderlich ausgebaut, aber dennoch unterstützt wurde. Der Schwerpunkt auf Basisausbildung und Schulung von Kindheit an wurde hier gelegt. Der hohe Anteil von Basler Missionaren im Bildungsbereich bis in die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts belegt diese Vermutung.
6. Die weit verzweigte Jugendarbeit, also YPG, JY und NUPSG, stellen den heutigen Schwerpunkt der kirchlichen Arbeit mit jungen Menschen dar. Dabei

²⁶⁴Gegen diese Aussage stellt sich ein neuer Trend in mehreren orthodoxen Kirchen des Landes, eigene private Universitäten zu gründen, darunter auch eine Universität der PCG mit Standort in Abetifi. Die Entstehung erwies sich als ein äußerst mühsames Unterfangen, da die Unterstützung an der Gemeindebasis nicht ungeteilt war. Im Jahr 2003 bestanden bereits die Katholische Universität, die Methodistische Universität, die Universität einer freien Pfingstkirche (Central Gospel University). Die Universität der PCG besteht nun schon seit 3 Jahren und hat im Jahr 2003 ihre Arbeit aufgenommen.

ist sich die Leitung der Notwendigkeit der Ganzheitlichkeit bewußt. Es bleibt bis zu diesem Zeitpunkt allerdings offen, wie der ganzheitliche Ansatz aussehen soll. Es mangelt nicht an gutem Willen, aber bis Mitte der achtziger Jahre an konkreten Projekten und deren Implementierung.

Kapitel 5

Presbyterianische Jugendarbeit heute

Mit dem Entstehen und mit der Umsetzung der Jugendpolicy von 1983 wurde die Jugendarbeit auf ein neues Fundament gestellt. Neben neue Formen traten neue Inhalte. Die veränderten Strukturen, insbesondere die Unterteilung in altersbezogene Gruppen wie JY und YPG und die nebenamtlichen Jugendpfarrer in den Kirchenbezirken machten es erst möglich, sich gezielt den Fragen zu öffnen, die junge Menschen heute bewegen.

Im folgenden Kapitel stelle ich zunächst die neu entstandenen Arbeitsbereiche vor, die der Jugendarbeit geholfen haben, sich den heutigen Herausforderungen zu stellen. In einem zweiten Schritt stelle ich die heutige Schulungskonzeption vor. Hier geht es vor allem um Inhalte und Kurse, die angeboten werden. Dabei beschränke ich mich auf die Schulungskonzeptionen der YPG und JY auf nationaler Ebene, da nur sie für mich greifbar sind.

5.1 Neue Formen der Jugendarbeit

In einem Rückblick über die Auswirkung der neuen *Youth Policy* von 1983 fragt der damalige Generalsekretär Opuni-Frimpong²⁶⁵ nach, inwiefern sich die *Policy* konkreten Problemen junger Menschen angenommen hat. Auf folgende Bereiche geht er gesondert ein: Arbeitslosigkeit, Ausschluss von der Schulerziehung, politische Korruption, Diskriminierung, Ausbeutung, Drogen, Kriminalität, Prostitution, ungerechte Verteilung der Güter, Schuldenfalle und kirchliche Strukturen, die es der Jugend schwer machen, entscheidend an Kirche und Gesellschaft teil zu haben. Diese Anfragen fielen in eine Zeit, in der die *Policy* nach fünfzehnjähriger Gültigkeit neu

²⁶⁵Opuni-Frimpong o.J..

hinterfragt und überarbeitet wurde.²⁶⁶ Im Vorwort der überarbeiteten *Policy* aus dem Jahr 2000 stellt Opuni-Frimpong den Unterschied zwischen der *Policy* von 1983 und der aus dem Jahr 2000 heraus:

The Youth Policy, promulgated in 1983, contained laudable intentions. It has succeeded excellently in categorizing the congregation into clear distinct groups of Children's ministry, Junior Youth, YPG, Women's fellowship and Men's Fellowship... It also succeeded in bringing the administration of the Youth groups under one national body, the National Youth Council, with the General Youth Secretary as Executive Secretary.

The 2000 Youth Policy is not something brand new, but it represents a shift in emphasis, from youth programme to youth as persons. It is a call for youth's involvement in discipleship now, recognizing that youth can no longer be viewed from a distance as a sub-group within the life of the congregation" (Presbyterian Church of Ghana 2000: Foreword).

Von der Gruppe zum Einzelnen, von der Programmorientiertheit zur Betonung der Nachfolge des einzelnen Mitgliedes der Jugendgruppe; dies sollte der neue Schwerpunkt der *Youth Policy* aus dem Jahr 2000 werden. Im Folgenden möchte ich nun der Frage nachgehen, inwieweit es in der Zeit zwischen 1983 und 2000 bereits Ansätze gab, die die Jugendarbeit in diese Richtung führten. Vier Arbeitsbereiche stelle ich vor: das *Youth Resource Center*, das *Youth Education Committee*, das *Youth Self-Help Programme*, das *Youth HIV/AIDS Programme*.

5.1.1 Das Youth Resource Centre: die Bildungseinrichtung der Jugendarbeit

Im Jahr 1993 entstand innerhalb der Jugendarbeit die Idee, ein eigenes Zentrum zu schaffen, das die jungen Menschen im Bereich Mitarbeiterschulung und Begleitung unterstützen könnte.²⁶⁷ Gedacht war an ein Büro, in dem Schulungsmaterial gedruckt, anschauliches Filmmaterial erstellt und Trainingskonzepte entwickelt werden sollten.²⁶⁸

²⁶⁶Dieser Prozess der Überarbeitung begann im Jahr 1997 unter der Leitung des damaligen Sekretärs Rev. Philip Lareyea und wurde unter Rev. Opuni-Frimpong mit der Herausgabe einer neu überarbeiteten *Youth Policy* im Jahr 2000 abgeschlossen.

²⁶⁷Wie ich bereits in Kapitel 3 angemerkt habe, war dies nicht das erste Mal, dass die Jugend ein die Idee eines eigenen Zentrums verfolgte. Bereits in den fünfziger Jahren gab es erste Ansätze eines solchen Zentrums in Osu, die dann aber auf Dauer nicht ausrechterhalten werden konnten, da die Kirchenleitung das betreffende Haus konfiszierte. Bei dem nun entstehenden Zentrum war die Kirchenleitung von Anfang an in die Entstehung involviert, so dass es nach zwei Jahren zur Umsetzung kommen konnte.

²⁶⁸Anlässlich der Einweihung des Youth Resource Centres im Jahr 1996 wurde eine Brochure herausgegeben. Ihr habe ich alle wesentlichen Informationen und Hintergründe der Entstehung entnommen.

Der damalige Generalsekretär, Rev. Philip Laryea, entwickelte zusammen mit anderen einen Projektentwurf, der sowohl von der Kirchenleitung genehmigt, als auch von überseeischen Spendern positiv unterstützt wurde. 1994 wurde das Projekt offiziell in Oda vorgestellt und zwei Jahre später eröffnet.²⁶⁹ Die Gesamtziele des Projektes wurden wie folgt festgelegt:

1. To document and store information in the center on issues affecting young people in the Church and the community at large.
2. To produce audio and videocassettes on major events involving the Church, especially those relating to young people.
3. To use audio-visual aids and materials to disseminate information and nurture young people in their physical and spiritual growth.
4. To train and equip young people in the use of audio-visual equipment and materials.
5. To promote the exchange of religious and cultural information between the Christian youth in Ghana and their counterparts in both developed and developing countries.²⁷⁰

Ein kleines Filmstudio, eine eigene Druckmaschine, Computer und das Engagement des damaligen Sekretärs ließen das Projekt erfolgreich starten. Schon im selben Jahr wurden vier Arbeitshilfen selbst gedruckt und über das Zentrum vertrieben.²⁷¹ Dieser Vertriebsweg stellte eine zusätzliche Einnahmequelle des Zentrums dar. Weitere Arbeitshefte, Programme, Filme und anderweitiges Schulungsmaterial folgte, bis das Zentrum im Jahr 2002/2003 einer grundsätzlichen Evaluierung und Neuausrichtung unterzogen wurde.²⁷²

Dies war nötig geworden, da die gesamte Jugendarbeit einem grundsätzlichen organisatorischen Wandel durchlief und neue Leitungsstrukturen nötig geworden waren. Rückblickend auf sechs Jahre Youth Resource Centre kann folgendes gesagt

²⁶⁹Das Zentrum wurde in zwei Räumen auf dem Kirchengelände der PCG in Osu, Accra, untergebracht. Dies Gesamtkosten von damals 90 Millionen Cedis, was in etwa 45 000 Euro entsprach, wurden von ausländischen Gebern (PCUSA, EMW Hamburg) und eigenen Spenden gedeckt.

²⁷⁰ Presbyterian Church of Ghana 1996.

²⁷¹Die ersten vier Arbeitshilfen waren „My Body for Christ“, „Friendship with God“, „Come, follow me“, „Discover the Bible“. Die Autoren waren Martin und Susanne Knispel, damals fraternal workers des Ev. Missionswerkes in Südwestdeutschland.

²⁷²Man stellte damals sogar einen professionellen Kameramann ein, der zusammen mit einem Team zu Aufnahmen angemietet werden konnte. Davon wurde rege Gebrauch gemacht. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass es kaum zu verwertbarem Schulungsmaterial im Filmbereich kam. Ein erneuter Wechsel des damaligen Generalsekretärs erfolgte und damit auch eine andere Bewertung des Youth Resource Centers. In der folgenden Zeit nahm die Produktion neuer Arbeitshilfen drastisch ab. Es ist bislang nicht gelungen, Strukturen zu schaffen, die eine kontinuierliche, von Personen unabhängige Arbeit ermöglichen.

werden. Die Vision des Centers ist grundsätzlich positiv zu bewerten, und es ist erstaunlich, wie seit der Entstehungsgeschichte mit viel Enthusiasmus von Seiten der jungen Leute dieses Projekt vorangetrieben wurde. Gleichermäßen hat es sich gezeigt, dass es nicht einfach ist, solch ein kostenintensives Zentrum verantwortlich zu führen und für den Erhalt der technischen Geräte zu sorgen.²⁷³ Es erhebt sich dabei die entscheidende Frage nach der Leitung eines solchen Projektes und deren Verantwortlichkeit.

5.1.2 Das Youth Education Committee: eine Denkfabrik entsteht

Seit Bestehen der YPG war Mitarbeiterschulung und Ausbildung der Leiter ein tragendes Thema. Bis zur neuen administrativen Struktur Anfang der achtziger Jahre war das *National Office* für diesen Bereich zuständig. Mit der *Youth Policy* von 1983 wurde der Schwerpunkt der Jugendarbeit auf Bildung gelegt und damit war ein eigenständiger Arbeitsbereich notwendig geworden:

The Youth Council therefore set up an Education Committee to prepare study material for the youth in the Church; Rev. Philip Laryea was the Chairman of the Education Committee. Soon, properly worked out study materials were prepared for us by the youth. This was a big success (Gyang-Duah o.J.).

Mit der Entstehung des *Youth Education Committees* wurde eine Arbeitsgruppe geschaffen, die sich in regelmäßigen Abständen trifft und sich folgender Aufgaben annimmt:

1. Die inhaltliche Gestaltung des Jahresprogramms der YPG und JY. Einen Schwerpunkt bildet dabei seit 1998 die Herausgabe des *Youth Guide*, einem Arbeits- und Programmheft für die landesweite Jugendarbeit.²⁷⁴ Vor dieser Arbeitshilfe gab es schon vereinfachte Formen von Jahresprogrammen.
2. Die Vorbereitung von Tagungen und Konferenzen. Neben dem jährlichen *National Leadership Training*²⁷⁵ werden je nach Bedarf Schulungstagungen vorbereitet.

²⁷³So zeigte sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Arbeit, dass keine Rücklagen gebildet wurden und die Geräte veraltet waren. Ebenfalls gab es Probleme mit der Buchführung. Ein Komitee arbeitet augenblicklich an einer Neuausrichtung, wobei darauf geachtet wird, dass die örtlich entstandenen Probleme auch lokal gelöst werden und nicht auf Spender von Übersee gebaut wird.

²⁷⁴Der *Youth Guide* ist ein Jahresprogramm mit Lehr- und Studienmaterial für alle Jugendgruppen. Neben ausgearbeiteten Vorträgen enthält er Bibelarbeiten, Charakterstudien von biblischen Personen und ghanaische kirchengeschichtliche Lebensbilder. Zusätzlich sind ausgearbeitete Vorschläge für Jugendwochen und ein Vorschlag für das gesamte Jahresprogramm mit Themen, Bibeltexten, Spielen etc... (Siehe hierzu: National Youth Council 1998d).

²⁷⁵Das *National Leadership Training* findet jährlich drei Tage in Abetifi, Kwahu, statt. Es wird von Delegierten aus den Distrikten und Presbyterien besucht. Hier werden das Jahresprogramm und neue Schulungshilfen vorgestellt.

3. Die Verantwortung einer dreijährigen Mitarbeiterausbildung für Jugendleiter, dem sog. *Youth Certificate Course*.²⁷⁶
4. Neues Schulungsmaterial für YPG und JY wird durch dieses Komitee erarbeitet.²⁷⁷
5. Für die jährlich stattfindende Jugendwoche wird jeweils in diesem Komitee ein Konzept vorbereitet und herausgegeben.

Die Tatsache, dass die Jugendpfarrer in den Presbyterien alle zusätzlich zu ihrer Jugendarbeit Gemeinden zu betreuen haben, macht es ihnen nahezu unmöglich, konzeptionell Jugendarbeit zu betreiben. Indem das *Youth Education Committee* landesweit die Schulungsarbeit vorbereitet und fertige Konzepte erstellt, stellt dieser Zweig eine erhebliche Erleichterung für die Arbeit vor Ort dar.

Im Jahr 2001 wurde ein neues Konzept vorgestellt, mit dem man in Zukunft die Jugendpfarrer selbst schulen möchte.²⁷⁸ Für drei Tage werden die Hauptamtlichen aus den Presbyterien in Methodik, Didaktik und in theologischen Themen geschult. Es wurde beschlossen, diese Tagung jährlich durchzuführen und über die Presbyterien zu finanzieren.

Das *Youth Education Committee* besteht aus Haupt- und Ehrenamtlichen Mitarbeitern der Jugendarbeit und untersteht direkt dem National Youth Council bzw. dem heutigen *Committee on Youth Ministry*.²⁷⁹ In der Regel trifft man sich drei bis viermal jährlich.

Mit gutem Recht kann diese Arbeitsgruppe als Denkfabrik der Jugendarbeit bezeichnet werden. Hier wird die inhaltliche Arbeit vorbereitet, neue Themen diskutiert und Vorschläge erarbeitet, die im Rahmen der Gesamtleitung dann genehmigt und umgesetzt werden können.²⁸⁰ Die Stärke dieses Komitees ist

²⁷⁶In diesem Kurs werden pro Jahr jeweils zwei bewährte Mitarbeiter aus jedem der 13 Presbyterien der Kirche drei Wochen lang vollzeitlich geschult. Das Programm wird teilweise bezuschusst, so dass auch finanzschwächere Presbyterien Mitarbeiter schicken können. Der Kurs endet nach drei Jahren mit einem Zertifikat.

²⁷⁷Die gesamten biblisch-theologischen Arbeitshilfen der letzten Jahre wurden von diesem Komitee verantwortet und herausgegeben.

²⁷⁸Die erste *Youth Coordinators Retreat* fand im Oktober 2002 im Akrofi Christaller Memorial Centre in Akropong, Akuapem statt. Die Tatsache, dass alle Jugendpfarrer ohne Ausnahme anwesend waren lässt Rückschlüsse auf den Bedarf zu. Der Schwerpunkt dieser Tagung war die methodische Schulung von JY Mitgliedern.

²⁷⁹Nach der Eingliederung der Jugendarbeit in ein neues Kirchenbüro aufgrund einer grundsätzlichen Umstrukturierung der gesamten kirchlichen Struktur im Jahr 2001 wurde das *National Youth Council* in ein *Committee on Youth Ministry* umbenannt.

²⁸⁰Als langjähriges Mitglied dieses Komitees bin ich mit der Geschichte der Arbeitsgruppe sehr vertraut. Es ist vor allem Personen wie dem ersten damaligen Vorsitzenden und späteren

sicherlich die Unterschiedlichkeit der Mitarbeiter, die Praxisnähe und der gegebene Freiraum, neue Dinge zu durchdenken und vorzuschlagen. Gerade im Blick auf den sonst eher hierarchischen Kontext beeindruckt die Tatsache, dass dieses Kernstück konzeptioneller Jugendarbeit in die Verantwortung einer Arbeitsgruppe gestellt wird. Probleme gibt es dort, wo engagierte Mitarbeiter zu wenig Zeit finden, sich dieser wichtigen Arbeit zu widmen, die auf die gesamte Jugendarbeit maßgeblich Einfluß hat..

5.1.3 Das „Youth Self- Help Project“

Der einzelne Jugendliche soll in den Blick kommen, das war eines der Ziele der neuen *Youth Policy*. Mit dieser Wende weg von der Programmorientiertheit hin zum Einzelnen stellte sich immer deutlicher die soziale Frage. Durch die zunehmende Urbanisierung Ghanas entstehen in den Ballungszentren der großen Städte immer mehr Elendsviertel. Junge Menschen ziehen in der Hoffnung nach Arbeit vom Land in die Stadt. Arbeit finden sie dort in der Regel keine bzw. lediglich schlecht bezahlte Aushilfsjobs. Seit Beginn der neunziger Jahre verstricken sich junge Leute aus diesen Gründen zunehmend in Drogenhandel, Prostitution und Kriminalität.

Gründe für die Landflucht ist die zunehmende Verarmung durch drastisch gesunkene Preise von Exportwaren wie Kakao, für den Ghana bekannt ist, und die allgemein schlechte Wirtschaftslage der letzten Jahre. Dazu kommen Mißwirtschaft, Korruption und ungünstige weltwirtschaftliche Handelsbedingungen.²⁸¹ Van der Geest's anthropologische Forschung²⁸² beschreibt die typische Situation der Kleinstadt Kwahu Tafo in Südghana, die vermutlich für die Situation vieler junger Leute spricht:

Kwahu Tafo has not much improved since I left in 1973. Many houses in the old center of the town have become dilapidated, owing to erosion... The town now has electricity, but only a minority can afford to wire their houses. Piped water is available, but many taps are dry because there is no one to survey

Generalsekretär Rev. Philip Laryea zu verdanken, die sich bis heute ehrenamtlich beratend für diesen Zweig einsetzen.

²⁸¹Aufgrund dieser Entwicklung entschloss sich die Regierung im Jahr 2000, der Gruppe der sog. HIPC-Ländern (highly indebted poor countries) beizutreten, um einen Schuldenerlass zu erwirken.

²⁸²Van der Geest (1997: 536ff; 1998: 333ff) zeigt die sich verändernden Strukturen und die damit verbundenen Werte am Beispiel von Kwahu Tafo auf. Er führt dies vor allem auf die Tatsache zurück, dass Farmarbeit in dieser Gegend in substantieller Form bisher nicht geglückt ist, und sich deshalb der parallel dazu stattfindende Handel insofern verändert hat, als dass sich die Menschen heute mangels Alternativen lieber gleich woanders niederlassen, um Handel zu treiben.

their use and collect the small payments for the water... The need for money makes the young generation leave Kwahu Tafo to find gainful employment in a large town or in cities of Accra and Kumasi (Van der Geest 1997: 536ff).

Ein Weg, junge Menschen auf dem Land eine Perspektive zu geben, wäre also, sie in Berufen auszubilden, die ihnen eine eigene Existenz ermöglichen. Traditionelles Farmen ist heute im großen Stil für junge Menschen oft schwierig, weil sie zum einen kein Land besitzen und zum anderen kein Startkapital haben für Saatgut und Maschinen. Für diese neue Idee alternativer Berufe für junge Menschen steht das *Presbyterian Youth Self Help Programme* (im Folgenden PYSHP).

The PYSHP was inaugurated in 1997. It was set up as a result of the realization on the effect of unemployment on the Youth Ministry of the Church. In 1994 a series of lectures (Atkinson Memorial Lectures) was instituted to address social and economic issues facing the youth and society at large. The theme for 1995 was on Youth Unemployment. The lectures brought into fore the urgent need for the Church to help address the menace if she is to keep the young members in the congregations especially in the rural areas (PYSHP Situational Report: 1).

Neben dem grundsätzlichen Anliegen, der Arbeitslosigkeit und der damit einhergehenden Perspektivlosigkeit junger Menschen entgegen zu treten, verfolgt das Programm fünf spezifische Ziele:

1. Berufsberatung
2. Hilfe bei der Entwicklung von Gaben, die später eine Anstellung ermöglichen
3. Beratung, einen Beruf im informellen Sektor²⁸³ zu finden
4. Der Jugend zu helfen, sich selbst zu unterstützen bzw. zu finanzieren
5. Durch die genannten Punkte die Liebe Christi zum Tragen zu bringen

Bis zum heutigen Zeitpunkt hat das PYSHP in folgenden Arbeitszweigen junge Menschen ausgebildet: Bienenzucht, Schneckenzucht, Batik- und Stoffdruck, Schneidern, Schreibern, Mauern.²⁸⁴ Im Jahr 2001 gab der Koordinator Rev. Ado-Okoree einen Überblick über die bisher geschulten Jugendlichen. In den vier Modellpresbyterien, aus denen Teilnehmer ausgewählt wurden, wurden in der ersten Phase bis 1999 169, in der zweiten Phase 116 und in der dritten Phase bis zum Jahr

²⁸³Unter informellem Sektor versteht man in Ghana den Bereich des Arbeitslebens, in dem man durch Selbständigkeit im Kleinhandwerk, Kleinhandel, in der Dienstleistung etc. seinen Lebensunterhalt verdienen kann.

²⁸⁴Siehe hierzu: Presbyterian Youth Self Help Programme 2001.

2001 282 Teilnehmer geschult. Insgesamt 567 Jugendliche durchliefen bis 2001 dieses Projekt, das bisher regional begrenzt ist.²⁸⁵

Unter dem Stichwort *capacity building* wurde seit dem Jahr 2001 ein Schwerpunkt auf Management bzw. Vermarktung gelegt. Man hat erkannt, dass es nicht ausreichend ist, jungen Menschen berufliche Fertigkeiten zu geben, wenn ihnen die Fähigkeit fehlt, diese auch profitabel umzusetzen.

Um der sich ausweitenden Arbeit des PYSHP gerecht zu werden, entschloss man sich nach einem mehrjährigen Findungsprozess im Jahr 2002 zur Gründung eines eigenen *Youth Training Centers* in Awisa, Südghana. In der räumlichen Anlehnung an eine Internatsschule begann die Arbeit in zwei Klassenräumen.²⁸⁶ Dieses noch recht junge Programm der Jugend der PCG hat Dank eines gut funktionierenden Vorstandes, eines initiativen Koordinators und ausländischer finanzieller Hilfe einen guten Anfang gemacht. Es ist kontinuierlich gewachsen und soll nun auf andere Presbyterien ausgeweitet werden. Das Projekt wurde 2001 grundlegend evaluiert und neue Ziele wurden formuliert. Es bleibt zu hoffen, dass dieses kirchliche Signal in der Gesellschaft Gehör und Nachahmer findet.

5.1.4 HIV/AIDS²⁸⁷: eine neue Herausforderung an die Kirche

Die HIV/AIDS Pandemie ist eines der großen Probleme Afrikas.²⁸⁸ Im Jahr 2000 stellte das *National AIDS/STI Control Programme* des Gesundheitsministeriums fest, dass ca. 350 000 Ghanaer infiziert und über 150 000 Ghanaer seit Ausbruch der Krankheit gestorben sind.²⁸⁹ Hierbei handelt es sich um registrierte AIDS Fälle, und

²⁸⁵Gesponsort wird PYSHP vor allem von dem Board of Mission der United Church of Netherlands. Obwohl dies ein sehr positives Signal ist, sind andere grundsätzliche Fragen damit verbunden. Der Coordinator hat diese Frage seinem Komitee 2002 gegenüber kritisch gestellt: was passiert mit dem Projekt, wenn die ausländischen Spenden wegfallen? Es bleibt zu hoffen, dass die Kirche ihre eigene Verantwortung jungen Ghanaern gegenüber sieht und entsprechende Ressourcen zur Verfügung stellt.

²⁸⁶Es ist geplant, in einem Klassenzimmer Computer zur Ausbildung in Informationstechnologie zur Verfügung zu stellen, die anderen Räumlichkeiten werden für Kurse in den erwähnten Disziplinen genutzt. Die Finanzierung für dieses Projekt wurde im Jahr 2002 sichergestellt (Siehe hierzu: Presbyterian Youth Self Help Programme 2002).

²⁸⁷Aids (Acquired Immuno Deficiency Syndrome) wird durch den HIV Virus (Human Immunodeficiency Virus) ausgelöst und greift das Immunsystem an. Im Laufe der Jahre wird das Immunsystem so geschwächt, dass andere Krankheiten nicht mehr abgewehrt werden können. Infektionen, durch Bakterien oder Viren ausgelöst, führen eines Tages unweigerlich zum Tod. Bis heute gibt es keine Heilungsaussichten für HIV positiv infizierte Menschen.

²⁸⁸UNAIDS geht von ca. 36.1 Millionen Aidsinfektionen Ende 2000 aus, wobei 25.3 Millionen Menschen alleine in Schwarzafrika infiziert sind. Laut IDS Report von Dez. 2001 wurde die offizielle Rate von HIV infizierten Menschen in Ghana für das Jahr 2000 mit 3% angegeben.

²⁸⁹Siehe hierzu: Ministry of Health 2002.

es ist anzunehmen, dass die Dunkelziffer weitaus höher liegt. Da ungefähr 80% aller Infektionen durch heterosexuellen Kontakt entstehen, bildet die Gruppe der sexuell sehr aktiven Menschen den Schwerpunkt in der Aidsprävention. In Ghana handelt es sich dabei um die Altersgruppe der 15- bis 49 Jährigen.

Im Jahr 1999 bekam die Jugendarbeit der PCG durch CIDA, USAID und „Family Health International“ finanzielle Unterstützung für ein HIV Projekt. Neben administrativer Unterstützung im Aufbau eines AIDS Projektbüros erstreckten sich die Aktivitäten wie folgt:

1. Druck von Logo, T-Shirts und Zertifikaten für alle Absolventen von Trainingskursen.
2. Aus allen 13 Kirchenbezirken Ghanas wurden in 9 Workshops 277 Schlüsselpersonen wie Jugendparrer, Krankenschwestern, ehrenamtliche Leiter etc. geschult.
3. Ein landesweites Quiz wurde ausgeschrieben und durchgeführt.
4. 30 Action Clubs wurden im ganzen Land gebildet und Gemeinden zugeordnet.
5. Am Ende des Projektes wurde eine Evaluierung vorgenommen.

Das Ziel des HIV/AIDS Projektes der Jugendarbeit lässt sich mit 4 Stichworten beschreiben: Wissensvermittlung über Aids, Schulung von Jugendleitern als Peer-Erzieher und Berater, Identifikation mit dem Nationalen HIV/AIDS Programm Ghanas und das Knüpfen von Partnerschaften mit Personal aus dem Gesundheitswesen.²⁹⁰ Die Initiative im Kampf gegen HIV/AIDS ging vom damaligen Generalsekretär der Jugendarbeit, Rev. Opuni Frimpong, aus. Folgerichtig wurde er auch der Programmkoordinator des HIV/AIDS Projektes der Jugendarbeit.

Mit diesem Projekt antwortet die Jugendarbeit der PCG auf ein grundsätzliches Problem junger Menschen in Ghana und erfüllt somit ihren Auftrag im Sinne eines ganzheitlichen Ansatzes der Arbeit mit jungen Menschen. Aufgrund der erfolgreichen Evaluierung wurde das Projekt der Jugendarbeit auf die Gesamtkirche ausgeweitet. 2001 wurde eine Grundsatzerklärung herausgegeben, die für die HIV/AIDS Arbeit der Kirche maßgebend ist.²⁹¹

Durch den Einsatz des Programmkoordinators hat sich das HIV/AIDS Jugendprojekt zu einem gesamtkirchlichen Projekt ausgedehnt. Lokale Projekte

²⁹⁰Siehe hierzu: Presbyterian Church of Ghana 2002.

²⁹¹Presbyterian Church of Ghana 2002.

einzelner Presbyterien sind ebenfalls entstanden, so dass man heute sagen kann, dass das HIV/AIDS Projekt der Jugendarbeit zum Initiator der Aids Aufklärungsarbeit der PCG wurde.

In diesem Zusammenhang entschied sich das *Youth Education Committee* im Jahr 2002 zur Entwicklung von HIV/AIDS Aufklärungs- und Schulungsmaterial für JY Gruppen. Frau Susanne Knispel wurde mit dem Schreiben und der Entwicklung beauftragt.²⁹² Es wurden im Jahr 2004 5000 Arbeitshilfen gedruckt und landesweit Mitarbeiter im Gebrauch der Arbeitshilfe geschult. Dieses Projekt lief bisher so erfolgreich, dass eine Neuauflage des Buches geplant ist.

Die Leitung der Jugendarbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, neue Formen der Arbeit mit jungen Menschen zu initiieren. Was kann über die vier entstandenen Projekte bzw. Arbeitsgruppen gesagt werden?

1. An der zielstrebigen Umsetzung der Youth Policy von 1983 und in deren erneuten Überarbeitung aus dem Jahr 2000 ist zu ersehen, dass das Bewußtsein für neue Wege gewachsen, die Bereitschaft zu deren Umsetzung vorhanden und zum großen Teil auch erfolgreich geschehen ist.
2. Die entstandenen Projekte bzw. Arbeitsgruppen zeigen die Nähe zum einzelnen Jugendlichen als auch die konzeptionelle Umsetzung der neuen Formen an. Es ist m.E. bisher gut gelungen, Strukturen zu legen, die praktikabel sind und ganz konkret einzelnen Jugendlichen Arbeit bzw. Handwerkszeug verschaffen, sie über die Pandemie AIDS aufklären, und gleichzeitig in der Gemeindefarbeit vor Ort theologisch didaktische Hilfestellungen für die Jugendarbeit geben. Man stellt sich der sozialen und gesellschaftlichen Verantwortung und behält dabei dennoch den Gemeindeaufbau im Blick.
3. Im Blick auf die Arbeit des YRC ist zu fragen, ob das Vorhaben für die Jugendarbeit zu groß war. Es ist bisher nur in Ansätzen gelungen, das YRC zu

²⁹² Dieses neue Projekt kam unter finanzieller Mithilfe der GTZ und der Deutschen Botschaft zustande. Beide Sponsoren gaben Teilbeträge zur Finanzierung der Arbeitshilfen für die Jugendarbeit. An diesem Beispiel wird deutlich, wie sich die einzelnen Bereiche Youth Resource Center, Youth Education Committee und HIV/AIDS Projekt innerhalb der Jugendarbeit ergänzen und Hand in Hand arbeiten.

einer dauerhaften Institution wachsen zu lassen. Hierzu trägt sicher auch die Diskontinuität in der Leitung der Jugendarbeit bei.²⁹³

4. Entscheidend für die Optimierung aller Arbeitsbereiche ist die interne Vernetzung derselben. Indem die sozial ausgerichteten Projekte Hilfe vom YRC beziehen und ihre Erkenntnisse in die pädagogisch-theologisch ausgerichteten Projekte einfließen lassen, entstehen Synergieeffekte, die der Jugendarbeit langfristig eine positive Entwicklung ermöglichen.

5. 2 Systematische Schulung als Schlüssel zum Wachstum der Jugendarbeit

5.2.1 Jugendseminare auf regionaler und nationaler Ebene

Sowohl auf regionaler als auch auf nationaler Ebene wurden für die Jugendarbeit Strukturen geschaffen, die regelmäßige Schulung und Ausbildung sowohl der Mitglieder als auch der Leiter/innen ermöglichen.

Für die regionale Ebene schreibt die Konstitution der YPG im Blick auf die JY Leiter folgendes:

- a) Every new leader shall serve a probational period of at least three months within which he will be trained in the running of the Junior "Y".
- b) A working Committee or an Officer shall be appointed to be responsible for the training needs of all new leaders.
- c) Leadership shall cease if a person withdraws, or does such act(s) as in the opinion of the Execution-Sub-Committee and General Leadership of the "Junior Youth", is/are prejudicial to the aims of the "Junior Youth", or without any expressed permission from the Chairman (Young Presbyterian Guild 1989: 18)

Mit dieser konstitutionellen Regelung wurde eine Handlungsgrundlage für die Arbeit vor Ort geschaffen.²⁹⁴

Grundsätzlich gilt: Mitarbeiter kann nur werden, wer sich dazu ausbilden lässt. Der Kirchenbezirk muss dafür Sorge tragen. Um dieser Ausbildung eine

²⁹³Der jeweilige Generalsekretär der Jugendarbeit war gleichzeitig verantwortlich für die Arbeit im YRC. In dem Moment, wo ein neuer Generalsekretär aber andere Schwerpunkte setzt, ist das Gesamtprojekt in Gefahr. Dieser drohenden Entwicklung kann nur mit einer eigenständigen Leitungsstruktur, einer Art Vorstand, entgegengetreten werden. Nachdem die Jugendarbeit als Ganzes heute in ein neues Kirchenbüro eingliedert wurde, ist eine Eigenständigkeit des YRC umso wichtiger. Andernfalls droht Vereinnahmung, finanzielle Unsicherheiten und langfristig eine Gefährdung des YRC.

²⁹⁴Einschränkend ist hierbei zu vermerken, dass es oft eine Diskepanz von Theorie und Praxis gibt. Dies hat vor allem mit dem Mangel an genügend Mitarbeitern zu tun.

praktische Handreichung zu geben, entwickelte Rev. Opuni-Frimpong das sogenannte *Youth Workers Manual*. Dieses Handbuch gibt einen ausreichenden Überblick und Einblick in die Arbeitsbereiche eines Mitarbeiters und darüber hinaus konkrete Hinweise, wie man Bibelarbeiten und Seminare etc. vorbereitet.²⁹⁵ Es bleibt jedem Kirchenbezirk freigestellt, eigene Mitarbeiterseminare durchzuführen und die Jugendpfarrer werden dazu ermutigt, dies in Eigenverantwortung zu tun.²⁹⁶

Auf nationaler Ebene gibt es den *National Leadership Course* als zentrales Schulungsangebot für alle Kirchenbezirke des Landes. Zu diesem Kurs werden aus jedem Distrikt jeweils zwei Delegierte eingeladen, so dass sich jährlich Mitarbeiter für 3 Tage in Abetifi, Kwahu, treffen. Neben den Delegierten ist die gesamte Leitung der Jugendarbeit und die Jugendpfarrer der Kirchenbezirke anwesend. Die Schulungen unterliegen keinem festen Muster, aber es gibt einige feststehende Inhalte:

1. Ein Hauptvortrag zum Jahresthema der Jugendarbeit wird von einer eingeladenen Persönlichkeit gehalten.
2. Neues Schulungsmaterial wird vorgestellt und wenn Zeit vorhanden ist, gemeinsam auszugsweise erprobt.
3. Allgemeine Fragen und Probleme werden erörtert.
4. In Workshops werden biblische Themen und Fragen bezügl. der Arbeit besprochen.

Die Nationalkonferenz ist ein wichtiges und verbindliches Forum für alle Mitarbeiter der Jugendarbeit der PCG. Sicher wäre es hilfreich, mehrere Tagungen in dieser Richtung anzubieten; dies ist jedoch auch unter finanziellen Gesichtspunkten momentan nicht realistisch. Über eine weitere Dezentralisierung der Konferenzen wird immer wieder gesprochen, dies scheint aber eine logistische und organisatorische Überforderung vieler Bezirke zu sein.

Neben den Konferenzen, die einen Schulungscharakter als Schwerpunkt haben, gibt es seit 1992 die *Presbyterian Youth and Students Assembly*, PREYSA.

²⁹⁵Folgende Fragen werden in dem *Youth Workers Manual* in 10 Kapiteln beantwortet: 1. How to draw a programme. 2. How to invite a speaker. 3. How to do a personal quiet time. 4. How to organize retreats. 5. How to organize revivals. 6. How to draw a Bible study outline. 7. How to lead a group Bible study. 8. How to organize camp meetings. 9. How to do goal settings in leadership. 10. How to organize projects (National Youth Council. o.J: 1).

²⁹⁶Aus meiner eigenen Erfahrung finden diese Schulungsseminare immer dann mit großem Zuspruch statt, wenn sich ein engagierter Jugendpfarrer dafür einsetzt und Zeit nimmt. Dies gilt sowohl für die JY als auch für die YPG Gruppen.

Sie wird als Großversammlung für rund zweitausend Jugendliche im fünfjährigen Abstand abgehalten.²⁹⁷ Die Entstehung von PREYSA hängt mit der Tatsache zusammen, dass die jährlichen Mitarbeiterkonferenzen aus logistischen und finanziellen Gründen auf einige wenige Delegierte pro Kirchenbezirk begrenzt wurden. Man sah jedoch ebenfalls die Notwendigkeit einer Großveranstaltung der presbyterianischen Jugend, die den Schulungsaspekt mit einem gewissen Gemeinschafts- bzw. Festcharakter verbinden konnte.

In order to give the young people in the church an opportunity to meet occasionally in their numbers to celebrate the Lord and the gifts of youth and fellowship together, a provision was made for a Youth and Students assembly once every 5 years beginning in 1992 (Presbyterian Youth and Students Assembly 2002: 5).

Das Programm beinhaltet Punkte wie Gottesdienste, kulturelle Shows, Workshops, Andachten, Bibelarbeiten, Symposien, Vorträge und Exkursionen. In seinem Grußwort beschreibt Rev. Peter Kodjo, ehemaliger Jugendgeneralsekretär, PREYSA folgendermaßen:

PREYSA represents all that needs to be known about the Youth Policy of the Presbyterian Church of Ghana. Its name is what it says it is: An Assembly of Presbyterian Youth and Students aimed primarily and fundamentally at celebrating the joy of being Youth, Christian and Presbyterian (: 17).

5.2.2 Kontextuelles Schulungsmaterial

Ein weiterer Weg, Mitarbeiter und Jugendliche zu schulen, ist mit der Erstellung von kontextuellem Schulungsmaterial²⁹⁸ beschritten worden.

Das erste *Youth Workers Handbook* wurde von Rev. F.W. K. Akuffo²⁹⁹ veröffentlicht. Akuffo war der erste in Schottland ausgebildete Jugendarbeiter derPCG (Gyang-Duah 1996: 322). Das Handbuch enthält erste Ansätze, in wie weit

²⁹⁷Die erste PREYSA fand 1992 in Legon, die zweite 1997 in Kumasi und die dritte 2002 wieder in Legon statt (: 5f).

²⁹⁸Schulungsmaterial für die Jugendarbeit gibt es in Ghana bereits. Die Mehrzahl ist jedoch importiertes Schriftgut aus England und Amerika und passt oft nur sehr begrenzt in den Kontext. Das Schulungsmaterial der YPG und JY ist dagegen im Land entwickelt, erprobt und von einheimischen Mitarbeitern geschrieben oder zumindest überarbeitet worden. Die Beispiele, Namen, Szenen und die beschriebenen Problematiken kommen aus dem ghanaischen Kontext, der sich allerdings mehr oder weniger auf die Akan Gebiete begrenzt.

²⁹⁹Eine genaue Datumsangabe war nicht ersichtlich. Rev. Akuffo war zwischen 1951 und 1957 Jugendsekretär des Presbyterianischen Jugendkomitees und es liegt nahe, die Abfassung dieses Heftes in die selbe Zeit zu legen.

Jugendarbeit organisiert werden kann, es beschränkt sich aber auf Fragen der Konstitution, der Namensgebung und der Gründung einer Jugendarbeit in einem Ort. Auf lediglich einer Seite wird eine kurze und allgemein gehaltene Einführung in *Leadership* gegeben. Dennoch dient das Büchlein als ein Indikator für die Notwendigkeit, die bereits in den frühen fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts gesehen wurde, Jugendleitern eine verbindliche Grundlage für ihre Arbeit zu geben. Mit der *Youth Policy* von 1983 wurde auch der Bereich des Schulungsmaterials in geordnete Bahnen geleitet und systematisiert.

Es liegt auf der Hand, dass sich heute vor allem das „Youth Education Committee“ für die Herausgabe des Schulungsmaterial verantwortlich zeichnet. Jeweils ein oder mehrere Mitarbeiter werden mit der Entwicklung einer thematischen Arbeitshilfe beauftragt, die dann im Komitee ausgewertet und überarbeitet wird.

Members of this committee were given the task to prepare materials that would address the needs of young people and answer the questions they ask (National Youth Council 1993: Foreword).

Seit 1993 sind folgende Arbeitshilfen³⁰⁰ entstanden:

1. „Youth in Action“: A Study in Leadership and Participation.
2. “What the Bible wants the Youth to know” Junior Y Study Book.
3. “My body for Christ” JY Study Book.
4. “Friendship with God” JY Study Book.
5. “Come and follow me” Leadership Training for Youth Christians.
6. “Discover the Bible”. A workbook for young people.
7. “Joseph. A surprising life-story”. JY Study Book.
8. “Youth Workers Manual”. Study Book for Youth Workers.
9. “Youth Guide I-IV”. Annual Youth Education Material.
10. “Let’s talk about...” A teaching manual for Christian youth leaders on HIV/AIDS related issues.

³⁰⁰Siehe hierzu: National Youth Council 1993; National Youth Council o.J., Knispel, S. 1996a; Knispel, S. 1996; Knispel, M. 1996; Knispel 1996a; Knispel, S., 2002; National Youth Council o.J. a; National Youth Council 1998; National Youth Council 1999; National Youth Council 2000; National Youth Council 2001; National Youth Council 2002; Knispel, S. 2004.

Die Arbeitshilfen werden auf Konferenzen und über das *Youth Resource Centre* vertrieben und können aufgrund ihres einfachen Drucks kostengünstigen abgegeben werden. Einige dieser Hefte sind bereits mehrmals nachgedruckt worden.³⁰¹

Mit der Herausgabe des kontextuellen Schulungsmaterials antwortet die Jugendarbeit auf das große Bedürfnis nach Hilfe zur Durchführung von Gruppenstunden auf lokaler Ebene. Dieses Konzept scheint grundsätzlich aufzugehen: es ist preiswert, einfach und verständlich und bedarf keines kontextuellen Transfers. Alleine die Zunahme der Produktion der Arbeitshilfen zwischen 1993 und 2003 zeigt die Notwendigkeit an. Es wäre nach zehn Jahren der Produktion aber auch an der Zeit, Fragen zu stellen.

1. Die Inhalte sind zwar unterschiedlich, sie beschränken sich aber bis auf das *Youth Workers Manual* auf den rein biblisch-theologischen Aspekt der Jugendarbeit. Es wäre zu fragen, inwieweit die Inhalte mit der Lebenswirklichkeit junger Menschen korrespondieren. Die soziale Wirklichkeit junger Menschen wird bislang wenig thematisiert. Jugendarbeit wird weithin im Stil der „Christlichen Unterweisung“ geführt.
2. Der Produktion liegt kein durchgehendes oder aufbauendes Konzept zugrunde. Die Themenvielfalt ist groß und breit, was als Stärke verstanden werden kann. Auf der anderen Seite wäre zu bedenken, ob es nicht hilfreich wäre, sowohl biblisch-theologische als auch pädagogische Inhalte besser zu systematisieren. Dies könnte zur Folge haben, dass sich die Mitglieder sowohl der *JY* als auch der *YPG* im Laufe der Jahre ein biblisch-theologisches Grundwissen aneignen, die gleiche soziale Kompetenz erwerben und damit besser für die Zukunft gerüstet wären als bisher.

Im Blick auf Anfrage eins ist zu erwarten, dass die HIV/AIDS Arbeitshilfe hier einen neuen Akzent zu setzen vermag. Der Ansatz dieses Schulungsmaterials beginnt beim Jugendlichen und seiner adoleszenten Problematiken und spannt den Bogen über die Sexualität hin zu einer biblisch-theologischen Hilfestellung.

³⁰¹Zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit ist ein umfassendes Youth Workers Handbook in Vorbereitung. Letzteres ist eine Hilfe für Jugendpfarrer und eine grundsätzliche Einführung in die Arbeit mit jungen Menschen.

Der im nächsten Abschnitt vorgestellte „Youth Certificate Course“ ist zumindest eine teilweise Antwort auf Anfrage zwei nach mehr Systematisierung der Schulungsarbeit.

5.2.3 Der „Youth Certificate Course“

The Certificate Course in Youth Work is a response to numerous appeals to provide certain basic skills on youth work. The course is designed to cover nine weeks spaced over a three year period. During this period of training wide ranging subjects would be offered to enable the trainee acquire the basic skills and tools for youth work (National Youth Council 1994).

Zu diesem dreijährigen Fortbildungsangebot werden tatsächliche und zukünftige Jugendleiter aus allen Kirchenbezirken der PCG eingeladen. Die Kirchenbezirke sind angehalten, jeweils zwei Jugendmitarbeiter zu entsenden und zu finanzieren. Der Kurs findet jeweils im August für drei Wochen in Zusammenarbeit mit dem *Abetifi Lay Training Centre (RTC)*³⁰² statt. Die Inhalte decken alle wesentliche Bereiche moderner Jugendarbeit ab, wie sie auch in der westlichen Welt bekannt sind. Folgende Bereiche werden thematisiert:

1. Die Geschichte und Entwicklung der Jugendarbeit
2. Theologie der Jugendarbeit
3. Praktische Psychologie der Jugendarbeit
4. Kommunikation: ein Werkzeug effektiver Jugendarbeit
5. Administration der Jugendarbeit
6. Gegenwärtige sozio-religiöse Themen
7. Praktisches christliches Leben und geistliches Wachstum
8. Feldarbeit (Eigenarbeit zwischen den Kursen)

Ziel des Kurses ist die Schulung verantwortlicher Jugendleiter, die Befähigung zum Halten von Gruppenstunden, das bessere Verständnis für psychologische und soziale Zusammenhänge und eine breite biblisch-theologische Grundlegung. Da die drei unterschiedlichen Jahrgangsstufen parallel unterrichtet werden, ist der Aufwand erheblich. So waren es im Jahr 2002 insgesamt neun Lehrer, die in diesen drei Wochen unterrichtet haben.

Im Gegensatz zu den meisten anderen Angeboten der Jugendarbeit ist es auffällig, dass dieser Kurs theologische und sozialwissenschaftliche Aspekte miteinander verbindet. Ansonsten ist es oft so, dass die biblisch-theologische Arbeit

³⁰²Das RTC spielt eine aktive Rolle in diesem Programm und ist mehr als ein Gastgeber. Ein Mitarbeiter ist zusammen mit dem *Youth Education Committee* für den Inhalt des Kurses zuständig; andere Mitarbeiter unterrichten ebenfalls mit.

einseitig dominiert. Dies erhebt die Frage, warum dies im *Youth Certificate Course* anders ist. Zum einen hat dies sicher mit der Tatsache zu tun, dass das RTC in einem afrikaweiten Verbundnetz von Schulungszentren für Laien mitarbeitet und dadurch neue Einflüsse von außen in die inhaltliche Arbeit hineinträgt. Die Mitarbeit und der Einfluß des RTC innerhalb des Kurses ist erheblich und wird auch von Seiten der Jugendarbeit begrüßt.

Zum anderen lässt sich der Einfluss von verschiedenen europäischen *fraternal workers* in der konzeptionellen Erarbeitung des Curriculums nicht leugnen.³⁰³ Ebenfalls hatte der damalige Generalsekretär Rev. Philip Laryea einen bestimmenden Einfluß auf das Konzept dieses Kurses. Obwohl der *Youth Certificate Course* mittlerweile zu den tragenden Angeboten der Jugendarbeit gehört, ist die erfolgreiche Durchführung im Blick auf die Zukunft nicht gesichert. Es sind vor allem zwei Faktoren, die den Bestand gefährden könnten.

Erstens ist sowohl die Planung des Kurses als auch die Durchführung sehr aufwendig. Es bedarf innerhalb des RTC und des YEC Mitarbeiter, denen diese Arbeit wichtig ist und die eine langfristige Perspektive haben.³⁰⁴

Zweitens stellen die fehlenden Finanzen eine ernsthafte Gefährdung dar. Ein dreiwöchiger Kurs mit Vollverpflegung für jeweils zwei Mitarbeiter pro Jahrgang, also insgesamt sechs, ist für die meisten Presbyterien nur schwer finanzierbar. So kommt es bereits jetzt vor, dass manche Presbyterien keine Teilnehmer mehr schicken bzw. nur einen Mitarbeiter.³⁰⁵ Es bleibt zu hoffen, dass die Kirche Wege findet, ihren eigenen Mitarbeiternachwuchs dennoch zu fördern und den Bestand dieses Kurses zu sichern.

³⁰³Seit der ersten Erarbeitung des Curriculums im Jahr 1996 waren insgesamt vier *fraternal workers* an der Erarbeitung und der Durchführung des Kurses beteiligt, die entweder aus Holland oder aus Deutschland stammten.

³⁰⁴Dass sich dies schnell ändern kann, zeigt die Tatsache, dass einer der letzten Generalsekretäre den Sinn dieses Kurses offensichtlich nicht sah und ihn kurzerhand außer Kraft gesetzt hatte. Er wollte im Gegensatz zu nationalen Angeboten die presbyteriale Struktur von Schulungen stärken. Beides verwirklichte sich allerdings unter seiner Leitung nicht. Sowohl die Mitarbeiter des RTC als auch des YEC waren nicht in der Lage, den Kurs weiter zu führen.

³⁰⁵Die Beiträge für einen dreiwöchigen Kurs betragen im Jahr 2003 einschließlich bestimmter Zuschüsse ungefähr \$120 pro Person. Dies schließt Unterkunft, Vollverpflegung, Unterrichtskosten und Verwaltungsgebühren ein. Wenngleich dieser Betrag für westliche Verhältnisse sehr niedrig ist, so stellt er doch für Ghana eine erhebliche Grösse da. Ghana gehört seit 2001 zu den HIPC-Ländern (Highly Indebted Countries). Das durchschnittliche Einkommen eines Arbeiters liegt unter \$1 pro Tag.

5.3 Zusammenfassung

1. Die Jugendarbeit ist in der heutigen Form gut strukturiert.

Das folgende Bild gibt einen Überblick über die Struktur der Jugendarbeit im Jahr 2003. Die Arbeit hat nach vielen Turbulenzen in den achtziger Jahren eine solide und ausdifferenzierte Struktur erhalten, die tragfähig ist. Diese Struktur ermöglicht die Arbeit sowohl auf der nationalen als auch auf der presbyterialen und der gemeindlichen Ebene:

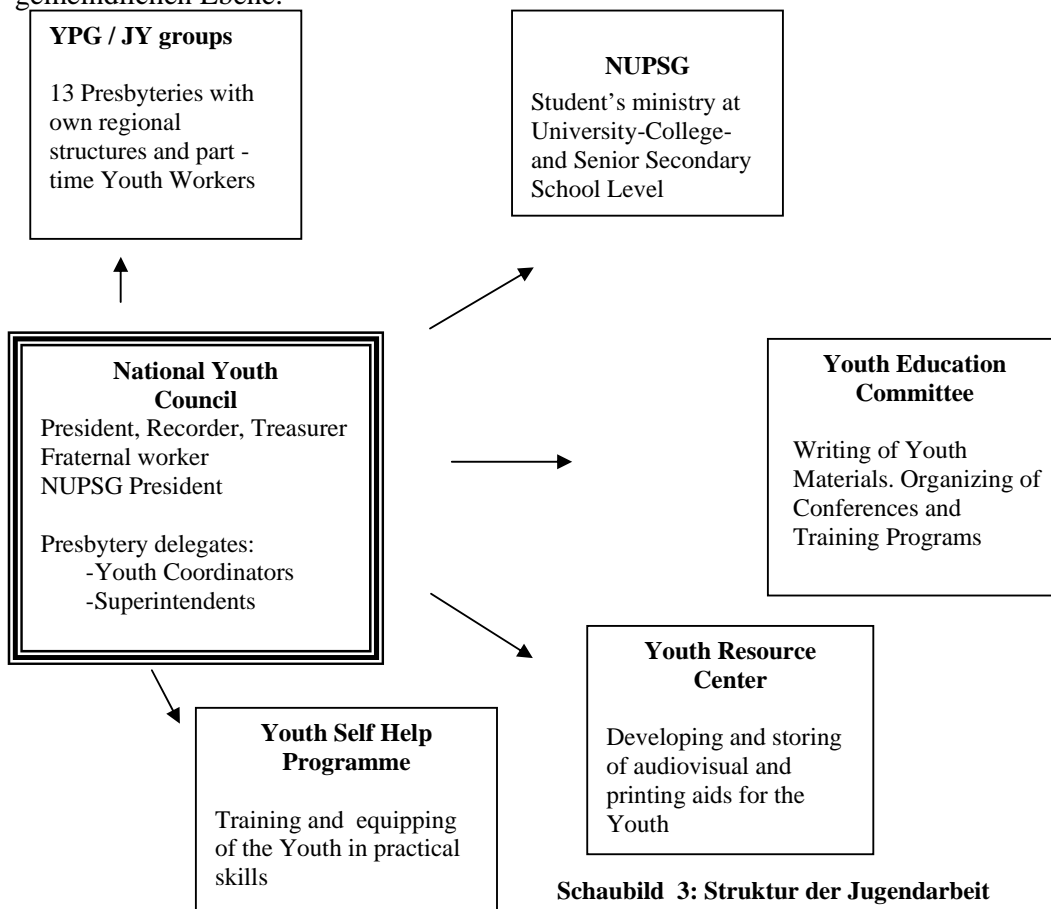


Schaubild 3: Struktur der Jugendarbeit

2. Bildung und Ausbildung nehmen einen Schwerpunkt ein

Mit der Entstehung des *Youth Education Committees* wurde eine Grundlage geschaffen, die die Schulung von Mitarbeitern zu systematisieren und auf unterschiedlichen Ebenen auszubauen. Sowohl die Tagungs- und Konferenzarbeit als auch der *Youth Certificate Course* und das kontextuelle Schulungsmaterial tragen

wesentlich zu einer Ausbildung junger Menschen bei.³⁰⁶ Kennzeichnend für die Bildungsarbeit ist der kontextuelle Ansatz, der die Jugendlichen in ihrem sozialen Umfeld ernst nimmt. Hier bleiben allerdings auch Fragen offen, die in der Schlußauswertung noch gründlicher bedacht werden. Dies betrifft besonders die Auseinandersetzung mit der ghanaischen Kultur³⁰⁷ und die gesellschaftlichen Verschiebungen im Blick auf die zunehmende Urbanisierung³⁰⁸ der letzten Jahre. Beide Gesichtspunkte werden nicht bzw. kaum inhaltlich bearbeitet.

3. Die soziale Frage wird zunehmend gehört und es wird nach Antworten gesucht.

Sowohl das HIV/AIDS Programm als auch das *Youth Self Help Project* sind lebende Beweise für ein Umdenken in der Jugendarbeit.³⁰⁹ Was bisher entstanden ist, mag zu wenig sein. Ein Umdenken hat aber stattgefunden und das gibt Hoffnung für weitere Projekte und Initiativen.

4. Spiritualität und soziale Aktivität werden zusammengedacht

Kern- und Ausgangspunkt der inhaltlichen Arbeit ist eine lebendige und persönliche Glaubensbeziehung der Jugendlichen zu Jesus Christus. Biblische Arbeit nimmt daher einen breiten Rahmen ein. Dass dies mit der Notwendigkeit sozialen Engagements zusammen gedacht wird, unterstreicht m.E. die gute Ausgangslage der Jugendarbeit. Die Zukunft wird zeigen, ob man bereit ist, im Blick auf die soziale Frage noch konkreter zu werden und mehr Zeit und Energie in die Verbesserung der sozialen Lage der Jugendlichen zu investieren.

³⁰⁶Diese Entwicklung hängt mit dem allgemeinen Trend in Ghana zusammen, Bildung neben der Gesundheitsvorsorge höchste Priorität zu geben. Im Bewußtsein der Menschen hat sich die Wahrheit verankert, dass ohne Bildung keine Entwicklung möglich ist.

³⁰⁷Wie ich in der Schlußauswertung der Arbeit aufzeigen werde, spielt der Aspekt der traditionellen ghanaischen Kultur und der Umgang mit derselben praktisch keine Rolle.

³⁰⁸Dass sich die traditionell ländlich strukturierte ghanaische Gesellschaft mittlerweile zu einer urbanen Gesellschaft entwickelt, ist bekannt. Die Implikationen dieser Entwicklung werden meines Wissens aber zu wenig thematisiert und bearbeitet.

³⁰⁹Vor dieser neuen Entwicklung spielte die soziale Frage zumindest in den Dokumenten der letzten 50 Jahre und im Archiv keine ersichtliche Rolle. Im Grunde handelt es sich aber dennoch um eine -unbewußte- Rückbesinnung auf die Tradition der Basler Mission, die immer geistliche und entwicklungspolitische Aspekte zusammensah.

Kapitel 6

Biblisch- theologische Grundlagen Presbyterianischer Jugendarbeit

Im folgenden Kapitel stelle ich die biblisch-theologischen Grundlagen der Jugendarbeit vor. Ich möchte aufzeigen, inwiefern sich diese Grundlagen, die historisch gewachsen sind, auf die heutige Arbeit auswirken. Dabei handelt es sich um einen Entwicklungsprozess, der zum einen aus der eigenen Geschichte, also intern, abgeleitet werden kann. Zum anderen spielen äußere Einflüsse eine große Rolle, wie ich am Beispiel der Entstehung der Charismatischen Bewegung in Ghana aufzeigen werde.

6. 1 Die Historischen Wurzeln: Basler Mission und Schottische Mission

Die Prägung durch die Basler Mission ist bis heute deutlich spürbar. Äußere Formen, wie etwa die Kirchenverfassung, wurden in Anlehnung an die UFC von Schottland übernommen. So entstand das presbyteriale Kirchensystem. Theologisch wurde die PCG vor allem von der Basler Mission geprägt, wie man in nahezu allen hier aufgearbeiteten Dokumenten ersehen kann.³¹⁰ Wie verstand die Basler Mission ihre Arbeit? Welche theologischen Überzeugungen lagen ihnen zugrunde? Rennstich (1985: 23ff) betont vor allem zwei Aspekte.

Zunächst einmal war die grundlegende Kraft der Basler Mission der Pietismus. Die pietistische Frömmigkeit wurde aus unterschiedlichen Quellen gespeist und hatte laut Rennstich schon damals geradezu ökumenischen Charakter: Neben Herrnhuter und Korntaler Einflüssen werden die Hugenotten aufgezählt. Letztere haben die Wirtschaftsgeschichte Basels maßgeblich bestimmt.³¹¹ Dieser breit angelegte pietistische Einfluss umschloss damals sowohl apokalyptische Strömungen, die etwa der württembergische Pietismus vertrat, als auch freiheitliche Strömungen, für die etwa Herrnhut stand. Letztere setzten sich aktiv für das Ende der Sklaverei

³¹⁰Es ist gleichermaßen bezeichnend, wenn man auf Veranstaltungen der PCG offizielle Grußworte der Kirchenleitung hört. Das Kommen der Basler Missionare unter schweren Umständen, ihr Durchhaltevermögen, die Liebe zur Bibel und die ethischen Implikationen ihrer Lehre - in der Regel Zucht und Ordnung! - werden regelmäßig und überdeutlich hervorgehoben.

³¹¹So war der Ratsherr A. Christ auch Präsident der Missionsgesellschaft in Basel, der Ratsherr Sarasin war ebenfalls Mitglied im Basler Komitee. Beide prägten und förderten die wirtschaftliche Hilfe der Mission in Afrika und Asien (Rennstich 1985: 37).

ein und bildeten mit ihrer Siedlung Herrenhut ein Sammlungsort für Flüchtlinge aus dem Osten. Der Pietismus stand und steht bis heute vor allem für eine eng an der Bibel orientierte Frömmigkeit, für praktizierte Nachfolge unter dem oft gebrauchten Stichwort „Heiligung“ und für eine Betonung der Laien:

Der Pietismus als Glaubensbewegung ist Erbauungs- und Frömmigkeitsbewegung gewesen, mit den vielerlei geistlichen Einflüssen der Zeit in England, Frankreich und Spanien verbunden.... Theologisch ist der Pietismus eine Rückorientierung an das zentrale Anliegen der Reformation im 16. Jhd.... Der Gemeindeaufbau, verbunden mit vielen Lieddichtungen, der Frömmigkeitsvollzug, die Liebestätigkeit und die Mission und Volksmission gehören zu den Schwerpunkten des pietistischen Aufbruchs (Burkhard 1998: 1572).

Diesen Grundlagen war die Basler Mission verpflichtet und brachte sie selbstverständlich mit ihren Missionaren auf das Missionsfeld. Praktizierte Frömmigkeit, das Lesen der Bibel, Nachfolge im Alltag, Gehorsam, Demut und andere Tugenden standen im Vordergrund. Die Betonung des christlichen Lebens im Alltag in Übereinstimmung mit der Bibel wird in der Bewertung der Mission in der Literatur durchgängig hervorgehoben.

Zweitens ging es der Mission um die Verknüpfung der „Verkündigung des Evangeliums des Friedens“ und die Verbreitung einer „wohltätigen Zivilisation“. Theologische Arbeit, also die Verkündigung der frohen Botschaft, sollte von Anfang an mit dem Erlernen von Handwerk, Landwirtschaft und Handel in Verbindung gesetzt werden. Der verkündigende und der soziale Aspekt des Evangeliums wurde zusammengedacht.³¹² Rennstich verweist auf die Tatsache, dass die Basler Mission die einzige Mission war, die zwischen 1850 und 1884 zentral organisierte Entwicklungshilfe betrieb (Rennstich 1985: 26). Dieser ganzheitliche Ansatz trug bei allen Einschränkungen und Problematiken wesentlich zur Glaubwürdigkeit der Missionstätigkeit an der Goldküste bei. In der Festschrift zum hundertfünfzigjährigen Bestehen der Kirche beurteilt der damalige Moderator Sintim-Misa diese Ganzheitlichkeit folgendermaßen:

Die frühen Missionare ahnten kaum, dass ihre breit angelegte Arbeit eines Tages von so großer Bedeutung werden könnte für den Aufbau der jungen Nation. Für sie war es selbstverständlich, dass das Evangelium Heil bedeutet

³¹²Über eine Vorrangstellung des einen über das andere wird in der Literatur nichts erwähnt. In den Berichten über die Arbeit auf dem Missionsfeld betonen nahezu alle Missionsinspektoren die Notwendigkeit geistlicher als auch sozial-diakonischer bzw. politischer Aktivität. Letzere bezieht sich vor allem auf die Sklaverei, begrenzt auch auf die Rolle der Kolonialmächte.

für den ganzen Menschen. So verbanden sie mit der Verkündigung des Evangeliums auch die Schulung der Jugend, die Landwirtschaft, die Kultur und das wirtschaftliche Leben (Raaflaub: 1978: 3f).

Die Schottische Mission korrigierte mit ihrem Kommen ein wesentliches theologisches Defizit der Basler Mission, was sich im Rückblick sehr positiv auf die Entstehung der Kirche auswirken sollte. Die Basler Missionare waren in der Regel keine ordinierten Pfarrer und kamen als gut ausgebildete Laien. Ihr Blick war auf Bekehrung und ganzheitliche Hilfe gerichtet. Gemeinden wurden gebaut, eine Kirche war nicht oder kaum im Blick.³¹³ Mit der Ausweisung der Basler Missionare aufgrund des 1. Weltkrieges wurden die Weichen neu gestellt. Die UFC war maßgeblich an der Entstehung und Entwicklung einer eigenständigen Kirche beteiligt, was vermutlich unter dem Basler Einfluss problematischer gewesen wäre. Die geistliche Entwicklung der Bevölkerung und damit auch der Jugendarbeit ist bis heute sehr stark an eine Zugehörigkeit zur Kirche als Organisation mit all ihren Strukturen geknüpft.

Beide Werke haben die Entstehung der presbyterianischen Kirche sowohl biblisch-theologisch als auch organisatorisch maßgeblich geprägt. Die folgenden Ausführungen im Blick auf die gelebte Spiritualität bestätigen dies.

6. 2 Der biblisch-theologische Rahmen der *Youth Policy*

Die revidierte *Youth Policy* aus dem Jahr 2000 ist sowohl die biblisch-theologische als auch die strukturell-organisatorische Grundlage der Jugendarbeit.³¹⁴ Wie definiert die *Youth Policy* Jugendarbeit heute? Im Folgenden liste ich vier Schwerpunkte auf und bewerte sie danach:

Youth Identification

To enhance the resourcefulness of the youth for improved spiritual and material well being, the Presbyterian Church of Ghana will undertake the following measures: mobilize church members in the age group of 18-35 into

³¹³Neill (1974: 326f) meint, dass dies ein grundlegendes Problem vieler Missionen in Deutschland, Holland und der Schweiz in dieser Zeit war, da die Lehre von der Kirche in der Theologie eine sehr viel geringere Rolle als heute spielte, die Trennung zwischen Kirche und Mission wurde bis an die Grenzen des Möglichen getrieben, was Schwierigkeiten entstehen lässt, wenn eine Mission nicht von allem Anfang an als ein Instrument der Kirche und als nichts anderes betrachtet wird.

³¹⁴Im Vergleich zur *Youth Policy* aus dem Jahr 1983 hat sich die Zielrichtung insofern geändert, als dass der Blick nun auf den einzelnen Jugendlichen geht. Biblisch-theologische Grundsätze sind davon nicht betroffen.

the YPG to create an environment that promotes youth fellowship, Christian education and development (Presbyterian Church of Ghana 2000: 10).

Christian Education

The aim of Christian Youth Education is to satisfy the basic educational needs and aspirations of young people as well as prepare them for the total participation in church life and society at large... Assist the youth to develop a deeper and purposeful spiritual life through creative but biblically based worship in appreciation of salvation provided by God in our Lord Jesus Christ (: 11).

Youth Participation in Mission and Evangelism

The Church has been called to fulfill the great commission and young people will be prepared and encouraged for participation in mission and evangelism. Young people will be trained to tell others about God's saving power in the Lord Jesus Christ through crusades, Students in Church Evangelism etc (: 20).

Spirituality of Youth People

A cardinal aim of the Youth Ministry is to assist young people to know the Lord Jesus Christ, love and serve Him. Young people will be assisted to develop the requisite spiritual disciplines, which will facilitate their spiritual growth (: 25).

Die PCG hat in ihrer langen Geschichte die Bedeutung der Jugendarbeit erkannt und Wege gesucht, jungen Menschen eine geistliche Heimat zu bieten. Dies ist nicht selbstverständlich, spielt doch die Jugend an sich in der traditionellen ghanaischen Gesellschaft als *peer group* keine bedeutende Rolle.³¹⁵ Die Jugend ist heute ein integraler Teil der kirchlichen Arbeit geworden, und die *Youth Policy* ist ein Indikator dafür. Die *Youth Policy* ist biblisch-theologisch in mehrerer Hinsicht von Bedeutung.

Die Mobilisierung der Jugend in ihren spezifischen Altersgruppen hat geistliche und materielle Hilfe bzw. Orientierung zum Ziel. Die christliche Erziehung spielt dabei eine wesentliche Rolle. Unter christlicher Erziehung versteht man sowohl eine pädagogisch ädequate Begleitung junger Menschen ins Erwachsenenalter (basic educational needs and aspirations of young people) als auch die Förderung geistlichen Lebens durch eine biblisch-christozentrische Ausrichtung. Die Erfahrung einer

³¹⁵Sarpong (1974: 70f) hat in seiner grundlegenden Arbeit über ghanaische Kultur keinen eigenständigen Abschnitt für junge Menschen, der Teil über Kinder umfasst gerade einmal drei Zeilen. In seiner Einführung über *adulthood* schreibt er: „The transition from infancy to adulthood ma be considered as a phsychological phenomenon and as a sociological fact“. Die Tatsache, dass Jugendliche traditionell keine eigenständige Rolle spielen zeigt, wie positiv die PCG hier einen Neuanatz gewagt hat.

persönlichen Erlösung durch Jesus Christus spielt dabei eine zentrale Rolle (Presbyterian Church of Ghana 2000: 11).³¹⁶

Neben der christlichen Erziehung wird Evangelisation und Mission betont. Die Jugend hat Teil an der missionarischen Sendung der Gesamtkirche (: 20). Diese Grundlage veranlasst und ermutigt Jugendgruppen zu Evangelisationen, die entweder als *crusades* oder als *house-to-house* Veranstaltungen durchgeführt werden. Auf die Bedeutung der Evangelisationsreisen der NUPSG in den Norden Ghanas wurde bereits verwiesen.³¹⁷

PCG Jugendarbeit in Ghana ist missionarisch bzw. evangelistisch. Die jungen Menschen wollen anderen Jugendlichen aus ihrem Umfeld die gute Botschaft der ganzheitlichen Erlösung durch Jesus Christus nahebringen. Dabei wird Wert darauf gelegt, dass nicht nur gepredigt, sondern das Evangelium auch durch die Tat sichtbar gemacht wird.³¹⁸

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die *Youth Policy* einen Schwerpunkt auf Spiritualität, auf gelebte Frömmigkeit, legt (: 25). Die Liebe zu Gott und der Dienst an den Menschen durch praktische Nachfolge werden als *cardinal aims* bezeichnet. Durch diese Grundlagen möchte man geistliches Wachstum fördern und ermöglichen. Die *Youth Policy* steht damit im Geist Basler Missionstradition. Die Betonung der Bekehrung Einzelner und eine gewisse „bodenständige Frömmigkeit“ sind bezeichnend für beide Bewegungen. Daß sich dies Frömmigkeit nicht in einem luftleeren Raum bewegt, sondern ihre Verwirklichung auch im Dienst am Nächsten findet, ist durch das bisher aufgezeigte klar erwiesen.

³¹⁶Im Vorwort zur *Youth Policy* unterstreicht der damalige Generalsekretär Opuni-Frimpong die Bedeutung einer persönlichen Erlösungserfahrung von jungen Menschen: „Youth are young laity who have made the same commitment to Jesus Christ as Saviour and Lord as adults have made“ (: 5). Dieses Bewußtsein deckt sich mit meiner Erfahrung in vielen Jugendgottesdiensten und Begegnungen mit YPG Mitgliedern. Das oft gebrauchte Wort für solche Jugendliche, die es mit ihrem Christsein ernst meinen, ist *committed Christian*.

³¹⁷Unter den Stichwort S.I.C.E. – Students in Church Evangelism führt die Studentearbeit regelmäßig missionarische Einsätze in dem eher moslemisch-animistisch geprägten Norden Ghanas durch.

³¹⁸So werden zum Beispiel in manchen Jugendgruppen sog. *fundraisings for the needy ones* durchgeführt. Diese Aktionen dienen dazu, bedürftigen Menschen durch materielle Unterstützung die Liebe Gottes sichtbar zu machen. Dies geschieht z.T. gerade in solchen Jugendgruppen, die als missionarisch aktiv bekannt sind.

6. 3 Bibelverständnis

Die Betonung der Bibel im Rahmen der christlichen Erziehung ist groß. Es gibt praktisch kein Jugendtreffen ohne Bibelauslegung, Andacht oder Predigt. Was Omenyo³¹⁹ für die charismatische Bewegung in Ghana über die Bedeutung der Bibel aussagt, gilt m.E. in gleicher Weise für die Jugendarbeit der PCG.³²⁰

Charismatics see Bible study as the means to acquire spiritual food that a person who has experienced „new birth“ should feed on in order to live an effective Christian life. Therefore, most of them take new converts and new members through a systematic Bible Study in order to make them grounded in the Christian faith (Omenyo 2002: 248).

Die Rolle der Bibel in der Jugendarbeit könnte folgendermaßen beschrieben werden: durch sie wird der junge Christ geistlich ernährt, um zu einem christlichen Lebensstil zu gelangen. Der beste Weg dorthin ist das regelmäßige Bibelstudium. Im Rahmen des kontextuellen Lehrmaterials spielt die Bibel ebenfalls eine herausragende Rolle.

Dazu gehört auch die Betonung der *morning devotion*. Es wird dazu ermutigt, dass christliche Jugendliche eine persönliche Morgenandacht halten, die sich am Gebet, dem Lesen eines Bibelabschnittes oder eines Andachtsbuches orientiert. Eine Bibel zu haben, sie regelmäßig zu lesen, sie auch mitzunehmen, wenn man im Bus oder auf einem Amt wartet, ist von großer Bedeutung und wird als ein Zeichen konsequenter Nachfolge des *committed Christian* gedeutet.

Wie aber wird die Bibel gelesen? Wie interpretiert man die Heilige Schrift? Dazu muß vorausgeschickt werden, dass die Jugendarbeit geistlich nicht nur durch Einflüsse innerhalb der Kirche, sondern auch ausserhalb geprägt worden ist. Innerhalb der Kirche war und ist es vor allem die *Bible Study and Prayer Group*³²¹ (BSPG), die Einflüsse von außen kamen vor allem durch Gruppen wie „Scripture Union“ (SU), *Ghana Association of Evangelical Students* (GAFES), *Navigators* und *Campus Crusade*³²². Diese Einflüsse fließen über Schulungsmaterial, Bücher und

³¹⁹Mehr dazu bei Cephas Omenyo 2002.

³²⁰Die Jugendarbeit hat die Einflüsse der charismatischen Bewegung großenteils in ihre Arbeit integriert und für sich fruchtbar gemacht.

³²¹Die BSPG- Bewegung wird als *die* charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der PCG bezeichnet. Ihr Einfluss bezieht sich auf die gesamte Kirche und wird in der großen Mehrheit der Gemeinden und Pfarrer als positiv eingestuft.

³²²Alle genannten Jugend- bzw. Studentenorganisationen kommen aus dem anglophonen Bereich. Sie sind theologisch evangelikal bzw. evangelikal-charismatisch geprägt.

Verteilhefte in die Jugendarbeit ein. Die Bibel wird von allen genannten Gruppen nach evangelikal-charismatischem Verständnis als unfehlbares Wort Gottes gedeutet, das für alle Lebenslagen als verbindliche Grundlage gilt. Omenyo schreibt dazu:

Nonetheless, some ministers accuse Charismatics of their literal Biblicism. In other words, they are noted for their exactness in following a literal interpretation of Scripture (Omenyo 2002: 251f).

“Eine genaue wörtliche Übertragung und Auslegung der Heiligen Schrift“ - dies beschreibt exakt die Praxis der Bibelauslegung innerhalb der Jugendarbeit. Die Bibel wird als das geschriebene Wort Gottes gesehen, das wörtlich genau so in unseren Alltag übersetzt werden kann. In dem bereits erwähnten Schulungsmaterial wurde der Versuch unternommen, anhand der Entstehungsgeschichte der Bibel und ihrer Bücher eine gewisse Öffnung im Bibelverständnis zu erzeugen, ohne eine anderweitige Bibelinterpretation einzuführen. Dies ist m.E. auch gelungen. Alles in allem kann aber gesagt werden, dass ein evangelikales Bibelverständnis vorliegt, das bisweilen auch fundamentalistische Züge annimmt.³²³

6. 4 Charismatische Bewegung und Jugendarbeit

Aufgrund der großen Bedeutung der charismatischen Bewegung in Ghana sei hier nochmals extra darauf eingegangen. Gerie ter Haar verweist auf die außerordentliche Bedeutung des Einflusses der charismatischen Bewegung auf die gesamte ghanaische Christenheit:

The rise of charismatic movement in its various forms is undoubtedly the most significant trend in church life in Ghana today, both inside and outside the mainline churches. It is part of a worldwide movement, which has introduced into the churches elements of spirituality, which were formerly found among the Pentecostals and spiritual type of churches (Gerie ter Haar 1994 *in*: Exchange 23: 232)

³²³Mit eher fundamentalistischen Einflüssen meine ich eine gewisse Lehre, die vor allem durch nordamerikanische Evangelisten ins Land gebracht wurde und sehr populär ist. Sie vertreten durchgängig eine Verbalinterpretation der Schrift, in der Regel gepaart mit einem einseitigen Wohlstandsevangelium (*prosperity gospel*). Diese Botschaft fällt in einem armen Land wie Ghana auf fruchtbaren Boden. So habe ich selbst in einem *crusade* eines solchen Predigers erlebt, wie ein überzogenes Heilungsverständnis in Verbindung mit Wohlstandsvorstellungen gepredigt wurden: „Wenn du genügend glaubst, heilt dich Gott. Wenn du reich bist, ist das ein sichtbares Zeichen des Segens Gottes.“ Biblische Aussagen aus dem AT und NT wurden wörtlich ins Heute übertragen, ohne sie dem Kontext anzupassen bzw. ohne sie vorher exegetisch zu bearbeiten.

Diese Bewegung hat, wie Omenyo (2002: 96ff)³²⁴ aufzeigt, in allen großen Kirchen innerhalb Ghanas Fuß gefasst. Neben einer wörtlichen Auslegung der Bibel definiert sich die charismatische Bewegung vor allem durch die Betonung der biblischen Charismen nach 1. Kor. 12 und Römer 12. In den Gottesdiensten und Feiern praktizieren diese Gruppen Geistesgaben wie: Sprachengebete und deren Auslegung, Prophetie, Mitteilung von Visionen und Heilungen. Daneben tritt eine besondere Betonung der Austreibung von Dämonen. Der Heilige Geist spielt eine zentrale Rolle im Selbstverständnis charismatischer Christen. Das Wirken des Geistes wird dabei in der Regel auf sein charismatisches Wirken begrenzt bzw. eingeeengt.

Diese Einflüsse wurden von der Jugendarbeit aufgenommen und integriert. Durch die Anwesenheit internationaler charismatischer Gruppen und Bewegungen in Ghana seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts hat sich diese neue Spiritualität maßgeblich durchgesetzt. Es liegt auf der Hand, dass sie besonders junge Menschen anspricht und gerade sie offen sind für Erneuerung und Reformen.³²⁵

Zunächst hatte das Entstehen der charismatischen Bewegung die Folge, dass gerade viele junge Menschen die traditionellen Kirchen verließen. Somit wurden die neo-pentecostalen und unabhängigen charismatischen Kirchen zu den am schnellsten wachsenden Denominationen in Ghana. Laut einer Untersuchung des *Ghana Evangelism Committee*³²⁶ aus dem Jahr 1993 sieht der Gottesdienstbesuch verschiedener Kirchen folgendermaßen aus:

Kirche	1. Untersuchung	2. Untersuchung	Wachstum in %
Methodisten	184,723	188,725	2%
Presbyterianer	153,118	178,870	17%
Deeper Life Bible Church	5,704	20.832	265%

³²⁴Omenyo gibt mit seiner im Jahr 2002 als Buch publizierten Doktorarbeit „Pentecost outside Pentecostalism“ einen sehr breiten Einblick in die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der charismatischen Bewegung in den orthodoxen Kirchen Ghanas. Unter orthodoxen Kirchen versteht man in Ghana die traditionellen Großkirchen wie Katholiken, Presbyterianer, Anglikaner, Methodisten und Baptisten.

³²⁵Dazu tragen sicherlich in erster Linie neue Gottesdienstformen bei, die das freie Singen, rhythmisches Klatschen, Tanz und lautes Gebet ermöglichen.

³²⁶Siehe hierzu: Ghana Evangelism Committee 1993. Diese vielbeachtete Untersuchung fand breite Aufmerksamkeit in der Christenheit Ghanas. Die Auswahl in der oben angeführten Statistik steht für die bekanntesten Vertreter der jeweiligen Kirchengemeinschaften. Es gibt durchaus auch orthodoxe Kirchen mit guten Wachstumszahlen und umgekehrt charismatische Kirchen, die nicht solche starke Zahlen aufweisen können. Der Wachstumstrend geht allerdings unverkennbar in Richtung charismatischer und neo-pentekostaler Gemeinden.

Assemblies of God	32,246	60,298	87%
Apostolic	43,405	55,100	27%

Tabelle 8: Gottesdienstbesuch von fünf Kirchen im Vergleich

Durch die Integration neuer, charismatischer Gottesdienstelemente in die bestehende Jugendarbeit wurde der Trend im Blick auf die kirchlichen Gruppen der PCG gestoppt. Ein durchschnittliches Jugendtreffen kann heute folgende Elemente enthalten:

- Meist zu Beginn gemeinsames singen, klatschen und gemeinsamer Tanz. Dies kann bis zu einer halben Stunde gehen. Handelt es sich um einen Gottesdienst wird die Musik zumindest in den Städten von einer Band begleitet.
- Es folgt eine Gebetszeit. Der Leiter gibt die Themen für das Gebet vor, die Jugendlichen beten dann jeweils laut miteinander. Neue Themen folgen aufeinander, bis der Leiter das Ende ankündigt. Teilweise wird eine Art „Dämonenaustreibung“ bzw. Abwehr des Teufels integriert. Hierbei werden laut und energisch alle dämonischen und als bedrohlich geltenden Mächte gebunden und abgewiesen.
- Bibelarbeit oder Predigt. Je nach Referent wird ein Thema biblisch ausgelegt oder eine gemeinsame Bibelauslegung gemacht. In der Regel machen dies die Jugendlichen selber, Gäste werden aber auch gerne eingeladen.
- Je nach Anlass und Zeitrahmen folgt dann eine weitere Gebetszeit, einige Lieder und am Ende die Abkündigungen.

Bei Jugendlichen sehr beliebt und regelmäßig geübt sind sogenannte Heilungs- und Befreiungsversammlungen (*deliverance*), oft in Verbindung mit Gebetsnächten und Fasten. Dabei lädt man wenn möglich einen erfahrenen bzw. populären Prediger ein, der durch die Versammlung führt. Es kann dabei lt. eigener Erfahrung bei Exorzismen zu tumultartigen Szenen kommen, was nicht als Zeichen von Unordnung sondern als Erweis geistlicher Manifestationen gesehen wird.³²⁷

Die Charismatische Bewegung innerhalb der Großkirchen hat im Blick auf die Jugend zumindest zweierlei bewirkt. Zum Einen wurde der Wechsel in freie

³²⁷Aufgrund eigener teilnehmender Beobachtung sind mir diese Versammlungen vertraut. Der Heilige Geist wird in besonderer Weise eingeladen, sich zu manifestieren, was oft sogleich geschieht. Laut Selbstzeugnis betroffener Personen melden sich oft okkult belastete Menschen, die um Befreiung bitten. Man bildet einen Kreis um sie, betet laut und treibt okkulte Mächte aus. Die Personen fallen oft auf die Erde, schreien, kratzen und toben. Nach einiger Zeit beruhigt sich das Ganze, und mit entsprechenden „Halleluja-Rufen“ wird Gott für die Befreiung gedankt. Das dies oft parallel geschieht bietet ein solcher Gottesdienst ein teilweise chaotisches und auch emotional aufgeheiztes Bild und kann mehrere Stunden dauern.

charismatische Gemeinden gestoppt. Durch die solide theologische Ausbildung und eine eher ausgeglichene Lehre innerhalb der orthodoxen Kirchen wurden gewisse Auswüchse zumindest zurückgedrängt. Zum Anderen hat man neue Formen integriert, die besonders afrikanischen Jugendlichen entsprechen. Die traditionellen Gottesdienste sind aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte europäisch-westlich geprägt und förmlich bzw. steif. Charismatische Formen haben zu einer entspannteren und lockeren Gottesdienstatmosphäre beigetragen.³²⁸

6. 5 Die Verknüpfung von Heil und Wohl

Der Moderator der PCG, Rev. Dr. Sam Prempeh, schrieb in seiner Einleitung zur neuen *Youth Policy* folgendes:

The preparation, acceptance and implementation of the current Youth Policy is not only significant but timely. This is so because the current societal pressures on the youth require that they are given special care and attention (Presbyterian Church of Ghana 2000: 1).

Die Jugendarbeit sucht nach Antworten auf die soziale Frage und Nöte junger Menschen. Eine rein biblisch-theologische Ausrichtung der Arbeit ohne Berücksichtigung der sozialen Lebensumstände junger Menschen in einem Land wie Ghana ist nicht möglich und auch nicht gewollt. Nicht nur das bereits vorgestellte *Youth Self-Help Projekt* und das HIV/AIDS Projekt, sondern auch zahlreiche lokale Projekte deuten auf ein verändertes Bewußtsein. Die Begründung sozialen Handelns wird dabei aber nicht nur auf die gegenwärtigen Probleme der Gesellschaft bezogen, sondern theologisch abgeleitet.

Empowering young people involves assisting them to discover their capabilities and God given talents and use them to the glory of God and benefit of society as expressed in Math. 25: 14-30. Presbyteries, Districts and the local congregations will provide guidance and counseling services to enable young people know job prospects, opportunities and career options in the church and society... Access to resources and political space are the key prerequisite enabling young people everywhere to move from the fringes to the mainstream of economic, political and social activities to become productive citizens who can contribute meaningfully to the well being and

³²⁸Auch Jugendversammlungen kennen bisweilen eine steife Abfolge von Programmpunkten. Sobald aber afrikanische Lobpreislieder angestimmt werden, verändert sich das Bild unmittelbar. Man steht auf, tanzt durch die Kirche, schwenkt Taschentücher und gibt sich dem vorgegebenen Rhythmus hin.

development of their communities, church and nation at large (Presbyterian Church of Ghana 2002: 17f).

Neben einem gewachsenen theologischen Bewußtsein für die sozialen Nöte junger Menschen hat die Betonung ganzheitlicher Jugendarbeit kirchengeschichtliche Gründe. Die Basler Mission hat von Anfang an das Heil und Wohl der Menschen als gleichbedeutend wichtig für ihre Arbeit gesehen. So entstanden aus der Missionstätigkeit heraus Handwerksbetriebe, Schulen und nicht zuletzt die Handelskompanie UTC. Diese Anfänge sind im Bewußtsein der Christen verankert und finden ihre Fortsetzung in den sozialen Aktivitäten presbyterianischer Jugendarbeit. Was in der *Youth Policy* unter *empowering of young people* ausgedrückt wird, hat seinen Ursprung in den Motiven der Basler Mission. Wanner schreibt dazu:

Wohl war und blieb die Arbeit der Basler Mission seit ihren Anfängen in erster Linie bestimmt durch den religiösen Auftrag, die evangelische Botschaft in die Welt Westafrikas hineinzutragen; zugleich aber erwuchs aus der äußeren Notwendigkeit, eine tragfähige Grundlage dieser geistlichen Wirklichkeit zu schaffen, wie aus der inneren Verantwortung gegenüber der Bevölkerung der Goldküste eine zivilisatorische Tätigkeit, die entscheidend zur Umgestaltung der sozialen und wirtschaftlichen Zustände des Landes beitrug (Wanner 1959: 104f).

In der presbyterianischen Jugendarbeit bemüht man sich heute um die Verknüpfung von Heil und Wohl. Dies zeigt sowohl die geistliche Ausrichtung der Programme, Jugendstunden und des Schulungsmaterials. Zum anderen gibt es projekthafte Ansätze zur Linderung der sozialen Mißstände, die, von der HIV/AIDS Arbeit abgesehen, bisher keinen nationalen Charakter haben.³²⁹

6.6 Zusammenfassung

1. Die Entwicklungen innerhalb der presbyterianischen Jugendarbeit sind bis heute inhaltlich sehr durch die Arbeit der Basler Mission geprägt. Dies hat sich im Bewußtsein der jungen Menschen festgesetzt. In dieser Geschichte liegen die

³²⁹Die Umsetzung des *Youth Self-Help Projekts* in die einzelnen Presbyteries geht sehr schleppend voran. Da hier eine neue Infrastruktur aufgebaut werden muß, mag dies an mangelnden finanziellen Möglichkeiten liegen. Es könnte aber auch sein, dass das Bewußtsein auf lokaler Ebene noch nicht ausreichend geschärft ist.

bibelbezogene Ausrichtung, das Bewußtsein der persönlichen Nachfolge als verantwortlicher Christ und eine gewisse „Ernsthaftigkeit“ im Blick auf Moral und Ethik.³³⁰ Die Einflüsse der Schottischen Mission haben sich dagegen im Bewußtsein wenig gehalten, wenn man von der Gründungsperson Atkinson absieht.

2. Mit der Youth Policy ist ein biblisch-theologischer Rahmen gesteckt worden, der den inhaltlichen Schwerpunkt der Arbeit auf geistliche Themen ausrichtet, den ganzheitlichen Ansatz allerdings nicht aus dem Blick verliert. Sowohl das Heil als auch das Wohl der Jugendlichen werden als wichtige Elemente gelungenen Lebens gesehen. Eine Vorrangigkeit des einen vor dem anderen ist nicht explizit ausgesprochen und aus meinen Erfahrungen nur schwer abschätzbar.

3. Die Einflüsse der charismatischen Bewegung auf die Jugendarbeit können nicht hoch genug bewertet werden. Sie haben nicht nur junge Menschen, sondern auch die Gesamtkirchen zu einem großen Teil erfasst. Es ist bemerkenswert, dass die Integration dieser Bewegung heute gut gelungen ist, gab es doch in den Anfängen den Trend, die orthodoxen Kirchen zu verlassen und sich neu entstandenen Kirchen anzuschließen.³³¹

4. Wiewohl das Bedürfnis nach westlich-liberaler Theologie in Ghana nicht vorhanden zu sein scheint, stellt sich bisweilen die Frage, ob nicht ein Bibelverständnis, das bisweilen fundamentalistische Züge trägt, einer gewissen Erweiterung bedarf. Hier scheint mir eine Aufgabe vorhanden zu sein, die die Kirche als Ganzes selbständig zu lösen hat. Geschieht das nicht, besteht die Gefahr, dass der Glaube für junge Menschen zu einer Welt in sich wird, die die Wirklichkeit und ihre sozialen Herausforderungen nicht mehr ausreichend wahrnimmt.

³³⁰Moral und Ethik sind zumindest lehrmäßig wichtige Themen, die gerne mit biblischen Texten, besonders den Briefen des NT, verbunden werden. Genaue Anweisungen werden oft eins zu eins ins Heute übertragen. Wie es mit der Umsetzung in den Alltag aussieht, ist eine andere Frage.

³³¹Diese Entwicklung wurde teilweise auch deshalb gestoppt, da nicht wenige dieser neuen Gemeinden durch eine unausgewogene Theologie, unreife Leitung und auch finanzielle Unregelmäßigkeiten negativ aufgefallen sind. Aber auch hier scheint ein Lernprozess in Gang zu sein, es gibt heute auch Kooperationen zwischen den neuen und traditionellen Kirchen.

Kapitel 7

Entwicklungen, Gegenwart und Zukunft der kirchlichen Jugendarbeit

Inwieweit ist es der PCG gelungen, ihr Erbe konstruktiv und zukunftsweisend zu ergreifen? Hat sich die Kirche der dreifachen Verantwortung (siehe Einführung) im Blick auf ihre Jugend gestellt? Was ist gelungen und wo liegen möglicherweise Defizite vor, die zu beheben sind?

7.1 Von der Missionskirche zu einer Kirche der Mission

Die PCG feierte im Jahr 2003 ihr 175-jähriges Jubiläum. Aus bescheidenen Anfängen in den Akwapim Bergen ist eine Kirche entstanden, die sich über das gesamte Land erstreckt. In dreizehn Presbyterien verteilt betreut man in 181 Distrikten schätzungsweise rund 1800 Gemeinden.³³² Rückblickend ist es verwunderlich, dass aus der Arbeit der Basler Mission, die zunächst keine Kirchwerdung im Blick hatte, eine solche Institution heranwuchs. Folgende Faktoren mögen dazu wesentlich beigetragen haben.

7.1.1 Bildung und Ausbildung von jungen Menschen

Junge Menschen waren von Anfang an im Blick der Basler Mission. Mit ihnen fing die christliche Bewegung in der Goldküste an, waren die Missionare doch selbst oft noch junge Menschen. Die anfängliche Erfolglosigkeit von Riis wurde erst durchbrochen, als eine entstehende Schule es jungen Menschen ermöglichte, sich der Bibel durch eigenständiges Lesen zu bemächtigen. Doch es war mehr. Der Blick Basels ging auf Ausbildung, Handwerk und damit auf Selbstverantwortung - freilich unter dem Basler Regiment.³³³ Eine paternalistische Strenge war kennzeichnend für

³³²Genaue Zahlen über die Gemeinden lassen sich nur schwer nennen. Es gibt eine große Zahl an sog. *preaching points*, die nach gewisser Zeit in eine Gemeinde umgewandelt werden. Neue Gemeinden kommen ständig dazu. Die Distrikte dagegen sind feste Größen. Die genannten Zahlen stammen von Nkansa-Kyeremateng 1996: 64.

³³³Rennstich stellt diesen Schwerpunkt Basler Missionspraxis in einen weiten biblischen und kirchengeschichtlichen Rahmen, wenn er schreibt: „Paulus ist das Vorbild des Handwerker-Theologen und des Missionars. Mission und Handwerker gehören seit Anfang der christlichen Kirche zusammen. Und mit den Handwerkern kam auch die „Kultur-Mission“. Die Mönche setzten diese Tradition fort. Bereits die Benediktiner definierten als Wahlspruch: *Ora et labora!* Beten und Arbeiten umfasst das ganze Leben“ (Rennstich 1985: 13f).

die ersten Missionare, und oft erscheint uns im Rückblick ihr Verhalten als engstirnig.³³⁴

Im Blick auf ihre Bildungsziele waren sie allerdings sehr erfolgreich. Das dreigliedrige Schulwesen des Missionars Auer setzte sich weit bis ins zwanzigste Jahrhundert durch. Die Gründung von *Teacher Training Colleges* war bahnbrechend und etliche dieser Institutionen existieren heute noch. Und mit der Gründung der Basler Handelskompanie kamen praktische Berufsausbildung und Handel hinzu.

Mit ihrem Bildungsansatz hat die Basler Mission nicht nur die PCG, sondern auch das Land Ghana maßgeblich geprägt. So ist es nicht verwunderlich, dass Menschen sich einer solchen Kirche bis heute gerne anschließen. Die PCG gilt, wenn vielleicht nicht gerade als sehr dynamisch, so doch als verlässliches und solides „Schiff, dem man sich anvertraut.“ Dabei blieb der missionarische Ansatz in der Bildungsarbeit nie verborgen. Die Arbeit mit jungen Menschen war immer beides: Mission und Entwicklung, Förderung und Erziehung und zugleich Einladung in die christliche Nachfolge:

The primary objective of the missionaries on the other hand, was to convert people from heathenism to a living faith in Jesus Christ as the Way, the Truth, and the Life, and to nurture them to orientate their lives towards this new center of gravity. They, therefore, paid great attention to the provision of schools to provide education (Nkansa-Kyeremateng 2000: 75).

7.1.2 Frühe Eigenständigkeit

Im Rückblick war es eine glückliche Fügung, dass die UFC als Ersatz für Basel einsprang und der Kirche bei der Eigenständigwerdung half.³³⁵ Den Basler Missionaren als „Väter und Mütter der Kirche“ wäre dies vermutlich schwerer gefallen. Doch sie akzeptierten die Umstände und arbeiteten zusammen mit der einheimischen Kirche und der schottischen Mission. Bei der Gründung der PCG war die Kirche noch sehr klein und umfasste nur vier Distrikte in den GA und Akan

³³⁴Dabei ist nicht zu vergessen, dass sie mit dem Eintritt in die Basler Mission Teil eines Systems geworden sind, dem sie sich nur unterordnen konnten oder austreten mussten. „Die BM behielt in jedem Fall die „Oberhoheit über die Missionare“ (Konrad 2001: 466). Sich diesem „System Basel“ wieder zu entziehen war fast unmöglich, hatte man doch alle Brücken hinter sich abgebrochen.

³³⁵Dass das ebenfalls nicht immer glatt ging, liegt auf der Hand. Rev. Wilkie tat sich schwer zu akzeptieren, dass er kein Vetorecht in der ersten Synode bekam, sondern nur anwesend und beratend zur Stelle war. Verschiedene Quellen weisen darauf hin, dass die Schotten de facto die Kirche aus dem Hintergrund mitregierten, da sie z.B. die Finanzen kontrollierten. Dies mag so gewesen sein, ändert aber nichts an der Tatsache, dass sich über die folgenden Jahre hinweg eine immer selbständig werdendere Kirche entwickelte.

Gebieten.³³⁶ Dies hat sich langsam aber stetig geändert. Die Rolle der Missionare ist heute, siebzig Jahre später, eine völlig neue geworden. Als sog. *fraternal workers*, brüderliche Mitarbeiter, nehmen sie ihre Rolle als Partner innerhalb der PCG in unterschiedlichen Aufgaben wahr. Die Zusammenarbeit ist heute allerdings eher ein Ausdruck der gemeinsamen Geschichte und Verbundenheit als eine missionarische Notwendigkeit.³³⁷

7.1.3 Strukturen

Die Kirche ist gut strukturiert. Jede lokale Gemeinde ist eingegliedert in einen Distrikt mit einem leitenden Distriktpfarrer. Jeder Distrikt ist einem Presbyterium zugeordnet, das wiederum Teil der Gesamtkirchenleitung ist. Dies gilt auch im Blick auf die Jugend. In relativer Eigenständigkeit organisieren sich die lokalen YPG und JY Gruppen unter der Leitung des Bezirksjugendpfarrers (*Presbytery Youth Coordinator*). Der Nationalverband übernimmt die landesweiten Schulungen, Konferenzen und Fortbildungen. Ein Leitungsgremium wird alle zwei Jahre demokratisch gewählt und kann nur einmal erneuert werden.

Wie ich bereits zu Beginn der Arbeit aufgezeigt habe, haben die Basler Missionare bereits ab Mitte des neunzehnten Jahrhunderts klare Strukturen auf dem Missionsfeld eingeführt und darüber auch Bericht geführt (siehe Kap. 1). Dies wurde von der selbständigen Kirche übernommen und immer wieder an die Verhältnisse angepasst. Eine Kirche braucht verlässliche, aber flexible Strukturen, damit sie sich mit missionarischer Kraft entfalten kann. Nach meiner Einschätzung ist dies in der PCG gegeben.

7.1.4 Dynamische Jugendarbeit

„Die Jugend ist die Zukunft der Kirche“. Diesen Satz hört man in Ghana immer wieder, besonders aus kirchenleitendem Mund. Im Blick auf die Präsenz junger Leute

³³⁶Alle Details und Zahlen stammen von: Nkansa-Kyeremateng 2000: 51-63.

³³⁷Die eigentliche Missionsarbeit geschieht heute in der Regel innerhalb der Kirchendistrikte. Daneben unterhalten Presbyterien sog. Missionsgebiete, die sie selbständig fördern und evangelisieren. Dies geschieht selbstverständlich in der jeweiligen einheimischen Sprache. Kritisch sei an dieser Stelle vermerkt, dass dies vor allem für die Akan und GA Gebiete gilt. In Nordghana ist die Kirche zwar ebenfalls präsent, allerdings sammeln sich dort vielfach die in den Norden versetzten Akan wieder in „ihrer“ PCG. Hier scheint sich in den letzten Jahren allerdings ein Wandel zu vollziehen zu mehr Mission innerhalb der unterschiedlichen Volksgruppen.

innerhalb der Kirche könnte dieser Satz auch abgeändert werden: „Die Jugend ist die Kirche der Gegenwart“. Seit über sechzig Jahren wird innerhalb der PCG strukturierte Jugendarbeit betrieben. Gleich zu Beginn schuf man sich mit einer eigenen Konstitution einen Rahmen und Akzeptanz innerhalb der Kirche und ermöglichte somit Wachstum und Ausdehnung. Die Gliederung in altersspezifische (JY und YPG) und strukturelle Gruppen (NUPSG-Studentenarbeit) wird jungen Menschen gerecht und ermöglicht Initiative und Eigenverantwortung. So hat sich im Blick auf missionarische Jugendarbeit innerhalb der NUPSG die bereits erwähnte „S.I.C.E - Bewegung“ (*Students in Church Evangelism*) entwickelt, die unter finanzieller Mithilfe der Gesamtkirche regelmäßig Evangelisationen in Nordghana durchführt. Aber auch vor Ort sind Jugendgruppen missionarisch aktiv. So ergeben die vorliegenden Statistiken³³⁸ über die JY und YPG Mitgliedschaft im Jahr 2001 folgendes Bild:

Young Presbyterian Guild (YPG)		Junior Youth (JY)	
Male	13682	Male	14613
Female	26576	Female	21535
Total	48400	Total	43729

Tabelle 9: Mitgliedschaft in YPG und JY im Jahr 2001

Bei diesen Zahlen handelt es sich um eingetragene Mitglieder der jeweiligen Gruppen, die Mitgliedsbeiträge bezahlen und somit fest geführt sind. Der tatsächliche Anteil Jugendlicher in der Kirche dürfte höher liegen. Für die Studentenarbeit lagen für diesen Zeitraum keine Zahlen vor.

Aber Zahlen sind nur bedingt aussagekräftig. Wichtiger scheint mir die Tatsache zu sein, dass die Jugendarbeit eine relativ hohe Eigenständigkeit genießt, die sie zur Entwicklung ihrer jugendspezifischen Ziele genutzt hat. Die unterschiedlichen Projekte sind ein lebendiger Beweis für diese Aussage. Mit dem Entstehen dieser

³³⁸Oben angeführte Statistik der Synode 2002 war, wie andere Zahlen auch, umstritten. Wie so oft ist das Zahlenmaterial bruchstückhaft und nur teilweise vorhanden gewesen und lässt deshalb nur annähernde Schätzungen zu. Interessant ist aber die Tatsache, dass der Mädchenanteil bzw. Frauenanteil in der Jugendarbeit nahezu doppelt so hoch wie der männliche Anteil ist.

Projekte entwickelte sich der Schulungsbereich derart sprunghaft, dass man heute sagen kann: die Schulung von Jugendmitarbeitern auf unterschiedlichen Ebenen (Tagungen und Konferenzen, Langzeitkurse und Schulungsmaterial) ist das Geheimnis der wachsenden Jugendarbeit der PCG. Heute liegt in der Schulung der Schwerpunkt der Arbeit mit jungen Menschen. Da diese Schulung gut ausgebildete Mitarbeiter heranziehen, ist für eine langfristige positive Entwicklung gesorgt. Geschulte Mitarbeiter haben ein Interesse an Entwicklung und Multiplikation.

Durch eine relative hohe Identifikation mit ihrer Kirche und einer gewissen konservativen Grundhaltung sorgt die Jugendarbeit heute schon für den Fortgang der Kirche in der Zukunft. Gab es zu Beginn der charismatischen Erneuerungsbewegung eine regelrechte Auszugsbewegung aus den orthodoxen Kirchen, so wurde diese Entwicklung gestoppt. Zum Einen geschah dies durch Integration charismatischer Elemente in die Jugendarbeit, zum anderen durch die Erkenntnis, dass nicht alles, was neu ist, auch geistlich und damit als hilfreich zu bewerten war.³³⁹

Im Blick auf die positive Entwicklung innerhalb der Jugendarbeit sei an dieser Stelle nochmal der Aspekt der Ganzheitlichkeit erwähnt. Presbyterianische Jugendarbeit hat den ganzen jungen Menschen im Blick, mit Leib und Seele. Jugendarbeit beschäftigt sich deshalb mit den Fragen, die für die betreffenden Altersgruppen relevant sind. Der Schwerpunkt liegt sicher nach wie vor in der klassischen wöchentlichen Gruppenstunde, zu der man sich zum Singen, Tanzen, Beten, Bibel lesen und zum Austausch trifft. Gleichzeitig wird Wert darauf gelegt, dass die jährlichen Programme durch Abwechslung und unterschiedliche Schwerpunkte gekennzeichnet sind.³⁴⁰ Zusätzlich dazu bietet das Nationalbüro die bereits erwähnten Projekte an, die entweder in Modellpresbyterien oder auf nationaler Ebene durchgeführt werden. Diese

³³⁹Omenyo gesteht der Charismatischen Bewegung dennoch eine Berechtigung zu, da sie ein Indikator für einen bestehenden Mangel in den orthodoxen Kirchen war: „The rise of various streams of Pentecostal/Charismatic movements in Ghana was mainly due to the alleged lack of dynamic manifestation of the Spirit of God in the mainline churches; their lack of concern for practical and existential issues, both physical and spiritual, that confront membership, and generally poor pastoral care. New movements pose a lot of challenges to the mainline churches. They seem to offer some answers to some of the questions members of the mainline churches are asking. Thus most people ‘feel at home with them’ (Omenyo 2002: 98).

³⁴⁰So verzeichnet das Jahresprogramm des „Youth Guide IV“ folgende unterschiedliche Inhalte für die vier Quartale der JY Gruppen: Prayer Meeting, Exposition on the Theme, JY Study Book, Debate, Catechism, Symposium on Career Guidance and Counselling, Quiz, Historical Studies, Talk, Symposium on HIV/AIDS (National Youth Council 2002: 56f).

Ganzheitlichkeit, die mit der *Youth Policy* in den Blick gekommen ist, hat ihre historischen Wurzeln in der Entstehung der Kirche. Basel sah den ganzen Menschen und förderte nicht nur Gemeindegewachstum, sondern auch die Entstehung von Schulen, Werkstätten, Landwirtschaft bis hin zum Straßenbau und Handel. „Entwicklung“ war eines der Schlagworte.

Aus einer Missionskirche ist eine Kirche der Mission geworden, die, besonders im Blick auf junge Menschen, ein offenes Ohr hat. Ihre Bildung und Ausbildung, gute Strukturen, die eine Arbeit möglich machen und eine relative Eigenständigkeit gaben der Jugend den Freiraum, um sich dynamisch so zu entwickeln, wie sie sich heute darstellt.

7. 2 Unbeantwortete Fragen im Blick auf die Herausforderungen der Zukunft

Bei aller positiver Bewertung der Geschichte und gegenwärtiger Erscheinungsform der Jugendarbeit der PCG gibt es dennoch einige ungeklärte Themenbereiche bzw. Herausforderungen. Dies hat vor allem mit der sich ändernden Gesellschaftsstruktur und mit der ghanaischen Tradition zu tun. Was bedeutet es für junge Menschen, wenn sich eine Gesellschaft völlig ändert? Was muß die Kirche tun? Welche Konsequenzen hat es, wenn die eigenen Wurzeln, die in der ghanaischen traditionellen Gesellschaftsform bzw. Religion liegen, in der inhaltlichen Arbeit nicht beachtet bzw. nicht einmal wahrgenommen werden? Und vor allem: wenn man feststellt, und das über Jahrzehnte hinweg, dass trotz einer sich ändernden Gesellschaft bestimmte traditionelle Verhaltens- bzw. Denkmuster weiter bestehen? Um eine Klärung dieser Fragen geht es im nächsten Abschnitt.

7.2.1 Die Jugendarbeit und die Herausforderungen des einundzwanzigsten Jahrhunderts

Dass sich die afrikanische Gesellschaft als Ganzes dramatisch verändert, ist weithin bekannt. Dies hat Auswirkungen auf die Familienstruktur und damit auf einen wesentlichen Bestandteil des Lebens. Besonders junge Menschen sind davon betroffen.³⁴¹ Innerhalb von wenigen Jahren haben westliche Einflüsse in Ghana Fuß

³⁴¹Diese Umwälzungen umfassen nahezu alle Bereiche des Lebens. Boateng fasst dies folgendermaßen zusammen: „In spite of the positive traits the family provides, our society is being

gefaßt und in der Gesellschaft im Grunde zwei unterschiedliche Welten geschaffen. In ländlichen Gebieten, oft als *hometown* bezeichnet, gelten nach wie vor traditionelle Familienstrukturen und Werte. Elemente traditioneller Religion, die Ausdruck im lokalen *Chief* findet, sind immer noch spürbar.³⁴²

In den Ballungszentren von Accra, Tema, Takoradi und Kumasi³⁴³ lebt man in einer anderen Welt. Neben etlichen positiven Aspekten wie dem Entstehen einer kleinen Mittelschicht, der zunehmenden Demokratisierung des Landes durch bessere Bildung in den Städten und begrenztem Wohlstand sind die zunehmenden sozialen Probleme dramatisch. Assimeng nennt als die drei Hauptprobleme HIV/AIDS, Prostitution und Drogenmissbrauch.³⁴⁴ Die genannten Sachverhalte sind aber nur Indikatoren für tieferliegende strukturelle Probleme: Massenarbeitslosigkeit, besonders unter jungen Menschen, eine fehlende Infrastruktur in den Städten und damit einhergehende Verslumung etlicher Stadtgebiete.³⁴⁵ Assimang (1999:225) erwähnt in diesem Zusammenhang eine Bevölkerungszunahme in Accra und Kumasi zwischen 1960 und 1984 von 152 bzw. 154%.³⁴⁶

Wenn es stimmt, dass sich die Bevölkerung in einem Land wie Ghana immer mehr in die urbanen Zentren verlagert, dann wird das gewaltige Auswirkungen auf

profoundly undermined by modern sociological changes that are taking place. In our lifetime, a common set of forces, including urbanization, industrialization, modernization and increased communication is changing radically the quality of living among our people (Boateng *in* Ardayfio-Schandorf 1996: 1).

³⁴²Es ist selbstverständlich, dass westliche Einflüsse auch vor ländlichen Gebieten nicht Halt machen. Die Urbanisierung hat ja gerade auch auf die ländlichen Strukturen eine nachhaltige Auswirkung. Durch den Wegzug junger Menschen in die urbanen Zentren verbleiben meist ältere Menschen und kleine Kinder in den Dörfern. Arbeitskräfte für die Landwirtschaft fehlen zunehmend und Felder liegen brach. Dennoch spielt sich das Leben auf dem Land in einem anderen Rhythmus ab und wenn überhaupt noch die ghanaische Tradition eine Rolle spielt, dann auf dem Land und in kleineren Städten.

³⁴³Kumasi bildet insofern eine Ausnahme, als dass es durch den Asantehene, den König aller Asante, eine traditionelle Hochburg in Ghana bildet. Im Alltag spielt dies m.E. aber für die Masse der Bevölkerung eine untergeordnete Rolle.

³⁴⁴„There is no doubt that, on the basis of the foregoing definition, Ghana is indeed, afflicted by everage social problems. But three of such social problems stand out perhaps most prominently as issues that plague the moral economy of the country, and about which remedial action is needed. These are prostitution, drug addiction, and the incidence and spread of the deadly disease known as the Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS)“ (Assimeng 1999: 266).

³⁴⁵So ist die Wasser- und Stromversorgung in etlichen dieser Viertel nur begrenzt gewährleistet. Dies führt zu vielen Krankheiten, aber auch zu einer regelrechten Verelendung vieler Menschen. Für junge Menschen bleiben Gelegenheitsjobs wie der Verkauf von Kleinprodukten am Straßenrand oder Bettelei. In dieser Situation rutschen auch viele Jugendliche in Kriminalität, Drogenmißbrauch und Prostitution ab.

³⁴⁶Bei dieser Zahl ist anzumerken, dass die Bevölkerungszahl von Accra heute auf 4-5 Millionen geschätzt wird (offiziell 3,5 Mio.). Diese Zahl zeigt erst die Dramatik in der Explosion der urbanen Zentren Ghanas.

die Gesellschaft haben, sowohl ökonomisch als auch sozial und kulturell. Als unmittelbare Folge dieser Entwicklung werden Kinder und Jugendliche immer weniger in der traditionellen *extended family* aufwachsen, also in einem geschützten Rahmen der Großfamilie. All diese Entwicklungen stellen Anforderungen an die Kirche und hier besonders an die Kinder- und Jugendarbeit:

- Welche Auswirkungen haben die zerbrechenden Familienstrukturen auf die ganzheitliche Entwicklung von jungen Menschen?
- Wie wirkt sich die Urbanisierung auf die Jugendarbeit aus? Welche neuen Formen müssen gefunden werden, wo die Strukturen geändert, welche neuen Fragen müssen gestellt werden, um junge Menschen auch in Zukunft zu erreichen?
- Wie geht man mit dem einhergehenden Werteverfall unter jungen Menschen um, der oft durch die sozialen Umbrüche eingeleitet wird?

Die bisher traditionell ausgerichtete Jugendarbeit muss m.E. besonders für die städtische Arbeit neue Wege suchen, um jungen Menschen mit ihren veränderten Bedürfnissen gerecht zu werden.³⁴⁷ Für das Land stellen sich aber ebenfalls neue Herausforderungen:

- Was bedeutet es für Kinder, die oft bei ihren Großeltern oder einem Elternteil aufwachsen, da die Eltern bzw. ein Elternteil in einem anderen Teil des Landes Arbeit gefunden hat und nur alle paar Monate nach Hause kommt?
- Inwieweit kann die Kirche der zunehmenden Verarmung auf dem Land, aber auch der seelischen Einsamkeit junger Menschen entgegenzutreten und entsprechende Angebote machen?
- Wie kann die Kirche ihren Kernauftrag, die Verkündigung des Evangeliums durch christliche Unterweisung mit ihrem Sozialauftrag in Einklang bringen, so dass eine gesunde Ausgewogenheit erhalten bleibt?

Heute hat es die Jugendarbeit geschafft, sich projekthaft sozialer Nöte anzunehmen. Dies sollte m.E. insofern verändert werden, als dass die Presbyterien und Kirchenbezirke vor Ort für ihre jeweilige Situation eigene Formen entwickeln, die ihnen angemessen sind. Dabei geht es nicht nur um neue Sozialprojekte, sondern auch

³⁴⁷In einer Untersuchung aus dem Jahr 1994 wurde auf die hohe Zahl an Pflegekindern hingewiesen. Diese Kinder, manchmal auch Jugendliche, werden aus unterschiedlichen Gründen in die Hände anderer Familien gegeben: Eltern, die aus beruflichen Gründen sich nicht um die Pflege kümmern können (ca.7%), Schulausbildung (ca. 10%), Arbeit als Haushaltshilfe (ca. 40%), Ablehnung des Kindes (ca.4%), Trennung bzw. Tod der Eltern (ca. 21%). Die Untersuchung schließt mit der Feststellung, dass besonders Mädchen und Kinder aus Familien mit niedrigem Einkommen von dieser Entwicklung betroffen sind: „the present child-care cost demands that low income families transfer some of their children into new homes to ensure their access to needed resources“ (Ardayfio-Schandorf 1996: 187,199).

um eine neue Dimension geistlicher und emotionaler Begleitung von Jugendlichen. Dies muß Auswirkungen auf die Art von Schulungsmaterial haben, das erstellt wird. Es besteht die Gefahr, dass man sich auf dem in den letzten Jahren erreichten ausruht. In der Tat ist viel Gutes gewachsen. Im Blick auf die Zukunft einer sich rasch wandelnden Gesellschaft reicht dies aber nicht aus. Es wäre ein anstrebenwertes Ziel, vom Projektdenken wegzukommen und integrative Formen zu entwickeln, die an der Basis breitere Auswirkungen haben würde.

Die Veränderungen der letzten zwanzig Jahre innerhalb der Jugendarbeit geben Hoffnung, dass diese neuen Herausforderungen ebenfalls in den Blick geraten. Geschähe dies nicht, würde man dem eigenen ganzheitlichen Anspruch als Kirche mit dem Erbe der Basler Mission nicht mehr gerecht.

7.2.2 Presbyterianische Jugendarbeit und die traditionelle ghanaische Kultur

„The theological importance of the religious past therefore consists in the fact that together with the profession of the Christian faith, it gives account of the same entity - namely, the history of the religious consciousness of the African Christian. It is in this sense that the theological concern with the African religious heritage becomes an effort aimed at clarifying the nature and meaning of African Christian identity” (Bediako 1992: 4).

Eine ´eigene afrikanische christliche Identität:´ bei diesem Stichwort mag auffallen, dass der Aspekt afrikanischer Kultur, Religion und damit das geschichtliche Erbe aus vorchristlicher Zeit bisher in dieser Untersuchung keine Rolle spielt. Bediako verweist in seinen Arbeiten immer wieder auf die Wichtigkeit einer theologischen Integration des afrikanischen Erbes hin, weniger als „chronologische denn als onthologische Vergangenheit“ (Bediako 1992: 4). Dass die Jugendlichen der PCG Ghanaer sind, spielt in der Praxis der Jugendarbeit eine untergeordnete Rolle, sieht man einmal von äußeren Formen wie Tanz, eigene Lieder und gewisse Gebetsformen ab. Ihre Identität, ihr kulturelles Erbe und das daraus hervorgehende Weltbild als Afrikaner ist weder thematisiert noch in irgendeiner Form bearbeitet. Bediako hat Recht, wenn er Klärung anmahnt.

Diese faktische „Nicht-Klärung“ der eigenen Geschichte hat zum großen Teil mit dem europäischen Erbe der Kirche zu tun. Die Missionare waren nicht daran

interessiert, wollten sie doch den „Heiden das Licht in ihre Dunkelheit“ bringen.³⁴⁸ So hat sich in einer Kirche wie der PCG ein in weiten Teilen westlich orientiertes Christentum gebildet, das, zumindest offiziell, einen deutlichen Kontrast zur ghanaischen Tradition bildet.³⁴⁹

Es bleibt jedoch festzuhalten, dass trotz dieser Geschichte und trotz sich rasch verändernden Gesellschaftsstrukturen traditionelle Denkmuster und Verhaltensweisen erhalten bleiben. Dies führt immer wieder zu einer Art Doppelverhalten, zu ungeklärten Spannungen innerhalb der jeweiligen Person und damit zu unvermeidlichen Konflikten.

It is evident that most Ghanaians operate in the traditional and the modern social systems at various levels of their social interaction. Obviously, Ghanaians desire the material benefits of the modern world. But at the same time, they find it difficult to sacrifice the emotional security and communal comfort that had been a feature of the traditional social order (Assimeng 1999: 236).

Diese Beurteilung gilt ebenfalls für den religiös-kirchlichen Bereich. Sarpong weist darauf hin, dass eine Nichtaufarbeitung der Vergangenheit zu einer unreflektierten Übernahme jeglicher Einflüsse von aussen, seien sie gut oder schlecht, führt.³⁵⁰ Meines Erachtens sind folgende vorrangige Fragen ungeklärt:

- Das Verhältnis von christlichem Denken und traditionellem afrikanischem Denken (worldview).
- Die Rolle der Großfamilie (extended family) in einer sich ändernden Gesellschaft.

Das Christentum hat es bisher nicht verstanden, die inneren Denkstrukturen ausreichend zu durchdringen. Da das Weltbild vollständig religiös durchdrungen ist, wendet sich der Mensch in der Krise zu seinen traditionellen Praktiken, wenn ihm

³⁴⁸Bediako fasst die Haltung der Missionare so zusammen: „Earlier Western missionary theology had taken a negative view of African culture, underestimating it and even dismissing it as scant significant“ (Bediako 1995: 177).

³⁴⁹Bis heute dürfen traditionelle Chiefs zwar Kirchenmitglieder sein, sind aber vom Abendmahl und einer christlichen Beerdigung in der Kirche ausgeschlossen. Volle Mitgliedschaft steht ihnen nicht zu. Begründet wird dies mit ihrer religiösen Funktion innerhalb des traditionellen Gesellschaftssystems. Diese teilweise Akzeptanz ist m.E. unlogisch und nicht konsequent.

³⁵⁰„The good in the past should carefully be separated from the evil and made the most of. Ghana has not yet completely absorbed the good in foreign cultures. The danger is there to accept uncritically what the most enlightened elements of the West have rejected. While a wholesale revival of the past is unrealistic and unacceptable, its total rejection will leave us in a vacuum that can only be filled with filth. A blend of the past and present is called for, and must be joined together with the screw of religion (Sarpong 1974: 134).

von Seiten der Kirche keine ausreichenden Hilfestellungen geboten werden. Rein rationale Antworten sind ungenügend und erfassen das Denken und Fühlen nicht tief genug.³⁵¹ Der Bau von Schulen und Krankenhäusern von Seiten der Missionare war gut, deckte den Bereich Bildung und Gesundheit aber nur teilweise ab. Eine Verbesserung in der äußeren Entwicklung lässt noch keine Schlüsse auf eine innere Veränderung zu. Käser kommt deshalb zu der Schlußfolgerung, dass ein Kulturwandel von außen größere Schwierigkeiten schafft als der, der von innen ausgelöst wird (Käser 1998: 269). Mit dieser Situation haben wir es in der PCG und damit auch in der Jugendarbeit zu tun. Imasogies schlußfolgert grundsätzlich richtig, aber m.E. etwas zu radikal:

From this standpoint it may be said that Christianity was equated, in the midst of these Africans, with Western education and civilization, which could be embraced intellectually without existential involvement. In other words, the *Word* did not become *flesh* in the African environment and consequently the Eternal Christ could not be existentially apprehended (Imasogie 1993: 69).

Bei all den genannten sozialen Herausforderungen wird es sich zeigen, ob die Leitung der Jugendarbeit sich Zeit nimmt, sich diesen theologischen, aber zugleich existentiellen Fragen zu widmen. Tut sie es nicht, überlässt sie junge Menschen dieser ungeklärten Situation zwischen christlichem Glauben einerseits und traditionellem Weltbild andererseits. Kommt es zu einer Auseinandersetzung beider Seiten, kann daraus ein fruchtbarer Prozess entstehen, der den Glauben vertieft und zunehmend inkulturiert. Und das muß das Ziel christlicher Jugendarbeit bleiben: ein eigenständiger Glaube, der in der Lage ist, die eigene Tradition kritisch zu befragen auf ihre tragenden und abzulehnenden Elemente. Blinde Übernahme ist genausowenig hilfreich wie schroffe Ablehnung.

7.3 Zusammenfassung

Aus dem Erbe der Basler und der Schottischen Mission ist eine Arbeit mit jungen Menschen entstanden, die den ganzen Menschen im Blick hat: Heil und Wohl, biblische Nachfolge und eine gute, praxisorientierte Aus- und Schulbildung.

³⁵¹Es würde die Arbeit sprengen, an dieser Stelle eine Abhandlung über traditionelle Denkformen vorzunehmen. Ich verweise deshalb an dieser Stelle auf Käser, der folgende für uns relevante Bereiche thematisiert: Gruppenorientierung, Schamorientierung, Weltbild, Animismus (Käser 1998: Kapitel 10-14).

Die langsam und stetig gewachsene Jugendarbeit hat eine eigene Form gefunden, jungen Menschen auf unterschiedlichen Wegen das Evangelium nahe zu bringen. Der Schwerpunkt liegt nach wie vor auf der Schulung von Mitarbeitern, soziale und berufliche Projekte sind dazugekommen. Diese Projekte haben Modellcharakter und bedürfen einer Ausweitung auf die Basis kirchlicher Arbeit.

Die Herausforderung im Blick auf die Zukunft liegt in einer guten Balance zwischen biblischer Arbeit, der sozialen Frage und der Auseinandersetzung mit der eigenen ghanaischen Tradition. Hier liegt ein Schlüssel zu einer bleibenden Relevanz kirchlicher Arbeit unter jungen afrikanischen Christen.

TEIL 3

JUNGE MENSCHEN IN EINER SICH ÄNDERNDEN GESELLSCHAFT:

ÖKONOMISCHE, SOZIALE UND SPIRITUELLE FAKTOREN

Kapitel 8

Ökonomischer Wandel in Ghana und dessen Auswirkungen auf junge Menschen

Der Kampf um das Überleben wirkt sich auf allen gesellschaftlichen Ebenen aus, hat aber besonders gravierende Folgen für das Leben und die Zukunft junger Menschen. 41.3% der ghanaischen Bevölkerung ist unter 15 Jahre alt (Statistical Service Ghana 2000: 4). Im folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über sozio-ökonomische Entwicklungen der letzten Jahre und die sich daraus ergebenden Auswirkungen für junge Menschen besonders im südlichen Ghana.

8.1 Die sozio-ökonomische Entwicklung in Ghana

Die Grundlagen der ghanaischen Wirtschaft liegen seit über hundert Jahren in der Agrarwirtschaft und im Goldbergbau. Laut Burchards (1983: 26) erhöhte sich durch Exporte das Bruttosozialprodukt in der kolonialen Zeit, so daß sich ein relativ hoher Lebensstandard entwickelte. Dies wiederum hatte zur Folge, daß Kleinhandwerksbetriebe entstanden. Wenngleich die regionalen Unterschiede beträchtlich waren, und sich diese Entwicklung vor allem auf das Dreieck Accra-Kumasi-Takoradi bezog, so war doch genügend Kaufkraft vorhanden, um von einem allgemein steigenden Bruttosozialprodukt zu sprechen.³⁵² Die Beschränkung des Ausbaus einer funktionierenden Infrastruktur auf das südliche Dreieck hat sich bis auf den heutigen Tag fortgesetzt:

Damit war ein Trend vorgegeben, der die weitere wirtschaftliche und demographische Entwicklung bis in die Gegenwart bestimmt und auch die Entstehung des informellen Sektors mit erklärt“ (Burchards 1983: 26).

Die demographische Entwicklung Ghanas hat erhebliche Auswirkungen auf die sozio-ökonomische Entwicklung des Landes. Das Bevölkerungswachstum von 2.9%

³⁵²Die Bewertung der von mir im folgenden vorgestellten Fakten gehen in der Literatur erheblich auseinander. Vor allem ghanaische Autoren wie Abudu sehen die in dieser Zeit gelegten wirtschaftlichen Strukturen sehr kritisch und als einen der Hauptgründe für die anhaltende Wirtschaftskrise. Andere Autoren wie Alpine und Pickett kommen zu gegensätzlichen Ergebnissen. Ich versuche deshalb, zunächst einmal die Entwicklungen und deren Auswirkungen auf junge Menschen aufzuzeigen und mich bewußt mit einer Bewertung zurückzuhalten.

im Jahr 2000 deckt sich ungefähr mit dem Bruttosozialprodukt.³⁵³ Von einem realen Wirtschaftswachstum kann heute also nicht gesprochen werden.

Abudu (*in* Lauer 2000: 80-85) gibt drei Gründe für die Disfunktion gegenwärtiger wirtschaftlicher Entwicklung an: 1. Die uneffektive und undemokratische „*ad hoc*“-Verwaltung des Landes, die ein Erbe der Kolonialregierung darstellt. 2. Die fehlende Koordination des öffentlichen Dienstes bis hin zu den Ministerien. Die Selbstdarstellung der Regierung sei vor allem Propaganda. 3. Die heutige Form der Rekolonialisierung durch die Verschuldung und die sich daraus ergebende Abhängigkeit gegenüber dem Westen.

Die von Abudu angegebenen Faktoren stellen eine Mischung interner und externer Faktoren dar, was der Wirklichkeit m.E. nahe kommt. So haben sich die Schulden Ghanas zwischen 1991 und 1996 von 3.796 auf 5.347 Milliarden US\$ erhöht. Im Blick auf die Zinslast ergibt sich automatisch eine höhere Verschuldung des Landes, da die wirtschaftliche Kraft zu einer Erholung fehlt. Aus diesem Grund trat die gegenwärtige Regierung dem Kreis der HIPC (*Highly Indebted Poor Countries*) bei und befindet sich gegenwärtig in einem Prozess des Schuldenerlasses.

Die Verfechter des freien Marktes kommen zu völlig anderen Ergebnissen als ihre Kritiker. Eine vergleichende Studie über die wirtschaftlichen Entwicklungen der Elfenbeinküste und Ghana in den Jahren zwischen 1960 und 1980 kommt zu folgendem Schluß: „Reliance on markets is better than heavy government intervention in the economy.“³⁵⁴ Abudu setzt diesem Argument folgende Fakten entgegen:

Even with the tiny example that Ghana represents, the proportion of the population that lives on or below the poverty line has increased from about 20 percent to some 40 years ago to its present estimated level of about 60 percent (Abubu *in* Lauer 2000: 108).

³⁵³Durch das schnelle Wachstum der Bevölkerung ergeben sich erhöhte Ausgaben für den Staat im Blick auf Bildung, Gesundheitswesen und Infrastruktur. Da der Anteil der nicht erwerbstätigen Kinder aber sehr hoch ist, fehlt unmittelbares Einkommen für den Staat, diese Ausgaben zu tätigen. Siehe auch Burchards 1983: 27.

³⁵⁴In der Studie wird die liberale Wirtschaftsform der Elfenbeinküste in früheren Jahren gepriesen. Interventionen in den Markt hätten sich in Ghana dagegen negativ ausgewirkt. Nach einer Umkehrung der Tatsachen in den achziger Jahren hat sich die Entwicklung ebenfalls verändert: nun wurde der Markt in Ghana liberaler und damit stieg das Wachstum, während vermehrte Steuerung in der Elfenbeinküste das Wachstum schrumpfen ließ. Siehe Alpine, Pickett 1993: 103-113.

Die Mischung aus internen Faktoren und externen Einflüssen machen eine positive Entwicklung nahezu unmöglich. Was sich im asiatischen Raum an positiver Entwicklung in den letzten Jahren abzeichnet, setzt sich in Ghana bzw. Westafrika so nicht fort. Der Geschichtspräsident Agbodeka³⁵⁵ schrieb noch im Jahr 1992, daß die Gesamtentwicklung Ghanas Grund zu Optimismus gibt:

...Since 1983, these problems are being addressed in a manner that gives cause for optimism. There is an on-going revolution to restore Ghanaian values and create the right atmosphere for the resumption of economic development (Agbodeka 1992).

Im Rückblick auf die letzten 11 Jahre läßt sich dieser Optimismus leider nicht mehr teilen. Der Finanzminister Ghanas, Yaw Osafo Maafo, gestand 2001 ein, daß trotz aller Reformen eine positive Entwicklung nicht sichtbar sei. Neben dem Schuldendienst beklagt er vor allem die schlechte Führung afrikanischer Länder und eine fehlende effektive Umsetzung der Projekte in die Praxis.³⁵⁶

Wie auch immer man die wirtschaftlichen Zusammenhänge bewerten mag, es zeichnet sich folgende Entwicklung in Ghana ab, die man täglich beobachten kann: Die urbanen Zentren sind mit zahllosen Migranten ohne Arbeit überlaufen, was eine sichtbare Verslumung der Wohngebiete zur Folge hat. Die Strom- und Wasserversorgung kann nur teilweise gedeckt werden, das sogenannte *load-shedding* (zeitweises Abschalten des Stromes in einem Wohngebiet) ist Teil des

³⁵⁵F. Agbodeka 1992. *An Economic History of Ghana*. Accra: Ghana University Press.

³⁵⁶Maafo (2001): Many African countries have in the past two decades undertaken economic reforms to improve the functioning of their economies so as to alleviate poverty. These efforts have been undertaken with support from our own African Development Bank Group, the World Bank Group, the International Monetary Fund, the European Union, the United Nations Development Programme and Bilateral Donor Partners. The results have been mixed. Despite the reforms and the far-reaching policies, which were put in place, Africa still lags behind the rest of the world in human development. The indicators of human development such as infant mortality, basic education enrolment, access to safe drinking water, health services, and sanitation are not good compared to other regions of the world. Our peoples are getting disenchanted. Thus the main challenge facing us, the leadership of Africa's development and our development partners is how to translate our main objectives and goals of development into improving the quality of life for the peoples on the continent. With very limited resources available to African countries and also to our regional lending institutions the task of pursuing the development agenda of poverty reduction is daunting but not insurmountable. There is the need for African Leaders to provide the kind of leadership and initiatives that will enable the people of Africa learn to do many things for themselves. Whatever assistance we seek should enable us improve on doing things better for our own development. Our situation in Africa is further complicated by the problem of the debt overhang. The total debt of Africa is estimated to be US\$ 333 billion. This situation is a serious bottleneck to any meaningful economic development because so much revenue is used to service the domestic and foreign debts. Of course the drain in revenue collection due to corruption must be stopped."

Alltagsablaufes geworden. Die Strom-, Wasser- und Benzinpreise wurden seit 2002 um 100% erhöht, die Gehälter dagegen nur minimal angepaßt.

Der tägliche Kampf ums Überleben veranlaßt Autoren wie Abudu zu der Aussage, daß die internationale Politik eine neue Form kolonialer Abhängigkeit darstelle, die sich nur äußerlich von der des neunzehnten Jahrhunderts unterscheide (Abudu in Lauer 2000: 109). Gleichzeitig leugnet er länderinternes Fehlverhalten nicht.

Armut ist eine täglich sichtbare Wirklichkeit, nicht nur in städtischen Gebieten. Ein wichtiger wirtschaftlicher Indikator dafür ist das überproportionale Anwachsen des informellen Sektors, auf den ich im folgenden eingehe.

8.1.1 Die Zunahme des informellen Sektors

Die Verteilung der Arbeit sieht in Ghana folgendermaßen aus:

Employee	Self Employed, no Employees	Self Employed, With Employees	Unpaid Family Worker	Apprentice	Domestic Employee	Other
14.5%	65.7%	5.1%	8.8%	3.8%	1.3%	0.8%

Tabelle 13: Beschäftigungsstatus der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung³⁵⁷

Die Statistik sagt in unserem Zusammenhang vor allem zwei Dinge aus. Zum einen sind es nur 19.6% der arbeitenden Bevölkerung (Angestellte und Selbständige mit Auszubildenden), die unmittelbar steuerlich überprüfbar und heranziehbar sind. Das wirkt sich negativ auf die Wirtschaft aus; das Steueraufkommen ist entsprechend niedrig. Zum anderen befindet sich der überwiegende Rest von 80.4% im informellen Sektor. Was versteht man darunter?

Die bereits aufgezeigte Entwicklung der Migration hat zur Folge, daß ein unverhältnismäßig großer Anteil junger, arbeitsfähiger Menschen die Städte bevölkert. Sie suchen Arbeit und Ausbildung, finden sie aber nur sehr begrenzt. Arbeitslosigkeit und Verarmung breiter Schichten aufgrund fehlender sozialer Absicherungsmöglichkeiten sind die Folge. Wenn ich mich bei einem großen Teil meiner Untersuchung auf die Akan von Südghana beschränke, so ist im Blick auf die

³⁵⁷Die Tabelle ist ein Auszug der Gesamtübersicht des Census aus dem Jahr 2000 und bezieht sich auf alle Regionen in Ghana.

Folgen der Migration anzumerken, dass sich die Grenzen der Volksgemeinschaften nahezu auflösen. Akan leben auf Grund dieser Entwicklungen unter Ga's, Ewe's unter Dagomba's. Diese Situation macht eine explizite Analyse ausschließlich der Akan nahezu unmöglich, zumindest im Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung. Wie für alle anderen Ghanaer ist für sie einzige Möglichkeit, sich ein Mindestmaß an Einkommen zu sichern, sich unabhängig vom formellen Arbeitssektor eine Geldquelle zu erschließen.

Der informelle Sektor ist eine eigenständige Entwicklung der städtischen Armen in Afrika. Diese rekrutieren sich überwiegend aus Migranten, die im Rahmen der verstärkten Industrialisierung und Technisierung der Städte in die so entstandenen Wirtschaftszentren zogen, um sich dort ihren Teil am ökonomischen und sozialen Aufschwung zu nehmen (Burchards 1983: 83).

Der informelle Sektor besteht in Ghana aus Kleinhandel, Nahrungsmittelversorgung, Pack- und Botendiensten sowie der klassischen Tagelöhnerarbeit. Forster (1983: 75) hält folgende vorherrschenden Merkmale dieser urbanen Wirklichkeit fest:

1. Die Bevölkerung ist ethnisch heterogen.
2. Gewöhnlich ist die Zahl der Männer höher als der Frauen, und jüngere Altersgruppen sind stärker vertreten als ältere.
3. Ein relativ großer Teil der Bevölkerung dieses Siedlungstyps bestreitet seinen Lebensunterhalt durch den Verkauf seiner Arbeitsleistung.

Junge Menschen sind von dieser Realität besonders hart betroffen, weil zum einen ihre Schulausbildung durch die ökonomische Realität beeinträchtigt wird und zum anderen gerade ihnen Qualifikationen für gute Arbeit fehlen. Was bleibt, sind sog. 'shoe-shine' jobs.³⁵⁸ Oppong weist in einer Untersuchung über die Western Region Ghanas⁷ nach, daß besonders Mädchen von dieser Entwicklung betroffen sind. Der Ausbildung von Jungen wird höhere Priorität gegeben. Neben Hausarbeit und früher, oft ungewollter Mutterschaft, bleibt der Kleinhandel (Oppong 1987: 163). Hier bietet sich der informelle Sektor geradezu an. Was auf den ersten Blick als eine willkommene Einnahmequelle erscheint, entpuppt sich gerade für junge Menschen als Sackgasse. Der informelle Sektor mag eine unmittelbare Hilfe zum Überleben für

³⁵⁸Die Kombination von Schulausbildung und den sogenannten 'shoe-shine' jobs führt zu einer hohen Rate von vorzeitigen Schulabgängern. Es liegt auf der Hand, daß Kinder und Jugendliche mit beiden Aufgaben überfordert sind. Migration mit der Folge von minderwertiger Tagelöhnerarbeit führt direkt in Armut und Mißbrauch von Kinderrechten. Siehe hierzu Mensa-Bonsu 1994: 7f.

Einzelne und Familien darstellen, bietet aber kaum Möglichkeiten für Ausbildung und Entwicklung.

8.2 Die Folgen sozio-ökonomischer Entwicklungen im Blick auf junge Menschen

In der Literatur werden vor allem fünf wiederkehrende Problembereiche als Folgen sozio-ökonomischer Veränderungen in Ghana angeführt. Es handelt sich dabei um vorzeitigen Schulabbruch, Kinderarbeit, Straßenkinder, sexuelle Desorientierung mit HIV/AIDS als möglicher Folge und Drogen- bzw. Alkoholmissbrauch.

8.2.1 Früher Schulabbruch

Man könnte meinen, in einem Entwicklungsland wie Ghana nehme die Teilnahme am Schulunterricht langsam, aber stetig zu. Dem ist aber nicht grundsätzlich so. Zwischen 1980 und 1989 nahm die Zahl der Kinder an Grundschulen von 73% auf 67% ab. Boateng (*in* Ardayfio-Schandorf 1996: 209) führt dies neben schlechter Schulqualität und fehlender Motivation der Lehrer auf konkrete Armut seitens der Eltern zurück. Der Census aus dem Jahr 2002 gibt folgende allgemeine Zahlen im Blick auf das Erziehungswesen an:

None	Pre-school	Primary	Middle/JSS	Secondary/SSS	Vocational	Post Second. (Agric./Nurse)	Tertiary
43.4%	4.2%	18.6%	21.1%	6.0%	2.2%	1.5%	2.8%

Tabelle 14: Schulverteilung ab 3 Jahren

Der 'Pre-school'- Bereich spielt heute eine wachsende Rolle im Erziehungswesen Ghanas. Er ermöglicht den Müttern, kurz nach der Geburt wieder in den Arbeitsprozess einzusteigen, und den Kindern, frühzeitig in den Lernprozess zu finden. Vor allem im städtischen Bereich ist er von Bedeutung. Der Census kommentiert die anderen Ergebnisse folgendermaßen:

The rather large proportion of the population that attained primary as the highest level is not encouraging, since the effects of education do not begin to manifest until beyond the basic level... The observation that the majority of the educated have the Middle School/JSS as the highest level attained is true for males and all regions, except the three northern regions, where the highest level for the majority is the primary school. For almost all regions, except Greater Accra, Eastern and Ashanti, the highest level for females is the primary level... More than half of those currently in school are at the primary level, while only 16.5% are at the JSS level. This pattern is true for both sexes and for all regions. If the educational system encourages a smooth passage

through basic educational level, then one would have expected a much narrower gap between primary and JSS. The implication is either that there are many primary schools without a continuation JSS at the community level or that many pupils drop out after primary school (Statistical Service Ghana 2000: 9).

Es ist nicht ermutigend zu sehen, daß nur ein verhältnismäßig kleiner Anteil der Kinder eine Schulausbildung über den Grundschulbereich hinaus wahrnimmt. Besonders Mädchen sind nach wie vor benachteiligt. In der Erziehung werden Jungs bevorzugt.³⁵⁹ Neben den bereits angeführten Gründen trägt die Einführung von Schulgebühren Mitte der neunziger Jahren dazu bei, daß Eltern die Schulausbildung so kurz wie möglich halten.³⁶⁰ Dies ist besonders in den nördlichen Regionen sichtbar, die zu den ärmsten Gegenden Ghanas gehören. Eine eindruckliche Befragung³⁶¹ unter Jugendlichen in ländlichen und städtischen Gegenden in mehreren Regionen Ghanas zeigt, wie der Zugang zu Bildung die Berufs- und Arbeitswünsche beeinflusst. Die Aussagen gehen so weit, daß man sogar den informellen Sektor eindeutig zuordnen kann. Wo immer der Zugang zu Bildung erschwert ist, hat dies konkrete Auswirkungen für die Zukunft.

LOCATION	RESPONSES
Urban North	Continue education, be a teacher, stop school and go into business, travel outside, marry, be a doctor or any professional, trade...
Rural North	Be a good farmer, continue schooling, marry...
Urban Central Region	Be a lawyer, footballer, musician, pilot, accountant, trader, hairdresser...
Rural Central	Trade, continue schooling, hairdresser, nurse, business
Ga District (Rural)	Learn to sew, be self-employed, trader
Urban Greater Accra	Be a veterenary officer, doctor, engineer, Minister of State, accountant

Tabelle 15: Berufs- und Arbeitswünsche nach Regionen

Die Befragung zeigt, daß der Wunsch nach Bildung im ländlichen wie im städtischen Bereich durchaus vorhanden ist. Formale Bildung bleibt aber ein Problem für junge Menschen. Boateng gab die 'drop-out' Rate im Jahr 1996 mit 5-8% an (*in Ardayfio-*

³⁵⁹„The ratio of male to female attendants at the three levels has been consistent since 1989 (55:45 at the primary level; 59:41 at the JSS level and 67:33 at the SSS level). Clearly females constitute majority of dropouts, (progressively) from one level to the next“ (Nabila 1997: 33).

³⁶⁰Die Schulgebühren sind im Primary und JSS Bereich nicht hoch. Im Jahr 2003 betragen sie im Primarbereich 4 Euro/Jahr. Dagegen können sich die Senior Secondary School nur noch wenige leisten. Der Jahresbeitrag lag im Jahr 2003 bei etwa 150 Euro/Jahr (je nach Schule und Ort gibt es regionale Schwankungen für alle Bereiche) Zu den Schulgebühren kommen noch erhebliche Extrabeträge wie Schulkleidung, Möblierungsbeteiligung u.ä.

³⁶¹Nabila 1997: 34

Schandorf 1996: 209). Es ist zu befürchten, daß die gegenwärtige wirtschaftliche Entwicklung und der fragwürdige Zustand des Erziehungssektors einer positiven Entwicklung im Wege stehen.

Dagegen spielt die informelle Ausbildung (*informal education*) eine wichtige und vermutlich zunehmende Rolle. Da sich die Mehrheit der Jugendlichen eine formale Ausbildung nicht leisten kann, sucht sie eine Ausbildung im privaten Sektor.

„Currently, informal education is manifested in vocational and trade skills acquisition such as masonry, carpentry, dressmaking and mechanics“ (Nabila 1997: 35).

Laut einer Untersuchung in Tema boten 1997 rund 200 Kleinbetriebe jeweils 4-5 männliche Auszubildende eine informelle Ausbildung zwischen 3-5 Jahren an. Für Mädchen wurden in Tema 1200 Schneiderinnenwerkstätten mit einem Minimum von 3 Lehrlingen gezählt. Es ist auffällig, wie stereotyp die genannten Lehrbereiche im privaten Sektor sind. Die Mehrheit hält sich an bekannte Berufsgruppen wie: Schreiner, Maurer, Mechaniker, Schneider und Friseur. Dies führt dann z.B. zu einer Statistik von 2.800 Friseursalons mit insgesamt 14 000 Lehrlingen in nur zwei Distrikten. Es ist sehr die Frage, ob all die Abgänger aus den wenigen Berufsgruppen später eine Beschäftigung finden.³⁶² Lehrlinge bekommen von ihren Lehrherren weder ein Gehalt noch irgend eine soziale Absicherung. Es ist vielmehr üblich, am Ende der Lehrzeit dem Lehrherren einen Geldbetrag bzw. ein Schaf oder eine Ziege als Dankeschön für die Ausbildung zu geben. Die informelle Ausbildungsform knüpft an die ursprüngliche, vorkoloniale Ausbildungsform in Ghana an und ist demnach historisch tiefer verwurzelt als das westliche Erziehungs- und Ausbildungssystem: „Western education is literate, as opposed to the method of oral transmission of the traditional system“ (Assimeng 1999: 119).

Armut der Eltern, ein fragiles Erziehungswesen und fehlende Einsicht in die Notwendigkeit einer guten Ausbildung im Blick auf eine gesicherte Zukunft sind Indikatoren für die hohe Rate an frühzeitigen Schulabgängern. Ein Lichtblick in dieser düsteren Entwicklung ist die Inanspruchnahme des traditionellen informellen Ausbildungsbereiches seitens der Jugend. Einschränkend muß aber darauf

³⁶²Siehe hierzu Nabila 1997: 35.

hingewiesen werden, daß ohne ausreichende Bildung die meisten zukunftssträchtigen Berufssparten ausgeschlossen sind.³⁶³

8.2.2 Kinderarbeit

Normalerweise geht man davon aus, daß Kinder nach ihrer Schulausbildung ein Arbeitsverhältnis beginnen. Das Arbeitsrecht in Ghana gibt eindeutige Hinweise zur Kinderarbeit:

„Until the apparent age of 15 years.., a child may only be employed within his own family, in light work strictly of an agricultural or domestic nature. Working for pay is permitted, within limits, for persons between 15 and 18 years (The Labour Decree 1967; NLCD 157).

Die Wirklichkeit sieht anders aus. Da nicht mehr als 51% der Jungen und 29% der Mädchen zwischen 12 und 19 Jahren eine Schule besuchen (Nabila 1997: 37) erhebt sich die Frage, was der Rest tut. Der Census gibt im Jahr 2002 an, daß Kinder ab sieben Jahren wirtschaftlich aktiv sind (Statistical Service Ghana 2002: 9). Eine Untersuchung des Ghana Living Standard Survey aus dem Jahr 1995 kommt zu folgendem Ergebnis: 7.7% aller Kinder zwischen 7 und 14 Jahren sind wirtschaftlich aktiv, 28% aller Jugendlichen zwischen 15 und 19 Jahren arbeiten bereits gegen Entgelt.³⁶⁴

Wie sieht die Kinderarbeit aus? Neben landwirtschaftlicher Tätigkeit im ländlichen Sektor ist es vor allem der informelle Sektor in den Städten, der Tätigkeiten anbietet: Kleinhandel, Schuheputzen, Zeitungs- und Kleinwarenverkauf am Straßenrand, Lade- und Verschiebetätigkeiten von Waren, Putzarbeiten, Transport, Hilfsarbeiten jeglicher Art. Die Bezahlung erfolgt entweder nach getaner Arbeitsleistung oder indem der Jugendliche gekaufte Waren teurer weiterverkauft. Kinderarbeit weist im ländlichen und urbanen Raum Unterschiede auf. Auf dem Land helfen Kinder und Jugendliche ihren Eltern unbezahlt im Haus, im Kleinhandel und

³⁶³Aus eigener Beobachtung kenne ich einige Kleinsthandwerker aus den genannten Bereichen. Die Arbeitsqualität ist sehr unterschiedlich, in seltenen Fällen gut. Auffallend ist dabei, daß viele dieser jungen Handwerker kaum lesen und schreiben können und über keinerlei finanzielle Ressourcen verfügen. Es handelt sich m.E. um nicht viel mehr als gehobene Tagelöhner mit begrenzter Qualifikation in einem Handwerksbereich. Der Lohn ist minimal und Werkzeug nur rudimentär vorhanden.

³⁶⁴Alle die genannten Informationen kommen von Nabila 1997: Youth and Reproductive Health in Afrika.

auf der Farm. In der Stadt arbeiten sie einzeln und gegen Entgelt.³⁶⁵ Wiewohl die Straßenkinder sich im gleichen Sektor verdingen, sind nicht alle arbeitenden Kinder ohne Elternhaus. Van Ham (in Mensa-Bonsu 1994: 29f) geht davon aus, daß viele Eltern aufgrund wirtschaftlicher Nöte ihre Kinder auf die Straße schicken, um so zum Familieneinkommen beizutragen:

Not all children found in the streets and elsewhere drifting on their own are wayward. The majority are, but they may be pushed by the adults. Almost all the street children have homes to return to, and do return. Only few children are actually thrown out of their homes permanently (: 30).

Das Straßenbild Accras macht deutlich, daß in den Ferien und an Wochenenden die Zahl der Kinder und Jugendlichen, die am Straßenrand Waren verkaufen, sichtbar zunimmt. Es handelt sich dabei um diejenigen, die ihren Beitrag zur Unterstützung der eigenen Familie leisten, indem sie einer Arbeit nachgehen.

Die Zunahme der Kinderarbeit in dieser gewerblichen Form ist gleichermaßen ein Indikator für den Umbruch der ghanaischen Gesellschaft. Waren früher Kinder „eine Quelle des Status, der Stärke und der Unterstützung der Familie“ (Adepoju 1994: 130), so stellen sie heute oftmals ein Problem dar.³⁶⁶ Es war und ist im Grunde gesellschaftlich akzeptiert, daß Kinder dem Vater bei der Arbeit auf der Farm helfen. Dies ist auch in anderen Gesellschaften der Fall. Daß Kinder aber zum Geldverdienen auf die Straße geschickt werden und sich dabei vielen Gefahren³⁶⁷ aussetzen, ist neu. Dieses Verhalten kann nur mit dem zunehmenden sozialen Druck durch Verarmung erklärt werden. Es liegt auf der Hand, daß sich ökonomische Nöte auf moralisches Verhalten auswirken.

Es bleibt festzuhalten, daß der informelle Sektor der urbanen Zentren ein geadezu ideales Umfeld für die zunehmende Kinderarbeit in Ghana darstellt. Nicht

³⁶⁵ Es ist in Ghana bekannt, daß Kinder wegen ihrer kleinen Statur auch im Minenabbau illegal als Arbeitskräfte eingesetzt werden. Es gibt systematische Kinderarbeit in der Fischerei in der nördlichen Voltagegend. Eltern „verkaufen“ ihre Kinder regelrecht für eine begrenzte Zeit an Fischer, wo sie dann unter unwürdigen Lebens- und Arbeitsbedingungen für eine begrenzte Zeit arbeiten müssen.

³⁶⁶Nukunya (1992: 20) schreibt hierzu: „There is also the changing attitudes towards children and their treatment... Schooling has drastically reduced the economic value of children while the prestige value the large numbers conferred has to be weighed against the expenses involved in maintaining them.“

³⁶⁷Die Kinder, die am Straßenrand verkaufen, stehen stundenlang in der prallen Sonne bei bis zu 40 Grad Celsius. Der immense Verkehr in den Ballungszentren setzt die Kinder extrem schädlichen Abgasen aus. Der harte Verteilungskampf führt zudem oftmals zu gewaltsamen Auseinandersetzungen. Bisweilen organisieren sich die Jugendlichen in 'gangs', um sich gegenseitig abzusichern.

nur Migrantenfamilien, sondern auch länger ansässige Familien benutzen dies als Einnahmequelle zur Aufbesserung des Familienunterhalts. Die neue Form der Kinderarbeit ist ein Armutsphänomen und von der Mithilfe im Haus und auf dem Feld zu unterscheiden. Es ist tragisch, daß auch im ländlichen Umfeld zunehmend auf Kinderarbeit zurückgegriffen wird, wie ich aufgezeigt habe.

8.2.3 Straßenkinder

Der Teufelskreis urbaner Wirklichkeit in vielen Entwicklungsländern wird am drastischsten sichtbar an der Zunahme der Straßenkinder. Sowohl Migrantenkinder und -jugendliche als auch Einheimische leben in zunehmender Zahl auf der Straße, ohne Rückbindung an eine Familie oder einen festen Wohnsitz.³⁶⁸ Die Gründe hierfür sind vielfach und bereits genannt. Migration scheint neben allgemeiner Armut einer der Hauptgründe zu sein:

„...The result has been a constant influx of young people from the depressed rural areas into the urban centres. In the cities these adolescents often live under severely deprived circumstances due to unemployment and lack of proper housing. Many end up working in the informal sector with low wages and often end up living and working on the streets of these cities. This has been perhaps the most important youth-related consequence of rapid urbanisation in recent years in Ghana- the incidence of street children (Nabila 1997: 37).

Nabila (: 37) gibt in seiner Untersuchung an, daß sogar in den Städten der Voltaregion (Ho, Aflao, Keta und Akatsi) im Jahr 1995 mehr als 2500 Straßenkinder lebten. Dies zeigt, daß nicht nur die Ballungszentren Ghanas, sondern alle urbanen Zentren von der Problematik betroffen sind. Eine Befragung³⁶⁹ von Straßenkindern kam zu folgendem Ergebnis: 51.1% kamen aus getrennen bzw. zerbrochenen Familie. Der Großteil der Familien waren unbeschäftigt oder in sehr niedrig bezahlten Tätigkeiten im informalen Sektor aktiv. Lediglich 20.5% aller Befragten lebten im ländlichen Raum.

Straßenkinder entwickeln in ihrem Alltag vielfältige Überlebensstrategien. Die bereits erwähnte Untersuchung sagt folgendes aus:

³⁶⁸Im Gespräch mit traditionell orientierten Ghanaern ist es auffallend, wie schockiert sie von der Tatsache der Straßenkinder in Ghana sind. In Teil 1 habe ich aufgezeigt, welchen umfassenden Wert Kinder im Weltbild der Akan darstellen. Kinder außerhalb einer „extended family“ leben zu sehen ist für sie unvorstellbar. Die Fakten sind aber so, und es sieht so aus, als ob vor allem ausländische NGO's sich um diese Kinder kümmern, da der Staat praktisch nichts tut.

³⁶⁹Siehe hierzu Mensa- Bonsu 1994: 29. In der genannten Studie wurden 1000 Kinder befragt.

1. 80.6% der Straßenkinder sind wegen der Suche nach Arbeit auf der Straße. Welcher Arbeit gehen sie nach? Es ist vor allem Kleinhandel (*retail trade*). Kinder arbeiten als Lastenträger von Waren, bei der Warenverteilung und als Laufburschen für Ladenbesitzer, als Karrenfahrer auf dem Markt, als Bewachung von Waren in unsicheren Gegenden, sie nehmen Putztätigkeiten und das Beseitigen von Müll an, sie helfen in Straßenrestaurants (*chopbars*) beim Abwaschen.
2. Die Arbeit in der Nachbarschaft besteht aus dem Lastentragen zu Mühlen, der Wasserversorgung der Häuser, dem Zeitungsverkauf, und jeglicher Tagelöhnerarbeit.
3. In der Innenstadt allgemein: Kinder sind im Drogenhandel aktiv, sie übernehmen Botendienste für erwachsene Drogendealer und Hilfsdienste für Prostituierte. Sie prostituieren sich selber, betteln und stehlen, wenn nötig.
4. In Bahnhöfen helfen sie beim Laden und Entladen von Waren, als Lastenträger, beim Verkauf von Essen oder Wasser an Pendler.
5. In Lagunen versuchen Straßenkinder sich im Fischfang mit Kleinnetzen und dem Verkauf der Ware an Passanten.
6. Am Strand suchen sie nach Krebsen etc. zwischen Steinen, pflücken Kokosnüsse von hohen Palmen, helfen den Fischern beim Netzeinziehen.

Das Überleben auf der Straße ist für diese Kinder ein Kampf und bedarf Ausdauer und Zähigkeit. Im Falle von Krankheiten fehlen ihnen nicht nur medizinische Hilfe sondern auch die täglichen Einkünfte zum Lebensunterhalt. Ein Krankenhausbesuch fällt weg, da er zu teuer ist. Es verbleibt nur die Möglichkeit, sich in einer Apotheke Medizin zu kaufen. Krankenhaus bzw. Arztkosten müssen in Ghana privat getragen werden. Nur, wer im Angestelltenverhältnis ist, hat eine, oft begrenzte, Absicherung durch den Arbeitgeber. Eine Arztkonsultation beträgt im Jahr 2003 im städtischen Bereich ca. 3€ (bei starken lokalen Schwankungen); die Medizin muß extra bezahlt werden.

Straßenkinder haben zwei Möglichkeiten, die Nacht zu verbringen. Die bereits erwähnte Gruppe derer, die von ihren Eltern zum Geldverdienen auf die Straße geschickt werden, kehren abends heim. Die andere Gruppe schläft an öffentlichen Plätzen, in Parks und unter Brücken. Sie tun das in der Regel in Gruppen, um sich gegenseitig zu schützen und einen Rest an Zuwendung zu haben.³⁷⁰

³⁷⁰Besonders Mädchen werden nachts oft Opfer von Vergewaltigungen. Die sog. *kayaye-women*, junge Mädchen aus dem Norden Ghanas, die mit großen Blechwannen überall in der Innenstadt als Lastenträgerinnen arbeiten, sind diesen Übergriffen ausgesetzt und schlafen deshalb an gesonderten Plätzen in Gruppen.

Eines ist allen Straßenkindern gleich: Es fehlt ihnen an Zuwendung, Ausbildung und Sicherheit eines geregelten Familienlebens (Shorter 1991: 112). Der einzige Weg, dies auszugleichen ist, eine Art Familienersatz zu finden. Häufig ist das die eigene Gruppe der Straßenkinder, die 'gang'. Shorter (: 113) nennt diese 'gang' eine Form der Sozialisierung im urbanen Afrika durch die eigene Altersgruppe. Auch wenn diese Kinder ihren eigenen Weg gefunden haben, sich zu ernähren und zu kleiden, sind sie doch einem Leben ausgeliefert, das sie von einer normalen Entwicklung ausschließt und damit ihrer Menschenwürde beraubt.

8.2.4 Sexuelle Destabilisierung und die Ausbreitung von HIV/AIDS

Das Familiensystem als Ganzes entwickelt sich tendenziell von der Großfamilie in Richtung Kernfamilie.³⁷¹ Der Trend zur Individualisierung, wenngleich in anderer Gestalt als in Europa, drückt sich auch in einer abnehmenden Zahl von Eheschließungen aus. Der Census von 2002 gibt an, daß 38.7% aller Ghanaer unverheiratet leben. Es ist unverkennbar, daß Modernisierung und Urbanisierung traditionelle Zwänge schwächen (Adepoju 1994: 26). Daraus ergibt sich ein Problem für junge Menschen. Ausbildung und Schulzeit verlängert die Zeit der finanziellen Abhängigkeit und Unselbständigkeit, das führt entweder zu einer Verschiebung der Heirat auf später oder zu einer Unterbrechung der Ausbildung zugunsten einer ehelichen Verbindung (Nukunya 1992: 23).

Während ihrer Schulzeit oder Ausbildung ist der große Teil der Jugendlichen sexuell aktiv. Nabila (1997: 43) gibt folgende Zahlen an:

- Das Durchschnittsheiratsalter für Mädchen lag 1988 bei 18.3 Jahren, im Jahr 1993 liegt es bei 19 Jahren.
- Die durchschnittliche beginnende sexuelle Aktivität lag 1993 bei 17 Jahren. Davon waren 12% bereits ab dem 15. Lebensjahr sexuell aktiv. Zwischen dem 15. und 19. Lebensjahr waren 59% sexuell aktiv, mit 20 Jahren waren 85% sexuell aktiv.³⁷²

³⁷¹Diese These, von Oppong vertreten, wird in der wissenschaftlichen Diskussion von Forster (1983: 130ff) hinterfragt bzw. abgeschwächt. Forster geht davon aus, daß eine reine Kernfamilie nur von einem verhältnismäßig kleinen Bevölkerungsteil in den Städten gelebt wird, wenngleich sie ein Ideal der Bildungselite darstellt. Es ist nach wie vor üblich, zusammen mit Verwandten in einem Compoundhaus zu leben; sicher hat dies gerade in letzter Zeit auch wirtschaftliche Gründe.

³⁷²Die Zahlen schwanken hier je nach Autor. Nabila (1997: 43) gibt z.B. die sexuelle Aktivität von 19 jährigen mit 99% an.

Eine neuere Untersuchung aus dem Jahr 1998 zeigt, daß sich diese Entwicklung eher beschleunigt hat. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß es sich bei den befragten Jugendlichen um mehrheitlich religiöse junge Menschen handelt.³⁷³

Table 31: Age at which I had my first sex

Age	Males	Females	Total
8-11	13.9%	6.7%	11.8%
12-13	13.9%	13.2%	13.7%
14-15	23.6%	20%	22.5%
16-17	31.9%	23.3%	29.5%
18-19	12.5%	18%	17.6%
20+	4.2%	6.7%	4.9%

Tabelle 16: Sexualverhalten Jugendlicher

Durchschnittlich gaben 83.3% der Jugendlichen an, gegenwärtig in einer sexuellen Beziehung zu leben. Die Anzahl der wechselnden Sexualpartner liegt zwischen 1 und 6 (jeweils 14-20%). Erschreckend hoch ist die Angabe über Inzest: 18% der Jungen und 16.7% der Mädchen hatten Sexualkontakte mit einem Familienmitglied. 25% aller Mädchen gaben eine Vergewaltigung an, 6.9% aller Jungen. Die Abtreibungsrate liegt bei den Mädchen bei 16.7%.

Zum Sexualverhalten in Ghana muß grundsätzlich gesagt werden, daß Adoleszenten aufgrund ihrer frühen Heirat immer schon sexuell aktiv gewesen sind.³⁷⁴ Traditionell war die erste Monatsblutung des Mädchens und der darauf folgende Pubertätsritus *bragoro* der Beginn des Heiratsalters. Der fundamentale Unterschied liegt aber in der Tatsache, daß heute Sexualität unabhängig von ehelichen Beziehungen ausgelebt wird und auch keinen Sanktionen mehr unterliegt:

Currently, pre-marital sex and child-bearing is widespread. Although women in Ghana are delaying marriage until they reach nearly 19 years of age, adolescents are becoming sexually experienced prior to marriage... Overall, however, the GDHS of 1988 indicated that one-third of all births in the country was attributed to adolescents 15-25 years (Nabila *in* Ardayfio-Schandorf 1996: 142.)

³⁷³Brempong 1998. In dieser Untersuchung der *Church of Pentecoste* wurden 200 Schüler aus der *Koforidua Ghana National Secondary School* und des *Wesley Training College Kumasi* befragt. Die Schüler kamen aus 29 unterschiedlichen kirchlichen Denominationen und aus dem Islam.

³⁷⁴Siehe hierzu Nabila *in* Ardayfio-Schandorf 1996: 142.

Nabila (: 142ff) weist in der selben Untersuchung nach, daß Verhütungsmittel nur von 5% der Adoleszenten benützt wurden und daß ungewollte Schwangerschaften mit dem Maß an Bildung zunehmen: Schwangerschaft ohne Bildung ca. 37%, mit Grundschulbildung ca. 33%, mit mittlerem Abschluß ca. 20%, mit Abitur ca. 10%.

Ardayfio (2003: 11) gab in einem Zeitungsartikel einen aktuellen Überblick über das Verhalten von Adoleszenten in Ghana. Die Zahlen gleichen den bereits angeführten; die Hintergründe ihres Verhaltens kommentiert sie folgendermaßen:

Adolescents have limited knowledge about their sexuality and are vulnerable to unwanted pregnancy, HIV/AIDS and other sexually transmitted infections. At this tender age, their bodies are not mature enough to cope with pregnancy related complications. Owing to peer pressure, poor parenting and over-exposure to electronic media, some adolescents resort to substance abuse which leads to health and social problems.

Die Gründe für die frühe sexuelle Aktivität sind vielfältig. Neben Neugier, Gruppendruck durch andere Teenager, Einfluß von Medien und fehlende elterliche Begleitung sind es oftmals finanzielle Beweggründe, die eine verfrühte sexuelle Beziehung begünstigen. Neben den bereits erwähnten *sugar-daddies*, älteren Männern, die im Gegenzug für sexuelle Leistungen für die Ausbildung der Mädchen aufkommen, sind es allgemein *boyfriends*, mit denen eine sexuelle Beziehung eingegangen wird. Es wird von den Mädchen erwartet, daß sich aus diesen Beziehungen ebenfalls wirtschaftliche Hilfen ergeben. Viele Studentinnen an Universitäten begeben sich aus wirtschaftlichen Gründen ebenfalls in diese Form von Prostitution. Es ist bekannt, daß alleinstehende *expatriates* ebenfalls eine Zielgruppe dieser Frauen sind. Auffällig ist auf dem Campus ebenfalls, daß die sexuellen Aktivitäten ebenfalls dazu verhelfen, den Status der Betroffenen durch moderne Kleidung und Mobiltelefone zu heben.

Der niedrige Einsatz von Verhütungsmitteln, und im Blick auf einen Schutz vor AIDS besonders der mangelnde Gebrauch von Kondomen, führt zu einer hohen Rate an Schwangerschaften, Abtreibungen, Geschlechtskrankheiten und HIV/AIDS-Infektionen. Da Abtreibungen, von Ausnahmen abgesehen, in Ghana illegal sind, gibt es wenig verlässliche Zahlen (Nabila 1997: 53); sie sind aber im Steigen begriffen. Immerhin lag der Anteil von Teenagern bei erlaubten Abtreibungen aufgrund von Komplikationen im staatlichen Krankenhaus Korle-Bu in Accra bei einer Untersuchung im Jahr 1970 bereits bei 22% (: 53).

Geschlechtskrankheiten (*Sexual Transmitted Diseases*) gab es in Ghana schon immer, treffen junge Menschen aber stärker, da sie wenig über die Zusammenhänge wissen.³⁷⁵ Ebenfalls ist laut Nabila das Stigma für Jugendliche größer als für Erwachsene, mit einer Geschlechtskrankheit ärztliche Hilfe aufzusuchen.

Sexuelle Freizügigkeit unter Jugendlichen führt im schlimmsten Fall zu der Immunkrankheit HIV/AIDS. Heute wird in Ghana allgegenwärtig über das Thema gesprochen, geschrieben, gesendet und diskutiert. Die Regierung ist sich der Problematik bewußt und die „*National AIDS Commission*“ verfügt über enorme finanzielle Ressourcen, um Aufklärungsarbeit zu leisten. Viele NGO's (*Non Governmental Organisations*) sind ebenfalls in diesem Bereich tätig. Dennoch sind die neuesten Zahlen eher entmutigend. Die Infektionsrate ist nach wie vor steigend:

Comparing the results of the HIV sentinel surveys done over the previous years, the results of the 2002 survey confirm the trend of a steady increase in HIV prevalence since 2000. Indeed the median HIV prevalence rate increased from 2.3% in 2000 to 3.4% in 2002. This shows an increase of almost 50% in a matter of two years (Ghana Health Service 2002: 17).

Nicht nur die urbanen Zentren wie Accra (4.1% Infektionsrate) liegen über dem Durchschnitt. Die „*Western Region*“ als Transferroute Westafrikas liegt ebenfalls mit 5.0% weit über dem Schnitt wie die „*Eastern Region*“ mit dem Rekord von 7.8%. Die Gründe hierfür sind vielfältig, die Untersuchung gibt unter anderem die hohe Rate an Urbanisierung und getrennten Familien an (: vi).

Der HIV/AIDS Pandemie wird man in Ghana nicht auf rein „technisch-medizinischem“ Wege beikommen. Saayman (2003: 63) verweist zurecht auf die tieferen Zusammenhänge, die besonders seitens der Kirchen auf tragfähige Antworten warten:

Because AIDS is a socio-cultural disease, humanity looks in vain to biomedical experts only to provide a lasting solution. The solution will have to be found largely in modifying sexual behaviour, in other words in the area of religion, ethics, morality and culture in general. What greater missiological challenge can the Christian community?

³⁷⁵Gleichermaßen sind junge Frauen empfänglicher für Geschlechtskrankheiten, da ihre Organe noch nicht voll ausgebildet sind.

8.2.5 Alkohol- und Drogenmißbrauch

Wo Jugendliche ihre Freizeit nicht sinnvoll gestalten können, finanzielle Möglichkeiten fehlen und die Zukunftsaussichten düster sind, besteht die Gefahr, den Alltag mit Drogen und Rauschmitteln zu vergessen. Wenngleich harte Drogen in Ghana aufgrund ihrer hohen Kosten eher am Rande konsumiert werden, haben der Konsum an Haschisch (*whee*) und das Trinken von Alkohol unter jungen Menschen stark zugenommen:

For purpose of personality structure and social stability and responsibility, it is acknowledged that the rate at which Ghanaians consume alcohol and hard drugs, is clearly dysfunctional in several respects. There is the question of broken homes, for instance, which could be a cause of a consequence of the habits of excessive drinking... .In Ghana, on the other hand, drinking often takes place to the virtual exclusion of carrying out social and economic duties that are expected of the individual (Assimeng 1999: 268).

Besonders Straßenkinder und solche Jugendliche, die nicht in geregelten Verhältnissen leben, stehen in der Gefahr, ihren Alltag mit Drogen zu betäuben. Da Straßenkinder manchmal bewußt als Drogenkurierere eingesetzt werden, liegt es nahe, daß sie in Kontakt mit der Droge kommen. Werden diese Kinder selber abhängig, so sind sie willfähige Spielbälle in den Händen von Drogendealern. Im Bewußtsein vieler Ghanaer wird erhöhter Alkoholkonsum als sehr negativ angesehen. Die Untersuchung von Brempong (1998: 11) ergibt zu diesem Bereich folgendes Ergebnis. Unter der Fragestellung „Things in my life my parents see as bad and always advice me to stop“ wird folgende Auflistung vorgenommen:

- Pre-marital sex: 21.1 %
- Bad friends: 16.7 %
- Drinking/Smoking: 13.2 %
- Laziness: 11.7 %
- Disobediance: 10.3 %

Dennoch bleibt die Frage offen, ob der „*advice*“ der Eltern ein positives Ergebnis verzeichnen kann. Im Blick auf das Sexualverhalten scheint er jedenfalls keine Früchte zu tragen.³⁷⁶ Alkohol- und Drogenmißbrauch sind in Ghana ein landesweites

³⁷⁶In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß Alkohol in der kirchlichen Jugendarbeit strikt abgelehnt wird. Alkohol gilt bei vielen immer noch als „Sünde“, und es werden viele Anstrengungen unternommen, zu belegen, daß etwa Jesus nur alkoholfreien Wein getrunken habe.

und keineswegs nur ein urbanes Problem. Haschisch wächst überall und kann leicht angebaut werden. Schnaps wird traditionell sehr billig aus Palmwein gebrannt.

8.3 Zusammenfassung

Der sozio-ökonomische Wandel der ghanaischen Gesellschaft hat besondere Folgen für das Leben und die Zukunft junger Menschen. Für das Selbstwertgefühl ist im Besonderen eine fehlende berufliche Perspektive belastend.

Unemployment is a common problem among Ghanaian adolescents. As a result of sharp economic declines in the 1970s and 1980s, an average of 20 percent of Ghana's active labour force was unemployed in 1993. The level of unemployment in Ghana is especially high among the youth. Currently, it is estimated that for every unemployed adult there are 4 unemployed youths (Nabila 1997: 36).

Der ökonomische Wandel hat die sozialen Strukturen in Ghana verändert. Diese Tatsache wird besonders im Blick auf junge Menschen deutlich. Ghana, eine junge Demokratie in Westafrika, sieht sich internen und externen Problemen gegenüber, die schwer zu bewältigen sind. Die demographische Entwicklung gleicht Ansätze des Wirtschaftswachstums aus. Fehlerhafte Administration sorgt für eine Verschwendung von Ressourcen. Migration verschärft die Lebensbedingungen sowohl auf dem Land als auch in den urbanen Zentren. Der Schuldendienst stranguliert das Land solange, bis sich die Auswirkungen eines Schuldenerlasses als HIPC-Land zeigen. All diese globalen und nationalen Zusammenhänge (so diskutabel sie sein mögen) manifestieren sich im Leben von jungen Menschen auf eine Weise, die ihre jeweilige Zukunft in Frage stellen. Dies führt zu den aufgezeigten Folgen wie verfrühtem Schulabbruch u.a. Gesamtgesellschaftlich beeinträchtigt diese Entwicklung die friedliche Entwicklung des Landes und führt langfristig zu sozialen Spannungen und, wie in anderen westafrikanischen Ländern, ethnisch motivierten Konflikten.³⁷⁷

In den meisten Entwicklungsländern findet eine Auseinanderentwicklung der sozialen Strukturen statt. Die internen Einkommensunterschiede nehmen zu. Man spricht von einem Prozess der „Entwicklung der Unterentwicklung“ (Strahm 1995: 11).

³⁷⁷Die Vielzahl ethnisch-religiöser Konflikte in Westafrika haben unterschiedliche Hintergründe und gehen oft bis weit in die Kolonialzeit zurück. Allerdings tragen ökonomische Probleme der Länder zu einer Verschärfung der Konflikte bei, führen zu Neid und Projektionen auf der einen Seite, zu Abschottung und Ausgrenzung auf der anderen Seite.

Kinder und Jugendliche sind die schwächsten Glieder in dieser Kette und können auf die Entwicklungen lediglich reagieren. Um so erstaunlicher ist die Tatsache, wie flexibel sie sich auf die widrigen Bedingungen einstellen und kreative Wege zur Lebensbewältigung finden. Diese Strategien berechtigen zur Hoffnung, sind sie doch ein Beweis für gebliebene Kreativität und Überlebensmut.

Kapitel 9

Sozialer Wandel und dessen Einfluss auf junge Menschen

Aus dem bisher Aufgezeigten ist offensichtlich, wie sich soziale Strukturen durch ökonomische Realitäten verändern. Alle Gesellschaften unterliegen natürlich ständiger Wandlung. Dies trifft insbesondere auf die Gesellschaftsformen zu, die sich von einer schriftlosen, vorindustriellen, traditionellen Gesellschaft in Richtung einer westlich orientierten Gesellschaft entwickeln. Nahezu alle Bereiche der Gesellschaft werden davon beeinflusst, ob positiv oder negativ.³⁷⁸ In den beiden ersten Teilen dieser Arbeit habe ich aufgezeigt, welchen Einfluß die Tradition und das Christentum auf das Leben der Akan hat. Mit dem Entstehen einer einheimischen Kirche hat sich ein grundlegender Wandel, besonders im Blick auf junge Menschen, vollzogen. Ein Erziehungswesen nach westlichem Muster wurde aufgebaut. Traditionelle Werte und Übergangsriten haben sich verändert bzw. sind zurückgedrängt worden. Neue soziale Strukturen sind entstanden, indem die Missionare eine neue Lebensform propagiert haben. Eine gewisse Verwestlichung hat bereits durch die Missionare im Blick auf Verhalten, Wohnen und Wirtschaften der einheimischen Bevölkerung eingesetzt.³⁷⁹

Nach dem Ende der Kolonialzeit und der sich immer deutlicher abzeichnenden Öffnung der Weltmärkte durch globalisierten Handel und Verkehr gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts nehmen die Wandlungen, sowohl bezüglich des Ausmasses als der Geschwindigkeit, zu. Teil drei der Arbeit zeigt auf,

³⁷⁸“As societies become literate, specific dates or periods come to be associated with major aspects of social life. For societies that are in transition, social change, properly speaking, belongs to the types of change that are subject to some kind of periodization “(Assimeng 1999: 236).

³⁷⁹“Missionaries and Christians lived in western-style houses in separate villages, called Salems...Without realizing the full implications of their policies, missionaries were to catapult their converts into the cash economy” (Isichei 1995: 168). Nukunja (1992: 124) weist ebenfalls darauf hin, dass neben der Kolonialregierung vor allem die Missionare wesentlich zu einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft beigetragen haben.

welche Auswirkungen dieser Wandel auf junge Menschen hat, sowohl in ökonomischer als auch in sozialer und religiöser Weise. Ich bin mir darüber im Klaren, daß alle Faktoren zusammenhängen und sich in der Praxis aufeinander auswirken. Ich stelle die einzelnen Bereiche dennoch der Einfachheit halber getrennt vor und beziehe sie dann später aufeinander. Ich beschränke mich bei meinen Fallbeispielen auf die PCG, denn dies ist die Kirche, in der ich arbeite. Junge Menschen spüren den Wandel und dessen Folgen besonders dramatisch, denn er wirkt sich auf die Bereiche aus, die ihr Leben und ihre Zukunft bestimmen: die Familie, der Beruf, die eigene Existenz.

9. 1 Urbanisierung und Migration in Südghana

Unter Urbanisierung bzw. Verstädterung versteht man laut Lühring (1976: 18) u.a. folgendes:

- Globale demographisch-prozentuale Zunahme der Stadtbewohner im Verhältnis zu den Bewohnern von Dörfern in einem abgegrenzten Gebiet.
- Dominierend migrationsbedingtes Wachstum der Bevölkerung in bestehenden Städten mit der für viele Entwicklungsländer besonderen Komponente der "Überurbanisierung", d.h. dem wasserkopffartigen Anschwellen einer Stadt bzw. nur weniger Städte.
- Verdichtung des flächenhaften Stadtnetzes durch dominierend migrationsbedingte Bevölkerungszunahme in vormals dörflichen Siedlungen.

Migration dagegen beschreibt den "selektiven Exodus eines Teiles der Landbevölkerung" (: 19) in die Stadt. Dabei wird unterschieden zwischen Wanderarbeitern, die sich begrenzt in einer Stadt aufhalten, des Sich-endgültig-Niederlassenden, die in der Stadt bei erfolgreicher Arbeitssuche oft die Familie nachholen, und den jugendlichen Zuwanderern, die sich von Jugend an in der Stadt niederlassen. Motive sind dabei in der Regel schwierige ökonomische Verhältnisse auf dem Land und vermeintlich bessere Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten in der Stadt. Lühring (: 19) spricht in diesem Zusammenhang von einem Abwanderungsdruck und einem Zuwanderungssog. Assimeng (1999: 226ff) unterscheidet zwischen ökonomischen, sozialen und kulturellen Faktoren, die zur Urbanisierung führen.

Als ökonomischen Faktor nennt er die Konzentration vieler Industrien auf die urbanen Zentren und die relative Armut der ländlichen Gemeinden. Als soziale Faktoren nennt er die erhoffte Freiheit von sozialem und traditionellem Druck des

Dorfes und der Verwandtschaft und die erhoffte soziale Mobilität. Kultureller Faktor ist vor allem das Prestige, das mit dem Leben in einer Stadt verbunden wird. Damit verbunden natürlich der Zugang zu guten Schulen, Krankenhäusern und westlichen Waren.

Migration vom Land in die Stadt umfasst mehrere Dimensionen: die täglichen Wanderbewegungen aus umliegenden Dörfern in städtische Zentren, saisonale Bewegungen, Kurzzeit-Bewegungen und permanente Migration mit dem Ziel, sich in der Stadt fest niederzulassen (: 229). Migration in die Stadt bzw. Urbanisierung ist ein weltweites Phänomen, wirkt sich aber vor allem in den Entwicklungsländern deshalb negativ aus, weil weder ökonomische Infrastruktur noch Arbeitsmöglichkeiten ausreichend vorhanden sind. Im Blick auf Ghana waren die Vereinten Nationen bereits im Jahr 2000 von einer urbanen Bevölkerungsdichte von 38% der Gesamtbevölkerung ausgegangen, Tendenz steigend (Simon *in* Rakodi 1997: 100).

9. 2 Die Stadt *kurom* als Lebensform der Akan

Städte gab es schon immer in Ghana.³⁸⁰ Seit dem fünfzehnten Jahrhundert wurde über die Trans-Sahara-Handelsroute mit Gold aus Ashanti gehandelt. Vor allem europäische Händler sorgten dafür, dass sich der Handel aus den Savannengebieten des nördlichen Westafrikas in den Regenwald- und Küstengürtel verlagerte (Rakodi 1997: 22). Es war auch der Handel, der vor allem im Süden das Entstehen kommerzieller Städte (Akyeampong *in* Anderson 2000: 233) förderte.

Traditionell gilt jede Siedlung als Stadt, die Sitz eines *Paramountchiefs*, eines Gebietskönigs, ist.³⁸¹ Die Stadt ist also ein „Konzentrationspunkt von traditioneller Macht und Autorität (Lühring 1977: 23). Man unterscheidet in Ghana zwischen drei Siedlungsformen: dem Dorf (*ekurase*), der Stadt (*kurom*) und der Großstadt (*ahenkurow*).

Nicht zuletzt entscheidet die Zahl der Einwohner darüber, ob es sich um ein Dorf oder um eine Stadt handelt. Laut Dickson (1970: 51) gilt für Ghana folgende

³⁸⁰Die Literatur legt das Entstehen der Stadt in Westafrika manchmal fälschlicherweise in die Zeit des Kolonialismus. Die Vorstellungen von einer Stadt wird dann auf die europäische Sicht einer Siedlung verengt mit abgegrenzten „weißen Wohnvierteln“ und Wohnvierteln für Schwarze, vorzugsweise Bedienstete und Arbeiter. Siehe hierzu: Shorter 1991: 9; Burchards 1983: 4.

³⁸¹Laut Lühring (1976: 22f) unterscheidet man bei den Akan folgendermaßen: Der Sitz eines *Ohene* (Paramountchief oder Wing-Chief oder Divisional Chief) ist die Stadt, der Sitz eines *Odikro* (untergeordneter Chief) ist das Dorf.

Unterscheidung: Siedlungen mit über 5000 Bewohnern gelten als Städte. Dies gilt mit der Einschränkung, dass eine Stadt ebenfalls durch Handel, Verwaltung oder Industrie gekennzeichnet sein muss; andernfalls bleibt sie Dorf. Die Stadt zeichnet sich also auch durch ihre Versorgungsfunktion gegenüber dem Dorf aus.³⁸² In der Kolonialzeit entwickelten sich die Städte zur administrativen Plattform der Regierung, von wo aus das Land regiert wurde.

Am Beispiel des Asante Dorfes Obuase zeigt Akeyampong (*in* Anderson 2000: 224) auf, wie sich das Dorf durch die Eisenbahn und den Goldabbau in der dortigen Goldmine bereits vor über einhundert Jahren in eine kosmopolitische Stadt verwandelte. Mehrheitlich junge, männliche Migranten zogen auf der Suche nach Arbeit in die neu entstehenden Zentren, was in Sekondi im Jahr 1901 zu einer männlichen Bevölkerung von 3.469 im Gegensatz zu 626 Frauen führte. Frauen kamen nach und übten ihre Berufe in klassischen Versorgungsbereichen als Bäckerinnen, Händlerinnen und Köchinnen aus.³⁸³ Es liegt auf der Hand, dass sich viele Frauen langfristig ebenfalls an diesen Orten niederließen.

Besonders für junge Menschen war die Migration schon damals mit vielen Hoffnungen verbunden. Akeyampong (: 223) erwähnt den *big-man status* und vermischt westlich-einheimische Wunschvorstellungen wie Erfolg, Reichtum, Frauen, Großzügigkeit gegenüber Freunden, westliche Kleidung etc..

Es lässt sich also festhalten, daß die Stadt als Siedlungsgebiet schon relativ lange in Ghana existiert, aber durch das Kommen der westlichen Zivilisation bzw. durch die Kolonisierung ein neues Gepräge bekommen hat.³⁸⁴ Arbeitermigration hat die Struktur der Städte grundlegend verändert. Schon Hartenstein bemerkt in seinem Reisebericht von 1932 folgendes:

³⁸²Städte und Dörfer unterscheiden sich auch in der Bauweise der Häuser und in der Infrastruktur. Wenngleich Ghana heute immense Anstrengungen unternimmt, Dörfer mit Wasser und Strom zu versorgen, so ist das Dorf traditionell vom Stromnetz abgeschnitten und versorgt sich mit Wasser von einem Fluß, einer Quelle oder einem Brunnen. Die Bauform der Häuser ist im Norden rund und im Süden rechteckig. Ihr Ursprung liegt laut Dickson im Südsudan (Dickson 1970: 51). Als Baumaterial wird Lehm verwendet, der um ein Holzgerüst gekleidet wird, die Dächer sind aus Stroh. Diese Hausform findet sich auch noch in gewissen Teilen von Städten. Heute gleichen sich die Bauformen und –materialien zunehmend an. Zementblöcke verdrängen die Lehm Bauweise, Blechdächer das Grasdach.

³⁸³Schon damals gab es laut Akeyampong (*in* Anderson 2000: 224) das, was heute als *professional sex-worker* bezeichnet wird. Prostitution ging einher mit Migration und dem Entstehen von neuen Siedlungen.

³⁸⁴„Colonial cities developed not as industrial centres, but to facilitate the extraction of commodities and the politico-administrative system for example in West Africa...(Rakodi 1997: 23f).

„Die Kolonie und Asante waren noch vor dreißig Jahren fast ganz mit Busch, mit dichtem Wald und Dschungel bedeckt. Mit der neuen Zeit wandelte sich zuerst das äußere Angesicht des Landes... Der Busch schwindet immer stärker. Um die Hauptstadt Accra, eine Stadt mit mehr als 60 000 Einwohnern, die durch die einströmende Zivilisation bereits eine jener Küstenstädte geworden ist, wie man sie in Europa, Asien und Afrika in ihrer Gleichförmigkeit, Ungeistigkeit und Zerfahrenheit findet, legt sich ein breiter Gürtel völlig baumloser Ebene... Am eindrucklichsten wird uns die „neue Zeit“ in Afrika, wenn wir auf die gewaltige Völkerwanderung achten, die sich an der Goldküste vollzieht... Es gibt viele Gemeinden, die zu zwei Dritteln oder fünf Sechsteln aus Frauen bestehen. Wo sind die Männer? Ach, sie sind Tagreisen entfernt auf eine Kakaofarm gewandert und kehren vielleicht ein oder zweimal im Jahr für kurze Zeit zurück (Hartenstein 1932: 9ff).

Es erhebt sich die Frage, welche Stadttypen sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet haben und wie ihre soziale Struktur aussieht. Lühring (1977: 55-60) unterscheidet folgende Typen: die afrikanische Stadt (A-Typus), die europäisch-koloniale Stadt (B-Typus), die neue Stadt (C-Typus). Daneben gibt es signifikante Sonderviertel.

Die afrikanische Stadt gab es als Siedlungstyp schon vor der Kolonialzeit und behielt im Wesentlichen ihr Eigenleben. Diese Städte wuchsen langsam und organisch. Zuwandernden Gruppen wurden sog. *Zongos*, ethnische Quartiere, gegeben, um sich niederzulassen. Eine Volksgruppe dominierte und erwartete den Respekt anderer Volksgruppen, forderte aber keine Unterwerfung. Neben der Agrarwirtschaft dominierten Handel, Handwerk und traditionelle Verwaltung. Die gesellschaftliche Basis dieser Stadt bildete die Großfamilie bzw. der Clan.

Die europäisch-koloniale Stadt war gekennzeichnet von einem geometrisch ausgerichteten Schachbrettmuster mit zweckmäßiger, aber auch eintöniger Struktur. Accra und Kumasi zeichneten sich z.B. durch ein Radialsystem mit halbkreisförmigen Ringstraßen aus. Der Baustil unterschied sich grundsätzlich von dem der afrikanischen Stadt. Bevorzugt wurden klimatisch günstige Höhenlagen. Moderne Verwaltung und überseeisch ausgerichteter Handel prägten die Wirtschaftsstruktur. Die Bevölkerung besteht zum großen Teil aus Nicht-Afrikanern.

Die neue Stadt wurde so gebaut, dass sie von Anfang an auf Ausdehnung angelegt war. Takoradi und Tema sind Beispiele dafür. Oftmals ist die neue Stadt eine zugeordnete Sektion der afrikanischen bzw. europäisch-kolonialen Stadt. Die

neue Stadt zeichnet sich durch gute Straßen aus und ist in der Regel ein Privilegiertenviertel mit hohen Mieten.

Als signifikante Sonderviertel erwähnt Lühring ethnisch und religiös-christliche Sektionen. Die *Zongos* beherbergen meist Zuwanderer aus Nordghana; sie bilden ihre eigene Lebensform mit *headmen* und traditioneller Bauweise. *Zongos* existieren schon seit über 250 Jahren. Heute sind sie oft Auffangbecken für Zuwanderer, nicht selten Notstandsviertel der Unterprivilgierten.

Der kurze Überblick hat gezeigt, welche unterschiedlichen Stadtstrukturen es in Ghana gibt und inwieweit die jeweiligen Formen Migration ermöglicht haben. Das oftmals westlichen Vorstellungen entsprungene Idylle einer in sich geschlossenen Dorfgesellschaft hat es vermutlich nie gegeben. Vielmehr kann gesagt werden: Ghana -früher die Goldküste- war immer schon in Bewegung und sorgte mit seinen Städten dafür, daß Migration möglich war. Wenngleich nicht nur Jugendliche migriert sind, so handelte es sich doch vielfach um junge Menschen bis hin zum mittleren Alter, die auf der Suche nach Arbeit die urbanen Zentren aufsuchten. Die Frage ist nun, ob sich die Art der Migration in den letzten Jahrzehnten verändert hat.

9.3 Migrationsbewegungen der letzten Jahre

Rakodi (1997: 33) führt folgende Statistik im Blick auf Urbanisierung in Westafrika an. Die Zahlen betreffen den Anteil der urbanen Bevölkerung der Gesellschaft:

1950-55	1955-60	1960-65	1965-70	1970-75	1975-80	1980-85	1985-90
10.2	12.2	14.5	16.9	19.7	22.7	26.0	29.5

Tabelle 10: Anteil urbaner Bevölkerung in Ghana

Ghana nimmt mit seiner für das Jahr 2000 geschätzten 38% urbaner Bevölkerungsdichte (Rakodi 1997: 100) einen Spitzenplatz in Westafrika ein. Die wohl verlässlichste Quelle im Blick auf Zahlen ist der im Jahr 2000 durchgeführte Zensus und der vorliegende Bericht. aus dem Jahr 2002.³⁸⁵

³⁸⁵Alle angeführten Daten stammen von: Central Bureau of Statistics 2000.

Region	Total Population	Rural	Urban	Proportion Urban	Increase over 1984	Growth Rate
All Regions	18.912.079	10.637.809	8.274.270	43%	53.8%	2.7%
Greater Accra	2.905.726	358.042	2.547.684	87.7%	103.0%	4.4%
Ashanti	3.612.950	1.759.885	1.853.065	51.3%	72,9%	3.4%
Upper West	576.583	475.735	100.848	17.5%	31.6%	1.7%
Northern	1.820,806	1.337,016	483.790	26.6%	56.3%	2.8%

Tabelle 11: Bevölkerungsverteilung in den Regionen Ghanas

Die Statistik sagt folgendes aus.

1. Die tatsächliche urbane Population hat mit 43% die Voraussagen von 1997 (38%) noch mit 5% übertroffen. Die Zunahme ist mit landesweiten 53.8% enorm, und es ist davon auszugehen, daß sie dem Trend entsprechend weiter steigt.
2. 'Greater Accra' hat sich in 16 Jahren mehr als verdoppelt. Ashanti mit der zweitgrößten Stadt Kumasi geht mit 72.9% in dieselbe Richtung.
3. Selbst in Nordghana hat die Urbanisierung mit 56.3% extrem zugenommen, was an der Anziehungskraft der Regionalhauptstadt Tamale liegt, die 202.317 Einwohner gegenüber 135.952 im Jahre 1984 zählt.

Das drastische Wachstum der urbanen Zentren bedeutet zugleich eine Entvölkerung der ländlichen Gebiete:

„Thus, while Greater Accra, Ashanti and Western have tended to be net receivers of migrants, Central, Volta, Upper East and Upper West are areas of net- outmigration (Central Bureau of Statistics 2000: 1).

Bei dieser Entwicklung handelt es sich um einen Teufelskreis. Je mehr Menschen die urbanen Ballungszentren bevölkern, desto mehr Infrastruktur und wirtschaftliche Entwicklung entsteht gerade dort. Umgekehrt sind die Investitionen im ländlichen Sektor rückläufig, was den Auszug der Bevölkerung beschleunigt.

Im Blick auf die Arbeitskraftverteilung geht der Census davon aus, dass Kinder ab dem siebten Lebensjahr aktiv am Arbeitsprozess der Eltern teilhaben. Kinder zwischen sieben und vierzehn Jahren machen bereits 8.3% der arbeitenden Bevölkerung aus (: 9).³⁸⁶

³⁸⁶Diese Zahl ist ein klarer Indikator für die hohe Rate an Kinderarbeit im heutigen Ghana. Gemeint ist dabei nicht das Mitarbeiten im Haushalt der Eltern, was als selbstverständlich gilt. Es geht um den aktiven Arbeitsprozess, Kauf- und Verkauf von Waren, Bedienung im Restaurant, Kleinproduktion etc.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die urbane Bevölkerung in Kürze mit dem ländlichen Bevölkerungsanteil gleichgezogen haben wird. Migration findet überall in Ghana statt, wobei die großen Ballungszentren vor allem im Feuchtwald- bzw. Küstengürtel, also im südlichen Teil Ghanas, liegen. Was sich früher auf viele kleinere Städte verteilte, strömt heute vor allem in die wenigen Ballungszentren wie Accra, Kumasi, Tema und Takoradi.

Welche Altersstruktur haben Migranten? Es sind in erster Linie Menschen im arbeitsfähigen Alter zwischen 16 und 64 Jahren.³⁸⁷ Wiewohl keine genauen Zahlen im Blick auf die Altersstruktur innerhalb dieser Gruppe in Ghana vorliegen, erweckt das Stadtbild von Accra oder Kumasi den Eindruck, daß vor allem Jugendliche und junge Menschen migrieren. Shorter gibt die Altersstruktur für afrikanische Städte im allgemeinen folgendermaßen an: ca. 85% sind unter 30 Jahre alt. Junge Erwachsene zwischen 20 und 30 machen 30% aus, Erwachsene bis 50 Jahre 10%, darüber lediglich 5% (Shorter 1991: 12).³⁸⁸

Welche Gründe zur Migration liegen vor? Es ist vor allem die Suche nach Arbeit, aber auch nach einer guten Ausbildung.

Es liegt auf der Hand, dass durch Migration in den Städten ein enormes Potential entsteht, sowohl was die Arbeitskraft als auch den zu befürchtenden sozialen Sprengstoff angeht. Assimeng fasst die heutige Migration treffend zusammen:

The drift of African peoples from rural communities to urban centres, is one of the astonishing features of socio-economic transformation in the twentieth century. City or urban communities have not been entirely unknown in African economic, social and political history... But since the beginning of this century, there has clearly been a new urbanization trend. It is this trend that has made rural-urban migration a sociological problem... as this problem affects the social structure of Ghana (Assimeng 1999: 224).

³⁸⁷Laut Burchards (1983: 33) haben Migranten grundsätzlich eine andere Altersstruktur als Nicht-Migranten. Dies hat zur Folge, dass der Anteil der erwerbsfähigen Bevölkerung zwischen 16 und 64 Jahren in den urbanen Zentren überproportional steigt. Der Census aus dem Jahr 2000 belegt dies eindeutig. So ist in Greater Accra, dem größten Ballungszentrum Ghanas, das Durchschnittsalter am höchsten von ganz Ghana: 22.5 Jahre (Central Bureau of Statistics 2000: Table 2; 18).

³⁸⁸Wie immer man zu den Zahlen stehen mag, die nicht sichtbar belegt sind, die Tendenz ist dennoch offensichtlich: die Hauptgruppe der Migranten sind junge Menschen auf der Suche nach Arbeit oder Ausbildung.

Die moderne Urbanisierung verändert die ghanaische Gesellschaft in ihrer Struktur grundlegend.

9.4 Familienstrukturen und gesellschaftlicher Wandel

Veränderungen treffen zunächst einmal Familien, die migrieren. Sich ändernde Familienstrukturen haben dann einen besonderen Einfluß auf junge Menschen.

The survey of street children in Accra revealed that the low income of the average Ghanaian family is a major factor to contend for their own upkeep as well as supplement the family income (Van Ham *in* Mensa-Bonsu 1994: 35f).

Wie kommt es dazu, dass Straßenkinder die Knotenpunkte der Hauptstadt überfluten? Wo sind ihre Eltern, und was sind die tieferen Gründe dafür, daß sie ihre Kinder aufgegeben bzw. auf die Straße geschickt haben? Es ist offensichtlich, dass Migration immer soziale Probleme mit sich bringt. Wer Arbeit und Ausbildung in der Stadt sucht, findet sie nicht unbedingt. Er geht entweder zurück auf das Land oder sucht ein Einkommen auf der Straße. Im folgenden Abschnitt untersuche ich vor allem die sich ändernden Familienstrukturen und im besonderen die neue Rolle der Frauen in diesem Prozeß. Beide Bereiche tragen, zusammen mit einer zunehmenden Verarmung der Bevölkerung in Ghana, vornehmlich zu einer Veränderung der Situation junger Menschen bei.

9.4.1 Umbrüche in der Familienstruktur

Die bereits angeführte Struktur der Akan- Familie erfährt in einer sich ändernden Gesellschaft ebenfalls eine Wandlung. War in der traditionellen Gesellschaft die Großfamilie für die Erziehung der Kinder zuständig, so führt Migration zu einer Destabilisierung dieser Institution.³⁸⁹

While urbanisation brings with it greater access to education opportunities and paid employment, it also results in kin dispersal because of migration and increased housing cost (Adepoju 1994: 130).

³⁸⁹Verreiste früher ein Elternteil für längere Zeit, so war das Kind dennoch beim Rest der Familie im Compound aufgehoben. Die Familienstruktur ermöglichte der Verwandtschaft Erziehungsautorität über das Kind.

Viele Mitglieder von Großfamilien leben nicht mehr beieinander. Auch die Nuklearfamilie ist davon betroffen.³⁹⁰ Kleine Kinder bekommen nicht mehr die für sie notwendige Aufmerksamkeit und werden oft schon kurz nach der Geburt in sogenannte *creches*, Kinderkrippen, gebracht. Die hohe Geburtsrate und die ebenfalls hohe Beschäftigungsrate von Frauen erfordern neue Strategien im Umgang mit Kindern und Jugendlichen. Neben den *creches* hat sich besonders die Praxis des *child-fostering* ausgeweitet. Unter *child-fostering* versteht man in Ghana nicht die rechtliche Adoption eines Kindes, sondern vielmehr die Überlassung eines Kindes für einen begrenzten Zeitraum bei einem Verwandten oder Bekannten (Mensa-Bonsu in Ardayflo-Schandorf 1995: 8f). Blanc und Lloyd (in Adepoju 1994: 116ff) unterscheiden fünf Formen des Pflegekindsystems in Ghana:

1. Pflegekinder innerhalb der Verwandtschaft. Das Kind wird von einem Verwandten aufgenommen
2. Pflegekindschaft aufgrund einer Krise. Das Kind wird wegen Todes, Scheidung, Trennung oder wirtschaftlicher Not der Nuklearfamilie in Pflege gegeben.
3. Pflegekindschaft für die Schulausbildung. Die Pflegeeltern sorgen für die Schulausbildung des Kindes, da die Nuklearfamilie das nicht kann.
4. Pflegekindschaft im Blick auf die Berufsausbildung. Das Kind wird zu Verwandten oder Nichtverwandten geschickt, die für die Berufsausbildung sorgen.
5. Pflegekindschaft im Haushalt. Vor allem Mädchen werden in Haushalte geschickt, um dort zu arbeiten und für andere Kinder zu sorgen.

Die Autoren betonen, dass das Phänomen der Pflegekindschaft oft in einem engen Zusammenhang zur Migration steht. Kinder werden weggegeben, weil beide Eltern oder ein Elternteil auf der Suche nach Arbeit migrieren. Je älter die Kinder werden, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit der Pflegekindschaft. Mädchen sind eher davon betroffen, weil sie vermutlich als bessere Haushaltshilfen eingeschätzt werden.

Child-fostering ist keine neue Erscheinung, sondern eine alte Einrichtung der traditionellen Großfamilie, die dadurch die Verantwortung für die Erziehung des Kindes übernimmt (Ardayfio-Schandorf 1966: 179). Dieselbe Autorin betont, daß die Schwächung der Großfamilie durch Urbanisierung zur Folge hat, dass heute vor allem

³⁹⁰ „Some parents leave the house early in the morning only to come back late in the evening after the children are asleep. Thus adolescents are left to attend to themselves and hence do whatever pleases them. Often the results of this situation are truancy, disrespect and deviation from the accepted norms of society“ (Nabila 1997: 18).

Kinder aus finanziell schwachen Familien weggegeben werden.³⁹¹ Die Gefahr für diese Kinder liegt in der Tatsache, dass es keinen Rechtsstatus für Pflegekinder gibt und sie damit leicht in eine Position geraten können, in der sie ausgebeutet werden. Besonders Mädchen unterliegen dieser Gefahr. Was einst als Hilfe für Mitglieder der Großfamilie gedacht war, die in unterschiedlich schwierige Situationen geraten waren, scheint heute für viele verarmte Familien Überlebensstrategie geworden zu sein.

Ein weiteres alarmierendes Umbruchsignal ist die hohe Rate von unfreiwilligen Schulabgängern, sog. *school drop-outs*. Boateng (in Ardayfio-Schandorf 1995: 3) geht davon aus, daß in der Regel vor allem Mädchen darunter leiden, wenn die Eltern das Schulgeld nicht mehr bezahlen können. Kinder, die durch diese Erfahrung gehen, suchen sich oft selbst neue „Familien“ auf der Straße, die eine gewisse Orientierung und Halt versprechen:

The lack of normal family life means that street children must reinvent the family. They do this through their gang life. The street gangs of urban Africa are a form of socialization by peers and they have been extensively described (Shorter 1991: 113).

Der Census aus dem Jahr 2000 gibt einen Überblick über den Familienstand in Ghana und ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich.

Total	Never married	Married	Informal	Separated	Divorced	Widowed
100%	38.7%	44.8%	6.0%	1.7%	4.3%	4.5%

Tabelle 12: Ehestatus der erwachsenen Bevölkerung³⁹²

Knapp 40% der heiratsfähigen Bevölkerung Ghanas lebt in keiner Ehe bzw. eheähnlichem Verhältnis. Der Census bewertet diese Zahl folgendermaßen:

³⁹¹„Economic reasons are paramount to child fostering in contemporary times. They account directly and indirectly for the transfer of children to new homes. Examining the economic status of fostered children brought to light that the relocation of children into new homes is a more common phenomenon among adults who have low occupational status. Children from low income families form 88.5 per cent of all foster children in the schools (Ardayfio-Schandorf 1995: 185).

³⁹²Bei dieser Übersicht handelt es sich um einen Ausschnitt aus der Gesamtstatistik.

The fact that as many as 38.7% is not yet married may be an indication of the desire to enter into the union when more adequately prepared for it (Central Bureau of Statistics 2000: 6).

Die in der gesamten Literatur erwähnten immer wiederkehrenden ökonomischen Faktoren des gesellschaftlichen Wandels machen es jungen Menschen sehr schwer, eine Familie zu planen und das Familienleben später konstruktiv zu gestalten. Dies alles bedeutet im Gegensatz zu früher nicht, dass junge Menschen heute nicht sexuell aktiv wären. Was früher durch traditionelle Riten wie *bragoro* gebannt und starken Sanktionen unterworfen war, hat sich heute ins Gegenteil verkehrt. Die Untersuchung *Youth and Reproductive Health in Africa*³⁹³ macht deutlich, daß ein neues Verständnis von Sexualität bei jungen Menschen vorliegt. Junge Menschen praktizieren heute ihre Sexualität ungezwungen und trotz religiöser Bindung offensichtlich nahezu flächendeckend außerhalb einer ehelichen Beziehung.

Es liegt auf der Hand, dass diese frühzeitige sexuelle Orientierung die Zunahme von Geschlechtskrankheiten (*sexually transmitted diseases*) und HIV/AIDS fördert. Praktizierte Sexualität ist demnach heute nicht mehr Ausdruck einer monogamen oder polygenen ghanaischen Familie. Vielmehr ist sie selbstverständlicher Teil der Lebenswirklichkeit unverheirateter junger Ghanaer geworden.

In diesem Zusammenhang muß auf das Phänomen der sog. *sugar-daddies* hingewiesen werden. Oft suchen sich Mädchen bzw. junge Frauen ältere Männer, die für ihre Ausbildung aufkommen und im Gegenzug sexuelle Leistungen in Anspruch nehmen. Aus unserer eigenen Beobachtung gilt das bereits für Kinder im Junior-Secondary-School-Level, also ab ca.12 Jahren. Die bereits erwähnte Untersuchung zitiert folgende Aussage eines Mädchens aus Accra:

Yes, it is a common problem. When we girls get to a certain age our parents tend to ask us to care for ourselves. But we tend to have relationships with older men who would cater for us, give us all our needs and so when they demand sex or anything we have to give in. Some girls are very promiscuous and when they dress to go to school, they go and stay/sleep with their boyfriends on the pretence that they have gone to school (Nabila 1997:43).

Dies alles hat Auswirkungen auf die Institution Ehe, welche deshalb eine Phase der Unsicherheit und Instabilität durchläuft, wie sie für Umbruchzeiten kennzeichnend

³⁹³Nabila 1997: 43. Unter 2.2.4 gehe ich näher auf die Ergebnisse der Untersuchung ein.

ist. Dies betrifft nicht nur Familien in den urbanen Zentren, sondern auch im ländlichen Raum.³⁹⁴ Im Blick auf die Familie sind folgende Ergebnisse festzuhalten:

1. Migration und moderne Urbanisierung haben desintegrierende Auswirkungen auf die Familienstruktur in Ghana.
2. Der zunehmende Verfall der *extended family* hat besonders für junge Menschen gravierende Auswirkungen. Merkmale sind unter anderem zunehmende Armut, extensive Praxis des *child-fostering*, verfrühter Schulabbruch, frühe sexuelle Aktivität außerhalb einer festen Familienstruktur, Verbreitung von HIV/AIDS, Straßenkinder. Alle diese sozialen Probleme führen zu einer Individualisierung junger Menschen, die im afrikanischen Kontext ein neues Phänomen darstellt.
3. Daraus ergibt sich eine nachhaltige Verunsicherung der nachwachsenden Generation und ihrer zukünftigen Familienstrukturen.
4. Langfristig verschiebt sich aufgrund dieser Entwicklung möglicherweise das System der *extended family* hin zur Nuklearfamilie nach westlicher Tradition.³⁹⁵

9.4.2 Die veränderte Rolle der Frau

Obwohl die matrilineare Gesellschaftsform der Akan der Frau eine besondere Bedeutung zugesteht, ist ihr Lebensablauf im traditionellen Umfeld vorausbestimmt und vorhersagbar. Einer frühen Heirat folgen viele Kinder. Dazu kommen zahlreiche Aufgaben im Haus und auf dem Feld. Laut Adepoju (1994: 22) steht die Arbeit im Zentrum des Lebens.³⁹⁶ Ihr Status hängt an ihrer Fähigkeit, Kinder zu gebären und damit den Erhalt des Clans zu sichern. Wenngleich die traditionelle Religion der Frau als Medium, Priesterin und Heilerin eine gewisse herausgehobene Funktion zugesteht, gibt es laut Martey (1996: 39) viele Anzeichen von Diskriminierung

³⁹⁴In ihrer Studie über die Kwahu in Ghana, die ebenfalls zu den Akan zählen, weisen Opong und Bleek (1982: 15-33) auf diese Unsicherheit im Wandel hin. Dies ist umso bemerkenswerter, also sich diese Unsicherheit bis in die ländliche geprägten Kleinstädte Kwahu's fortsetzt: „The people we have glimpsed here are struggling to improve their lot in an uncertain and changing context in which lineage support is not guaranteed, marriage is not stable and children often leave their parents at an early age, and in which educational qualifications and the ability to be mobile are critical in the search for incomes and better jobs. Early child-bearing is a hinderance and avoided where possible though it is not an impassable barrier to townward migration and upward mobility...“ .

³⁹⁵Es ist sicher zu früh, hier von ultimativen Weichenstellungen zu sprechen, in der Literatur wird aber zumindest auf diese Möglichkeit verwiesen. Der Soziologe Nukunya beschreibt die momentane Situation folgendermaßen: „Though the move is recognized, there are many variations and permutations necessitated by financial constraints and other complexities of modern life. If we take socialization of children, for instance, what the trend towards the nuclear family system would mean is that it would now be the responsibility of real parent and siblings rather than the extended family as a whole (Nukunya 1992: 17).

³⁹⁶„In the traditional subsistence situation, early marriage ist the norm for woman, and a woman's life is closely oriented around her capacities to reproduce and provide for her family... African women spend all of their 30 years of reproductive life involved in the physical stresses of Childbearing and nursing... Thus, like women elsewhere in the developing world, they spend more of their time working than men“ (Adepoju 1994: 22f).

seitens der Kultur: Sei es die Sprache, die die Frauen in unzähligen Sprichwörtern negativ belegt, sei es die Einflußnahme auf die unsichtbare Welt, die traditionell mehrheitlich durch Männer vollzogen wird:³⁹⁷

In African traditional societies, there are several ways in which women are restrained from attaining equal status with the men; and a major factor that has kept African women in subordinate position is cultural restriction (: 41).

Es gibt jedoch erste Indikatoren für eine veränderte Rolle der Frau, insbesondere in Ghana, die langfristig Auswirkungen auf die Familienstruktur haben wird.

Wurde die Fruchtbarkeitsrate der Frauen 1990 noch mit 6.2 Kindern angegeben,³⁹⁸ so gibt der Zensus aus dem Jahr 2000 nur noch 4.5 Kinder pro Frau an. Ghana liegt damit weit unter dem Schnitt Afrikas südlich der Sahara von 5.8% und hat die niedrigste Fruchtbarkeitsrate in Westafrika. Ohne Zweifel ist die Rate immer noch hoch; sie ist aber rückläufig. Bleek und Oppong (1982: 32) sagten schon vor über zwanzig Jahren eine zunehmende Unsicherheit im Blick auf die Familienplanung voraus und gaben dafür politische Instabilität, Rezession und das hohe Maß an Mobilität an. Diese Unsicherheit mag ein Faktor sein, der Frauen davon abhält, so viele Kinder wie früher zu bekommen. Es liegt auf der Hand, daß in Bezug auf die Geburtsrate ein Unterschied zwischen Land und Stadt besteht. Laut Dolphyne (1991: 30ff) führt vermehrte Bildung von Mädchen zu einer niedrigeren Geburtsrate. Können sie ihre Schul- und Berufsausbildung abschließen, bevor sie eine Familie gründen, werden sie Wert darauf legen, ihren eigenen Kindern die selben Chancen einzuräumen. Die Stadt bzw. die urbanen Zentren gewährleisten am ehesten die Möglichkeit der höheren Ausbildung für junge Frauen.³⁹⁹

Die Arbeitsform der Frau ändert sich in den letzten Jahren ebenfalls grundsätzlich. In der klassischen Subsistenzlandwirtschaft war die Frau mit dem Mann zusammengespannt, wenngleich sie eine gewisse Eigenständigkeit behielt

³⁹⁷Oduyoye unterstreicht die Restriktion der Frau ebenfalls mit deutlichen Worten: „Married women are not decision-makers in their affinal families... Neither the Akan nor the Yoruba spouse is expected to participate in decision-making in his or her partner's lineage... so that in effect the systems of the Akan and the Yoruba are both male-dominated (Oduyoye 1995: 90f).

³⁹⁸Siehe Adepoju 1994: 19.

³⁹⁹Einhellig werden in der Literatur die Ansätze der Regierung zur Familienplanung in den 60er und 70er Jahren als gescheitert bewertet. In Postern wurden glückliche Eltern mit zwei bzw. drei Kindern unglücklichen und schlecht gekleideten Familien mit acht Kindern gegenüber gestellt. Die Reaktionen waren anders als erwartet. Offensichtlich bewertete man die Eltern der Kleinfamilie als egoistisch, da sie ihren Wohlstand nicht mit mehreren Kindern teilen wollten. Siehe hierzu Dolphyne 1991: 32; Oppong 1987: 146f.

(siehe Teil 1). Heute wird die Arbeit der Frauen in drei Kategorien unterteilt: Handel und Verkauf, Herstellung, Produktion und Landwirtschaft:

The most striking feature of the occupational distribution is the steady increase, with increasing age, in the proportion of women in non-family cash work, in both urban and rural areas. This reflects women's increasing self-reliance: as they get older and their children mature, they take on cash work, mostly on their own account (Blanc in Adepoju 1994: 121).

Während Subsistenzlandwirtschaft, die vor allem durch Frauen bewältigt wird, immer noch einen großen Teil der Ernährung der Bevölkerung abdeckt, haben die Frauen heute eine wichtige Rolle als Händlerinnen eingenommen. „The markets of West Africa are run by women“. Was Oduyoye (1995: 92) knapp und treffend so beschreibt, kann bis zu politischen Reaktionen führen, was gemeinsame Proteste der Marktfrauen in Ghana gegen die Preiskontrolle der Regierung vor Jahren gezeigt haben. Insgesamt 92% der verheirateten Frauen zwischen 25 und 49 Jahren beteiligen sich aktiv am Arbeitsprozess außerhalb des Haushaltes.⁴⁰⁰ Ghanaische Frauen sind in der Lage, die Erziehung und Versorgung der Kinder mit einer aktiven Beteiligung am Arbeitsprozess zu verbinden. Die Praxis des *child-fostering* und die unzähligen Kinderkrippen begünstigen diesen Umstand ebenso wie die vorwiegend informelle bzw. landwirtschaftliche Tätigkeit der Frau. Die große Selbständigkeit der Frauen und ihr substantieller Beitrag zum Erhalt der Familie bedeuten jedoch nicht, daß Frauen in Ghana deshalb mehr Einfluß gewinnen. Nach wie vor haben sie wenig Zugang zu ökonomischen Ressourcen und sind auch an grundsätzlichen Entscheidungsprozessen in der Gesellschaft kaum beteiligt:

Buck (1979) shows that their lack of control over the necessary economic resources, like land, labour and capital has badly affected their production of foodstuffs. She warns, that under the present conditions, the necessity to combine child care, domestic work and other activities implies that their economic undertakings will remain small-scale and of low productivity (Brown in Ardayfio-Schandorf 1996: 29).

Frauen in Ghana tragen die Hauptlast des Erhalts und der Pflege der Familie, sowohl was die Kindererziehung als auch was den Unterhalt betrifft. Von der Macht sind sie nach wie vor weitgehend ausgeschlossen. Neuere Entwicklungen im Blick auf die

⁴⁰⁰Laut einer Studie der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1985 liegt Ghana damit an der Spitze im Vergleich mit 38 anderen Entwicklungsländern (Blanc in Adepoju 1994: 115).

Industrialisierung und Massenproduktion von Artikeln schwächen die Rolle der Frau zusätzlich.⁴⁰¹

Frauen migrieren zunehmend allein in die urbanen Zentren. Früher begleiteten sie ihre Männer. Adepoju (1994: 30) führt eine Reihe von Gründen an: Die Suche nach ökonomischer Unabhängigkeit, Horizonterweiterung und allgemein mehr Angebote des Stadtlebens. Die Suche nach Ausbildung und Erziehung bildet die Spitze der Migrationsmotive. Gleichzeitig setzen sie sich im afrikanischen Kontext einer männerdominierten Gesellschaft vermehrt der wirtschaftlichen und sexuellen Ausbeutung aus.

9. 5 Zusammenfassung

Sozialer Wandel beeinflusst alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, wirkt sich aber besonders auf junge Menschen aus. Ich habe aufgezeigt, daß Migration vor allem die junge bzw. arbeitsfähige Bevölkerung betrifft. Junge Menschen verlassen die Dörfer auf der Suche nach Ausbildung und Arbeit in der Stadt. Dieses in Südghana keineswegs junge Phänomen hat sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt. Neben verbesserter Ausbildung und einer beruflichen Neuausrichtung jenseits traditioneller Landwirtschaft birgt diese Entwicklung enorme Umwälzungen und Risiken in sich. Dies ist besonders in den sich ändernden Familienstrukturen und in dem neuen Frauenbild sichtbar. Neben einer neu entdeckten Freiheit steht die Gefahr neuer Abhängigkeiten. Die soziale Wirklichkeit der urbanen Zentren geben Anlaß zur Sorge im Blick auf die Zukunft junger Menschen. Was Shorter über die ambivalente Wirklichkeit afrikanischer Urbanisierung aussagt, gilt auch für Ghana:

Youth who leave home and family behind in the rural areas want to set up house on their own. They desperately want training for a secure and rewarding job. When these are not immediately available, they show considerable ingenuity and initiative in creating forms of self-employment.... In working as market- carriers, bus touts, or truck-loaders, in running kiosks and food stalls... the youth of African towns are offering services for which people are prepared to pay and are helping in the process of 'urbanization from below'.

⁴⁰¹So verweist Odoyeye (1995: 100) auf die Tatsache, daß Öl-, Seife- und Mehlherstellung traditionell in Frauenhand war. Die heutige Massenproduktion international operierender Firmen hat zur Folge, daß die Selbständigkeit der Frauen in diesen Bereichen geschwächt wurde.

The urban youth are often confused and disoriented morally. They lack stability and, indeed any other purpose than the immediate one of making a living and enjoying life.. Many would like to marry and have a stable family life, but many factors work against them. There are no accepted modes of behaviour and no one to whom they can turn for advice (Shorter 1991: 116f).

Kapitel 10

Die Spiritualität junger Ghanaer in einer sich ändernden Gesellschaft⁴⁰²

Die Untersuchung von Brempong (1998) über Herausforderungen junger Menschen heute ergab, dass neben dem Islam⁴⁰³ nicht weniger als 29 unterschiedliche christliche Kirchen an den zwei genannten Schulen existierten, denen sich die 200 Jugendlichen der Befragung zuordnen ließen. 77% davon gehörten zu den sechs großen Kirchen wie: Methodists, Church of Pentecost, Presbyterian Church of Ghana, Catholic, Asemblies of God, Baptist.⁴⁰⁴

Die Frage stellt sich, ob die gegenwärtige Religiösität junger Menschen Rückschlüsse auf die sozialen und sozio-ökonomischen Bedingungen in Ghana zulässt. Wie leben junge Menschen ihren Glauben? Welche Fragen sind ihnen wichtig? Welche Formen werden angeboten und finden Anklang?

10. 1 Ghanaische Jugend und ihre religiöse Rückbindung

Der Großteil junger Menschen gehört in Ghana einer christlichen Kirche oder einer religiösen Splittergruppe an. Der Census (Statistical Service Ghana 2000: Table 17) gab im Jahr 2000 folgende Unterteilung an:

⁴⁰² Einschränkend muß bei diesem Kapitel bemerkt werden, daß es sehr wenig schriftliches, wissenschaftlich verwertbares Material zu diesem Thema in Ghana gibt. Deshalb stütze ich mich hier neben den wenigen Untersuchungen im Wesentlichen auf populäre Literatur und meine eigene Wahrnehmung.

⁴⁰³ Ich verzichte auf ein näheres Eingehen auf den Islam aus zwei Gründen. Erstens beschränke ich mich durchgehend in meiner Arbeit auf christliche Jugendliche mit einem Schwerpunkt auf die Presbyterianische Jugend. Zweitens spielt der Islam nach wie vor im Süden unter den Akan eine untergeordnete Rolle, die erwähnte Untersuchung gibt 68.5% Christen und 15% Moslems an.

⁴⁰⁴ Andere Kirchen gehören entweder zu bekannten Sekten wie *Jesus Christ of Latter Day Saints*, *Jehovah Witness* oder *Apostolic Church* oder zu den unzähligen kleinen charismatischen Splitterkirchen wie *Living Streams*, *Deeper Life*, *Central Gospel Church*, *World Miracle Church* u.a.

Total	Catholic	Protestant	Pentecostal/ Charismatic	Other Christian	Islam	Traditional	Other Religion	No Religion
100%	15.1%	18.6%	24.1%	11.0%	15.9%	8.5%	0.7%	6.1%

Tabelle 17: Religiöse Zugehörigkeit der ghanaischen Bevölkerung

Die „*Northern Region*“ ist muslimisch geprägt (56.1%), „*Upper East*“ eher traditionell (46.4%). In Südghana ist das Christentum die vorherrschende Religion. Signifikant ist die Tatsache, daß die Traditionelle Religion, die vor wenigen Jahren noch die vorherrschende Religion war, stark zurückgedrängt wurde. Assimeng (1999: 55f) deutet den Rückgang folgendermaßen: „This shift in emphasis from ritualism to rationalism in religious behaviour, is part of the general phenomenon of social change.“ Die Zahl von 6.1% derer, die sich keiner Religion zugehörig fühlen, wurde vom Census-Kommentar mit Verwunderung aufgenommen. Das bedeutet aber nicht, dass die Religiosität von westlich beeinflussten Ghanaern abnehmen würde. Es mag zutreffen, dass sie für eine kleine Gruppe im Alltag keine Relevanz zu haben scheint. In der Krise brechen diese Fragen aber wieder auf und man sucht spirituelle Antworten dort, wo man sie sich erhofft.

Es ist davon auszugehen, daß Kinder und Jugendliche zunächst dem Glauben angehören, den ihre Eltern vertreten. Brempongs Untersuchung (1998: 7) bestätigte das bezüglich 77% der Jugendlichen. Die Mehrheit der christlichen Kinder wird nach wie vor in einer der großen Kirchen getauft, was deren hohe Mitgliederzahl erklärt.⁴⁰⁵

Der Sonntag wird von einem großen Teil der Südghanaer zum Gottesdienstbesuch genutzt. Ebenfalls besuchen die Schüler von Internaten und „*Training Colleges*“ selbstverständlich die wöchentlichen, in der Regel verpflichtenden Gottesdienste.

Alle traditionellen Kirchen haben ihre Jugendorganisationen, die ein eigenständiges Programm anbieten. Was in der PCG die YPG-Gruppen sind, heißt bei den Methodisten „*Youth Fellowship*“ oder bei den Katholiken „*Youth Association*“. In diesen Gruppen gestalten die Jugendlichen unter eigener Leiterschaft

⁴⁰⁵Um Zahlen wird auch hier heftig gestritten. So löste die Veröffentlichung der Statistik heftigen Unwillen unter den Moslems aus, die ihre in etwa gleichbleibende Zahl im Vergleich zur letzten Zählung nicht akzeptieren wollten. Manchen der traditionellen Großkirchen waren ebenfalls verwundert, von der Pfingstbewegung überholt worden zu sein. Der Census Kommentar dazu: „Many religious denominations are concerned about the disparity between official numbers and their own numbers based on their registers. This concern is positive and should be a challenge to religious groups to narrow the gap between declaration and practice (Statistical Servis Ghana 2000: 7).“

ihr eigenes Programm. In der PCG sind dies wöchentliche Jugendstunden und ein wöchentlicher Jugendgottesdienst, in der Regel am Sonntag. Wenn es stimmt, daß laut Darmani (1999: 25) rund 60% der Kirchenmitglieder einer typischen traditionellen Kirche junge Menschen sind, sagt das viel aus über die religiöse Bindung junger Menschen in Ghana.

10. 2 Neue Formen von Religiosität

Das urbane Leben fördert das Aufkommen und Wachsen von neuen religiösen Gruppen. Migranten sind verunsichert, wenn sie in ein neues soziales Umfeld kommen. Ursprüngliche soziale Bindungen gelten nicht mehr. Neue Beziehungen müssen erst geknüpft werden. Die traditionellen Großkirchen sind nicht selten Mittelklassekirchen geworden.

„In the urban communities, primary group relations have become considerably loosened, and bureaucracy has led to impersonalization of human relations. In such context, the search for new primary group relational categories has become very acute. It is not surprising that newly arrived migrants feature prominently in sectarian religiosity“ (Assimeng 1999: 66).

Derselbe Autor stellte schon zehn Jahre zuvor fest, daß sich Religion in Ghana zunehmend von einer kommunalen zu einer personalen Angelegenheit entwickelt. Die Traditionelle Religion war gemeinsame Weltanschauung aller Ghanaer, wengleich mit lokalen Variationen. Assimeng schreibt:

In the rapidly changing societies of the sub-region, there has tended to be religious diversity. There is now no single religion in which all are embraced. There are different religions, and people now have the right to choose their beliefs and styles of worship (Assimeng 1989: 123f).

Der religiöse Pluralismus übt in den urbanen Zentren- aber nicht nur dort- eine große Anziehungskraft auf junge Menschen aus, die grundsätzlich eher offen für Neues und Fremdes sind. In einer pluralen Gesellschaft übernimmt die Religion zugleich eine andere Aufgabe als in einer uniformen Gesellschaft. Säkulare Organisationen sind neben die Kirchen getreten. Fußball übt eine ungeheure Anziehungskraft auf junge Menschen aus, die Medien bestimmen Teile des öffentlichen Lebens. Auch wenn sonntags der Gottesdienst besucht wird, bedeutet das nicht, daß der Glaube den Alltag bestimmt. Man geht zur Kirche, man gehört dazu, folgt aber im Alltag eigenen

Wertvorstellungen. Die Gründerin der Mengo Gospel Church in Uganda⁴⁰⁶ gab folgende Gründe für das Entstehen ihrer Kirche an (*in* Assimeng 1989: 134):

She felt that very few Africans, despite the large baptismal rolls, were more than nominal Christians, and that most missionaries were too busy building a super-structure to realize that the foundations were already rotten. In a situation of this sort she had to begin again and begin on her own.

Eine Untersuchung⁴⁰⁷ über das christliche Leben in Ghana kam 1993 zu erstaunlichen Ergebnissen.

Regionen	Christians attending Church	Christians not attending Church	Total	Other Religions ⁴⁰⁸
Western	12.36%	69.64%	82%	18%
Central	13.84%	63.16%	77%	23%
Greater Accra	15.72%	63.28%	79%	21%
Eastern	14.33%	60.67%	75%	25%
Volta	12.05%	53.95%	66%	34%
Ashanti	13.61%	62.39%	76%	24%
Brong Ahafo	12.31%	50.69%	63%	37%
Northern	3.39%	9.61%	13%	87%
Upper West	5.26%	14.74%	20%	80%
Upper East	2.92%	6.08%	9%	91%
All Regions	11.6%	50.68%	62,29%	37.71%

Tabelle 18: Gottesdienstbesuch nach Regionen

Im Jahr 1993 lag der Anteil der christlichen Bevölkerung bei 62.29%. Der Anteil der nominellen Christen lag mit 50.68% im Verhältnis zur relativ jungen Christenheit relativ hoch. Das Nord-Südgefälle ist eindeutig, es ist aber auffallend, daß sowohl das Ballungszentrum Accra mit 15.72% Kirchenbesuch als auch die eher urbane „Eastern Region“ mit 14.33% einen recht hohen Anteil am Gottesdienstbesuch gemessen an der Zahl der Christen hat. Möglicherweise liegt das daran, daß Menschen, die viel unterwegs bzw. migriert sind, vermehrt Halt in einer Kirche suchen als anderswo.

⁴⁰⁶Der Name der betreffenden Person ist nicht genannt.

⁴⁰⁷Ghana Evangelism Committee 1993: 14.

⁴⁰⁸Mit anderen Religionen ist in erster Linie der Islam und die Traditionelle Religion gemeint. Andere religiöse Sekten spielen eine untergeordnete Rolle.

Der soziale Wandel in Ghana beeinflusst die Religiosität der Menschen. Individualismus nimmt zu. Die Kirchen befinden sich mehr und mehr im Wettkampf mit anderen Institutionen. Das bedeutet allerdings im Gegensatz zu der westlichen Welt nicht, daß Religion irrelevant zu werden droht. Sie ist nach wie vor selbstverständlicher Teil des öffentlichen Lebens und wird als wichtige Grundlage wahrgenommen. Der Nominalismus ist dennoch eine ernste Gefahr für die Zukunft der Glaubensgemeinschaften.

Im Blick auf junge Menschen hat die Kirche die vermehrte Aufgabe der Wertevermittlung. Gerade im Blick auf die zunehmende Verflachung des Glaubens und ihrer einhergehenden ethischen Verunsicherung brauchen junge Menschen einen Rahmen, Maßstäbe und Halt, um eine eigene Identität entwickeln zu können.

10.3 Zusammenfassung

Ghana ist ein Land im Umbruch, und die Akan unterliegen dieser Entwicklung wie alle anderen Volksgruppen auch. Da Migration besonders in die südlichen Ballungsgebiete erfolgt, sind die Akan von den Veränderungen besonders betroffen. Der soziale Wandel hat Auswirkungen auf alle Ebenen der Gesellschaft und umschließt sowohl die Familie als auch die Bindung an den Clan, die ökonomischen Lebensbedingungen, die Bildung und das religiöse Leben. Besonders junge Menschen sind von diesem Umbruch betroffen und ich habe gezeigt, daß es viele negative Anzeichen gibt, die darauf hindeuten, daß die Zukunft dieser Generation unklar ist. Es erhebt sich daher die Frage, welche Perspektiven die Kirche eröffnen könnte, um junge Menschen in diesem Umbruch helfend zu begleiten. Wie müßte Jugendarbeit in zehn oder zwanzig Jahren aussehen, damit sie sowohl spirituell als auch gesellschaftlich relevant bleibt? Welche konkreten Überlegungen gibt es und was ist zu tun, sie in die Praxis umzusetzen?

Im vierten Teil dieser Arbeit möchte ich auf diese Fragen eine Antwort geben. Ich stelle dabei modellhaft ein Konfirmationsprojekt vor, das presbyterianische Konfirmationspraxis mit Aspekten verbindet, die in Ansätzen aus dem *bragoro* Ritus stammen. Könnte es ein Weg sein, kirchliche Inhalte mit Formen aus der traditionellen Akan Gesellschaft zu verbinden, ohne dabei synkretistischen Einflüssen

Vorschub zu geben? Eine generelle Auswertung und Bewertung der Forschungsergebnisse schließt die Arbeit ab.

TEIL 4

DIE LEBENSWIRKLICHKEIT JUNGER MENSCHEN IN GHANA IM

SPIEGEL DER GESCHICHTE: EINE ZUSAMMENFASSUNG

Kapitel 11

Die Identitätsbildung junger Ghanaer in der Geschichte

Teil vier hat zum Ziel, die bisherigen Ergebnisse zusammenfassend zu diskutieren und die eingangs gestellten Fragen zu beantworten. Helfen sowohl die traditionelle Gesellschaft als auch die Presbyterianische Kirche jungen Menschen, den Weg ins Leben zu ebnen? Wie wirkt sich in diesem Zusammenhang die sich verändernden Gesellschaftsstrukturen in Ghana aus?

Bei der Bewertung meiner Ergebnisse spielen zwei Begriffe eine zentrale Rolle: Identität und Kontextualisierung. Beide vorgestellten Glaubensformen, die der traditionellen wie die der christlichen Religion erheben den Anspruch, identitätsbildend zu sein. Dies ist gerade im Blick auf junge Menschen ein wichtiger Aspekt auf dem Weg in die Erwachsenenwelt. Ist die Identitätsbildung gelungen? Wo sind Grenzen sichtbar? Wo liegen mögliche neue Ansätze zu einer Vertiefung?

Die Kontextualisierung der christlichen Botschaft ist ein zentraler Begriff heutiger Missionswissenschaft. Unter kontextueller Theologie⁴⁰⁹ versteht man folgendes:

Contextual theology is a form of Christian theology necessary today in view of the increasing consciousness of plurality of religions, worldviews, philosophies, cultures and sociopolitical systems. Such consciousness obliges theology to adapt its form and language to various historical and social milieus (Waldenfels *in* Müller 1997: 82)

Kontextueller Theologie liegt die Erkenntnis zugrunde, dass immer dann, wenn das Christentum in eine nichtchristliche Kultur Einzug hält, große Spannungen im gesamten Werteverständnis der betreffenden Menschen entstehen. Diesen Spannungen ist Rechnung zu tragen, indem man den Kontext studiert, analysiert und entsprechende Schlüsse im Blick auf die Christianisierung der betreffenden Kultur zieht. Es geht dabei nicht um eine Relativierung, sondern um eine angemessene Präzisierung der Botschaft in dem gegebenen Umfeld. Dies schließt sowohl

⁴⁰⁹Zu kontextueller Theologie siehe auch: Bevans 1998; Bosch 2001: 447ff; Eitel 1986: 31ff; Grüber 1994; Hiebert *in* Gilliland 1989: 101ff; Kurewa 2000; Larkin 1992; Lingenfelder 1991; Müller 1997; Newbiggin 1986; Nicholls 1979; Sanneh 1989: 39ff; Sundermeier 1992: 192ff; Van Rheenen 1991; 1996; Whiteman 1997: 2ff; Yoder *in* Strassen 1996: 31ff; Schmidt 1997: 103ff;

Evangelisierung als auch Dialog und Partnerschaft mit ein. Kontextualisierung des Evangeliums ist dann als gelungen zu betrachten, wenn die Art der Kommunikation des Evangeliums für die betreffende Person in ihrem Kontext als relevant und bedeutungsvoll betrachtet wird (Larkin 1992: 153). Dabei bewegt sich kontextuelle Theologie immer im Spannungsfeld zwischen Nominalismus auf der einen Seite und der Gefahr des Synkretismus auf der anderen (Hiebert *in* Gilliland 1989: 116).

Im Blick auf meine Untersuchung wäre also zu fragen, ob die Kultur als Ganzes angemessen in die Evangelisierung der Akan einbezogen wurde? Ist kirchliche Jugendarbeit bei den Akan geglückt? Wo wäre gegebenenfalls etwas zu verbessern? Welche geschichtlichen Ursachen gibt es für eine geglückte bzw. nur teilweise geglückte Kontextualisierung?

Mit einem Plädoyer für eine vertiefte Kontextualisierung der kirchlichen Jugendarbeit schließe ich die Arbeit ab. Am Beispiel eines Konfirmandenprojektes der Kirchengemeinde von Peduase in der Eastern Region von Ghana zeige ich auf, welche Möglichkeiten es gibt, Elemente der traditionellen Gesellschaftsform mit kirchlicher Arbeit zu verbinden. Es ist offensichtlich, daß aus diesem einzigen mir bekannten Pilotprojekt noch keine allgemeinen Schlüsse gezogen werden können. Dennoch ist das Projekt ein Indikator für ein sich änderndes Bewußtsein unter einzelnen Pfarrern der Kirche. Will die Kirche für junge Menschen relevant bleiben, muß sie die Fragen ihres Kontextes beantworten. Thesen fassen die Forschungsergebnisse dieser Arbeit abschließend zusammen.

11. 1 Geburt als Grundlage

Ohne Zweifel bildet das umfassende Familienkonzept der Akan die Grundlage für die Identitätsfindung junger Akan. Die Geburt stellt dabei den Übergang eines Wesens aus der unsichtbaren in die sichtbare Welt dar. Es tritt aus der Reihe der Ahnen in die physische Welt. Dieser Schritt begründet die spirituelle Bedeutung des Kindes.⁴¹⁰ Gleichzeitig wurde bereits darauf hingewiesen, dass dieser Wert in erster Linie im Blick auf den Erhalt der *lineage* und der Verbindung zur unsichtbaren Welt und nicht etwa im entstandenen Leben „an und für sich“ gesehen wird. Natürlich freut sich die

⁴¹⁰ „The African believes that babies are gifts from the ancestors, and in fact, in some cases babies may possess characteristics and peculiarities of a dead member of a family” (Ayisi 1979: 22).

Familie über das Kind und bringt das besonders nach dem *outdooring*, der Bestätigung, dass das Kind in dieser Welt für alle sichtbar angekommen ist, zum Ausdruck. Die Freude ist aber nicht individualistisch auf das Kind begrenzt, sondern hat vielmehr das ganze Sein der Familie, der Sippe, des Clans im Blick. Diese Gemeinschaftsorientierung, die ein gesamtafrikanisches Phänomen darstellt,⁴¹¹ zieht sich durch das Leben der Akan und manifestiert sich besonders im Ritus.

Die Geburt ist der Übergang aus einer Lebensform in eine andere und eben nicht der Anfang des Lebens des Kindes in diese sichtbare Welt. Das *outdooring* mit der Namensgebung markiert dabei den eigentlichen Abschluß der Geburt. Durch die Festlegung des Namens des Kindes bekommt die Seele *kra* einen Wohn- bzw. Identifikationsort.

11. 2 Übergangsriten

Obleich die Geburt des Kindes die Grundlage der Identitätsfindung darstellt, wird sie im Gegensatz zu den Übergangsriten nur passiv wahrgenommen. Wesentlich eindrucksvoller ist daher zumindest in der aktiven Wahrnehmung des Jugendlichen der Übergangsritus vom Mädchen zur jungen Frau und des Jungen zum Mann (*puberty rite*). Der soziale Status innerhalb einer Gesellschaft bildet die Basis für das Verständnis von Ritualen, die im Lebenszyklus der Menschen stattfinden (Cox 1998: X). Durch das Ritual werden sozialer Status erworben und Rechte und Verantwortung übertragen. Der junge Mensch erhält so seinen Platz in der Gesellschaft und findet sich zurecht. Übergangsriten sind deshalb wichtig und spielen in nahezu allen Gesellschaften eine bedeutende Rolle.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Konfirmation in christlichen Gesellschaften ein klassisches Beispiel eines Übergangsritus vom Kind zum Erwachsenen und erfüllt alle oben angeführten Klassifikationen. Übergangsriten begleiten eine Veränderung des Ortes, des Zustandes, der sozialen Position und des Alters (Käser 1998: 209). Damit tragen sie wesentlich zur Identitätsfindung bei:

In vielen schriftlosen Kulturen kann man von einem Verbund der Übergangsriten sprechen, die den Lebenslauf ihrer Mitglieder strukturieren. Sie teilen den Strom der Ereignisse in Abschnitte ein, die überschaubar werden, indem sie deren Beginn und Ende durch ein festliches Ereignis

⁴¹¹ Siehe hierzu Asante 1995: 16.

markieren, an das sich alle Beteiligten lebhaft erinnern können. So entsteht ein einfaches Geschichtsverständnis (: 211).

Die Pubertätsriten der Akan erfüllen die angeführten Kriterien vollständig. Sie strukturieren das Leben des Jugendlichen eindeutig in ein „davor“ und ein „danach“:

- a) Sie bestimmen die spätere soziale Funktion, die junge Frau und der junge Mann sind nun heiratsfähig.
- b) Sie verleihen sozialen Status mit Rechten und Pflichten, beide sind nun vollwertige Mitglieder der Erwachsenengesellschaft.
- c) Sie markieren Ende und Anfang eines biographischen Lebensabschnittes, was im Fest am Ende des Ritus ausgedrückt wird.

Kurz gesagt: Der Pubertätsritus der Akan schafft Identität für junge Menschen. Dies gilt gerade auch in religiöser Hinsicht.⁴¹² Besonders die *Anoka Ceremony* als Teil des *bragoro* stellt eine religiöse Handlung dar, die der jungen Frau in unterschiedlichen symbolischen Handlungen Fruchtbarkeit und Glück zuspricht. Das Gebet zu *Onyankopong* steht dabei im Zentrum des Rituals und wiederholt sich immer wieder. Schließlich hat der Ritus für die junge Frau beratenden Charakter:

Sustained counseling is also given during this period, centered on how to be a good wife, some of the criteria of which are: cooking good and tasty meals for the husband and the household; obedience to the husband, which implies not refusing him sex or food under any circumstances; consulting the husband on any venture; and respecting and obeying in-laws (Amoah 1990: 89).

Im Rahmen der Akan-Gesellschaft erhält die junge Frau durch die Beratung eine Handlungsanweisung für das Eheleben, das zwar von ihr Gehorsam und Unterordnung verlangt, aber gleichzeitig eine Ordnung anbietet, durch die Halt und Sicherheit gewährleistet sind.⁴¹³

Der Pubertätsritus hat letztendlich sanktionierenden Charakter. Die Androhung des

⁴¹²Cox (1998: xii) betont in diesem Zusammenhang neben der sozialen auch die religiöse Funktion des Ritus. Besonders im Falle einer Krisensituation ist der Ritus ein wiederherstellender, ordnender Faktor

⁴¹³Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die stark patriarchalen Züge der Gesellschaft, obwohl teilweise das Matriarchat herrscht.

kyribra gegenüber der jungen Frau und dem jungen Mann ist ein starkes Signal, sich bezüglich gelebter Sexualität an die vorgegebenen Regeln zu halten. Eine Zuwiderhandlung ist ein so starkes Vergehen, daß anschließend die ganze Gemeinschaft gereinigt werden muß. Der Ausschluß aus dem Dorf stellt das junge Paar außerhalb der Gemeinschaft, was im Blick auf das Lebensverständnis der Akan eine Katastrophe bedeutet. Zurecht erwähnt Amoah, daß dieser Ritus besonders für Frauen demütigend ist und heute unter den Akan als ein Eingriff in die menschliche Würde der einzelnen Frau gesehen wird.⁴¹⁴

Die Übergangsriten tragen trotz der von Amoah gestellten Fragen in allen genannten Dimensionen wesentlich zur Identitätsfindung der jungen Akan bei. Die Riten integrieren die Jugend in die Gesellschaft und sind somit gemeinschaftsbildend. Sie geben Orientierung und Halt für den Einzelnen und die Gesellschaft. Sie stellen die kosmische Ordnung her und tragen zu einer Harmonie zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt bei:

Indigenous Spirituality is something one receives by birth and lineage. It is what you are when you are... .An African does not state her Africanness. She is African and her spirituality is implied. The various cultural structures from conception to burial and even in death serve to promote a sense of community and human living (Nketsia *in* Goethe Institute 2004: 28)

Wo diese Lebensregeln gelten, kann Leben gelingen. Wer sich als junger Mensch an diese Regeln hält, findet Halt, Orientierung und Maßstäbe, die Leben ermöglichen, wengleich in relativ engen und vorgegebenen Bahnen. Jungen sind, besonders im Hinblick auf Sanktionen, eher bevorzugt als Mädchen, selbst wenn beide eine Strafe trifft.

11. 3 Asafo Company und Identität

Die soziale und religiöse Bedeutung der *asafo company* wurde umfassend vorgestellt. Junge Männer finden in dieser Gruppe Gleichgesinnte, mit denen sie Verantwortung für die Volksgemeinschaft übernehmen. Der institutionelle Charakter bildet dabei einen festen Rahmen, in den der junge Mann eingebunden ist. Am Beispiel der Fante

⁴¹⁴Laut Amoah (1990: 92) wird derselbe Ritus für Kriminelle angewandt. Die Gemeinschaft reinigt sich vom Vergehen dessen, der schuldig an ihr geworden ist. Gleichzeitig wird der junge Mann eher als die Frau geschont: „The boy who is said to have „made her pregnant“ is equally guilty, but does not go through half what the girl does“.

weist Kubisch⁴¹⁵ auf die politische und sozial integrative Rolle dieser Institution für den einfachen Mann hin. Damit entsteht ein gewisses institutionelles Gegengewicht zu den im übrigen meistens matrilinearen Gesellschaftsformen der Akan. Junge Männer haben das Recht, über ihren Vater Mitglied zu werden.

Die *asafo companies* geben dem jungen Mann über den eher schwach ausgeprägten Initiationsritus hinaus eine Rolle vor, die für seine Identität in der Gemeinschaft von wesentlicher Bedeutung ist. In der Organisation wird er als ein „ganzer Mann“ gesehen, er kann sich beweisen, er ist Teil eines Ganzen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Akan-Gesellschaft für junge Menschen mehrere Grundlagen gelegt hat, die es ihnen ermöglichen, ihren Weg ins Leben zu finden. Diese Gesellschaftsform war in der Vergangenheit hoch identitätsbildend und umfasste den familiären, sozialen, emotionalen, politischen und religiösen Bereich des Lebens. Kein Bereich ist davon ausgenommen; die Gemeinschaft sorgte für alle Dimensionen des Lebens. Dieser Umstand verstärkt das Empfinden der Akan, außerhalb der Gemeinschaft sei Leben schlichtweg unmöglich. Nur wer sich dem Vorgegebenen fügt, kann mit gelungenem Leben rechnen. Wer sich auflehnt findet keinen Platz innerhalb der Akan Gesellschaft. Innerhalb einer offenen Gesellschaft kann sich diese Lebensform allerdings nicht erhalten, ohne drastische Zugeständnisse zu machen. Es drängt sich mir aber der Gedanke auf, dass punktuelle Zugeständnisse in dieser komplexen Lebensform nicht möglich sind. Da alle Aspekte des Lebens wie ein Spinnennetz (Agbeti 1992: 1) zusammenhängen, gerät das ganze Leben in Schwingung, wenn ein Aspekt angesprochen wird.

11. 4 Das Angebot einer neuen Identität durch die Basler Mission

Neben der wirtschaftlichen Hilfe für die Goldküste spielte vor allem der erzieherische Einfluß der Basler Mission eine entscheidende Rolle. Die Basler „Wohltätigkeit“

⁴¹⁵„Vor allem die Art ihrer Zusammensetzung macht die Asafo-Kompanien zu einem wichtigen demokratischen Element in Politik und Gesellschaft. Ob Fischer oder Sohn des Dorfvorstehers, jeder ist Mitglied. Die Führer werden gewählt und gelangen nicht dank aristokratischer Abstammung in ihre Positionen. So können die *asafo companies* als ein Instrument des einfachen Mannes, durch das er politisch tätig werden kann, aufgefasst werden (Kubisch 1999: 6).

(Rennstich 1985: 23) sollte sich auf alle Bereiche des Lebens auswirken.⁴¹⁶ Junge Menschen waren dabei für die Erfüllung dieser Aufgabe prädestiniert.

11.4. 1 Systematische Ausbildung

Die Schul- bzw. Seminausbildung sowie die handwerkliche Ausbildung in den Werkstätten der Basler Missionshandelsgesellschaft bildeten das Rückgrat erzieherischen Handelns der Basler Mission. Das Ziel war eindeutig: Es sollten in möglichst kurzer Zeit eine einheimische Lehrerschaft, Katechisten und Handwerker ausgebildet werden. Anstein (1940: 22) skizziert rückblickend das Ziel der Basler Mission, indem er betont, daß zuerst ein „brauchbarer Stand eingeborener Lehrer“ ausgebildet werden sollte, um später auch Pfarrer zu gewinnen.

Der Weg zu diesem Ziel verlief ebenfalls geradlinig. Man entfernte Kinder und Jugendliche aus ihrem traditionellen familiären Umfeld und unterrichtete sie im Internat:

„The boarding schools, according to the missionaries, had the advantage of removing the young adults from the traditional environment to usually a secluded place where they (missionaries) could be with them and train them the way they believed to be Christian way of life (Dyang-Duah 1996: 266).

Im Jahr 1900 gibt der „Report of the Basel Evangelical Mission“ einen beeindruckenden Überblick über das entstandene Schulwesen: 188 Schulen mit 4061 Schülern sind entstanden. Die beiden Seminare in Akropong und Abetifi hatten zu jener Zeit zusammen 95 Studenten. In diesem Bericht wird die Bedeutung der einheimischen Sprache für Schüler betont.⁴¹⁷ Im Hinblick auf den erzieherischen Einfluß der Basler Mission kann dieser Umstand nicht hoch genug bewertet werden. Das Praktizieren der einheimischen Sprachen im Unterricht trug nämlich entscheidend zur Stärkung der Identität junger Menschen bei. Die Übersetzung der Bibel in die Twi- und Ga-Sprache war dabei ein eindeutiges Signal für junge Menschen: Gottes Wort kann in der vertrauten Sprache gelesen werden.

⁴¹⁶Wohltätigkeit wurde dabei eng an die europäische Zivilisation geknüpft. Schule, Handwerk und Gemeindeverständnis, wie in Süddeutschland und der Schweiz praktiziert, wurden demzufolge einfach auf die afrikanische Kultur übertragen.

⁴¹⁷„The aim of our mission is to give every child a good elementary education, especially in Reading, Writing and Arithmetic. We are also of opinion that this elementary education is not complete even with the best results in government inspections, if the vernacular is entirely neglected (Basler Mission 1900: 25).

Mit der Einrichtung von Internatsschulen und der damit verbundenen Exklusion der Kinder aus ihrem Umfeld wurde allerdings auch ein nicht zu unterschätzendes Zeichen gesetzt. Die eher eurozentrische Sichtweise der Missionare kam an dieser Stelle voll zum Tragen. Dyang-Duah (1996: 268) weist nach, daß ein beträchtlicher Teil der Lerninhalte aus europäischer Geographie, Geschichte und Wissenschaft bestand. Afrikanische Philosophie bzw. Tradition spielen hingegen keine Rolle:

Therefore, the young adults came out of school ignorant of life around them. Furthermore, European lifestyles such dress, food, musical instruments, songs and hymns, weddings and festivals were presented as the normal standards of life by which a scholar's level of education and politeness were measured. The result of this type of education was that it lifted the scholars from their cultural milieu and made them ashamed of their traditional lifestyle.

Die von den Missionaren geschaffene neue Identität, unterschied sich vollständig von der eines traditionellen Akan oder einem Angehörigen einer anderen Ethnie. Sie ging weit über die Religion hinaus und betraf alle Lebensbezüge. In gewisser Weise wurde ein junger Christ gleichzeitig Europäer, zumindest was erlernte und übernommene Verhaltensweisen anbelangte. Man lebte in einem neuen Umfeld, lernte Dinge, die mit der Tradition nichts zu tun hatten, und entwickelte unweigerlich einen Lebensstil, der sich von dem des eigenen Volkes grundsätzlich unterschied.⁴¹⁸ So befand man sich zwischen allen Stühlen: Ein richtiger Europäer wurde man nicht; ein Einheimischer war man aus der Sicht der Volksgemeinschaft nicht mehr.

Die systematische Ausbildung junger Einheimischer nach einem westlichen Modell gab diesen zwar eine neue Identität, stellte sie aber außerhalb des eigenen Volkes und isolierte sie damit von dem unsprünglichen kulturell- religiösen Hintergrund. Gleichzeitig boten die Schule, das Internat oder die Lehrwerkstätte einen neuen, wenn auch künstlichen Identifikationsrahmen, der von vielen angenommen wurde. Dieser setzte sich über die Schule hinaus in der Lebensform des *Salem*, der christlichen Siedlungsform der Basler Mission, fort.

⁴¹⁸Es liegt dabei auf der Hand, daß die jungen Christen dennoch keine „richtigen Europäer“ wurden. Sie blieben für die Basler Mission Eingeborene, die an die Europäer nicht heranreichen konnten: „...daß es eine Selbsttäuschung wäre, wenn jemand glaubt, die größere Beteiligung der Eingeborenen, wie sie nach dem Obenbemerkten beabsichtigt wird, werde unsere Missionskasse wesentlich erleichtern. Es wird dies schwerlich der Fall sein. Zwei oder drei Eingeborene arbeiten nicht wie ein Europäer, der tüchtig ist“ (Ev. Missionsgesellschaft zu Basel 1876: 19).

11.4. 2 Christliche Gemeinde

In der Regel wurden Kinder und Jugendliche durch ihre Eltern Mitglieder in einer Gemeinde. Ich habe in Teil zwei der Arbeit aufgezeigt, in welcher Weise die Eltern angewiesen wurden, ihre Kinder christlich zu erziehen.⁴¹⁹ §116 der Basler Missionsverordnung aus dem Jahr 1902⁴²⁰ zeigt, was christliche Erziehung in einer Gemeinde im Blick auf das Angebot einer neuen christlichen Identität bedeutet. Folgende Stichpunkte sind auffallend:

1. Die Eltern sind Vorbilder für ihre Kinder in der Praxis des christlichen Glaubens.
2. Liebe zu Gott ist das vorrangige Motiv in der christlichen Erziehung.
3. Das Lesen der Bibel und christlicher Literatur sowie das Singen christlicher Lieder sind die Hauptbestandteile christlicher Unterweisung für Kinder.
4. Dazu treten der Kirchgang, der Besuch der Schule und die Ehrerbietung gegenüber Gott und weltlichen Autoritäten.

Zu Beginn der Missionsarbeit waren Kinder in erster Linie die Hausgehilfen der Missionare, wenn sie getauft und somit Mitglieder der Gemeinde wurden.⁴²¹ Später kamen die Erwachsenen mit ihren eigenen Kindern dazu. Mit dem Eintritt in die christliche Gemeinde begann für Eltern und Kinder ein neuer Lebensabschnitt. Dieser hatte mit dem bisherigen Leben nichts bzw. nicht mehr viel zu tun. Die neue Identität war exklusiv im Sinne einer *communio sancta*. Die neue Gemeinschaft sorgte für eine christliche Unterweisung mit dem Ziel, rasch eine fest im christlichen Glauben gegründete einheimische Kirche bzw. Gemeinde zu etablieren. Darauf zielte alle Arbeit der Basler Mission.

11.4. 3 Taufe und Konfirmation

Entsprechend der lutherisch-reformierten Tradition wurden Kinder und Konvertiten getauft und konfirmiert. Die Taufe fand entweder am Beginn der Mitgliedschaft in der Kirche als Kindertaufe statt oder bildete den Höhepunkt nach einer erfolgreichen christlichen Unterweisung als Erwachsenentaufe. Die Taufverordnung wurde von Basel für alle Missionsgebiete festgelegt.⁴²² Wer sich taufen lassen wollte, mußte u.a.

⁴¹⁹Diese Erziehungsform bedeutete zugleich Schutz vor heidnischen Einflüssen, Schutz vor übermäßiger Kinderarbeit und einem Erziehungsstil, der dem des neunzehnten Jahrhunderts in Süddeutschland bzw. der Schweiz entsprach.

⁴²⁰Siehe hierzu 1.4.1 in Teil II. Dort ist die Gemeindeverordnung aufgeführt.

⁴²¹Hierzu Middleton 1983: 4.

⁴²²Basler Mission 1865. Die „Ordnung für die ev. Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika“ legte u.a. genaue Regeln zur Taufe und Konfirmation vor.

dem Götzendienst absagen (§3), den Glauben an Christus annehmen (§4), und jeglichem traditionellen Ritus fernbleiben (§5). Der Taufwillige konnte nach einem mehrwöchigen Unterricht getauft werden (§8). Kinder ehemals heidnischer Eltern wurden bis zu ihrem achten Lebensjahr mit ihren Eltern getauft; ältere Kinder bekamen zuvor Taufunterricht (§10). Kinder aus christlichen Familien sollten innerhalb der ersten vier Wochen getauft werden (§12). Taufzeugen wurden von der Gemeinde und den Ältesten gestellt.

Die Konfirmation wurde für die als Kinder getauften Christen als öffentliche Tauferneuerungsfeier angesehen (§54+55) und mit der erstmaligen Feier des Abendmahls verbunden. Begründet wurde diese Praxis mit der „christlichen Sitte“.⁴²³ Der vorbereitende Unterricht umfasste 60 Stunden, das Mindestalter betrug vierzehn Jahre (§56+57).

Beide Riten, Taufe und Abendmahl, unterstrichen den exklusiven Status der Christen inmitten eines heidnischen Umfeldes. Gerade die Reglementierung und detaillierte Einhaltung der von der Gemeindeverordnung vorgegebenen Praxis war für die Identitätsfindung der Gemeindeglieder von Bedeutung. Wer dazu gehören wollte, mußte strenge Regeln anerkennen und sich bewußt von seinem bisherigen Umfeld lossagen. Eine Trennung war somit nicht nur in religiöser, sondern auch in familiärer und sozialer Hinsicht unvermeidlich.

Schul- bzw. Lehrausbildung und die vorgegebene Gemeindestruktur der Basler Mission trugen mit ihrem separatistischen Charakter zu einer hohen Identifikation bei. Ein „Zurückgehen“ in die traditionelle Gesellschaft war zwar möglich, aber sehr schmerzhaft, wenn man einmal die alten sozialen Strukturen hinter sich gelassen hatte. Dies wurde von den Missionaren bewusst in Kauf genommen. Besonders für junge Menschen wurde auf diese Weise die christliche Gemeinde zur neuen Heimat, zu einem Identifikationsrahmen, der ihr zukünftiges Leben bestimmen sollte. Niemand machte sich vermutlich klar, dass die alte Identität bei vielen Christen dennoch verdeckt weiter bestand. Fragen der Kultur und Tradition waren nicht aufgenommen, sondern vielmehr als heidnisch abgetan und damit verdrängt worden.

⁴²³So wurde in §55 darauf hingewiesen, daß die Bibel zwar keine Konfirmation kenne, sie aber eine segensbringende Sitte sei, die sich als „zweckmäßig und stärkend“ erwiesen habe.

Bis auf wenige Ausnahmen ging diese Motivation von den Missionaren und besonders vom Komitee in der Schweiz aus; es liegt auf der Hand, dass die ersten Christen sich willig mit der neuen Lebensform anfreundeten. Eine neue Heimat war da, man gehörte dazu, das Heilsangebot des ewigen Lebens verstärkte diese Haltung.

11. 5 Die Kirchliche Jugendarbeit der PCG als Identifikationspunkt junger Menschen

Die presbyterianische Jugendarbeit hat zwei Wurzeln: die Basler Mission und die Schottische Kirche. Beide Werke sind untrennbar mit der Arbeit junger Menschen innerhalb der PCG verbunden. Die Basler Mission, so habe ich nachzuweisen versucht, hat vor allem die inhaltlichen Grundlagen gelegt, Werte geschaffen und eine Pädagogik vermittelt, die der Pädagogik der damaligen Zeit in konservativ-christlichen Teilen Europas entsprach. Bis heute wird auf diese Arbeit Bezug genommen, besonders wenn es um Begriffe wie „Disziplin, Ordnung, Fleiß, Frömmigkeit“ geht. Eine eigenständige kirchliche Jugendarbeit ist aber in jener Zeit nicht entstanden; die Arbeit mit jungen Menschen erstreckte sich in erster Linie auf die Schule, den Kindergottesdienst und den Konfirmandenunterricht.

Die *United Church of Scotland* und im Besonderen ihr Missionar Andrew Atkinson haben den ersten, zaghaften Ansätzen einer eigenständigen Jugendarbeit einen Rahmen und eine tragfähige Struktur gegeben. Diese Struktur entwickelte sich in Anlehnung an die der Schottischen *Youth Guild*.⁴²⁴ Bis heute hat sich dieser Rahmen als hilfreich erwiesen, wenngleich er mehrmals revidiert und weiterentwickelt wurde. Theologisch behielt man den konservativ-pietistischen Ansatz bei; seit Ende der achtziger Jahre wurde er um charismatische Elemente erweitert.

Meines Erachtens hat die starke Identifikation junger Menschen mit der Jugendarbeit drei Wurzeln: die bereits genannte Entstehungsgeschichte aus den beiden Missionswerken heraus, der damit verbundene *Presbyterianism*, der in der

⁴²⁴Kpobi (1995: 15) schreibt in seiner Geschichte der PCG kurz und bündig dazu: „The Young People’s Guild was founded in 1938 by a Scottish missionary, A.M. Atkinson. It embraces all young people between the ages of 18 and 35 years.“ Im Bewußtsein der PCG begann die Jugendarbeit in der Tat mit Atkinson. Daß Atkinson auf einem Fundament aufbaute und Strukturen entwickelte, um dem bereits vorhandenen Gestalt zu geben, ist nicht bekannt bzw. nicht wichtig.

ganzen Kirche weit verbreitet ist, und das zunehmende Bewußtsein für sozial-gesellschaftliche Fragen.

Man ist sich bewußt, daß die Basler Mission in der damaligen Goldküste einen Erziehungsauftrag wahrgenommen hat, der das Land vorangebracht hat. Ganze Gegenden stehen etwa für das presbyterianische Erziehungswesen. Man ist stolz darauf, in Ghana als das „Erbe Basels“ gesehen zu werden, da „Basel“ bis heute einen nahezu verklärten Ruf hat.⁴²⁵ So schreibt Nkansa-Kyeremateng (2000: 51):

...we are able to conclude, that the birth of the PCG was embedded in the activities of the Basel Mission Evangelical Society founded in 1815 on committed Christian businessmen, philanthropists, as well as anti-slavery organizations.

Der damalige britische Gouverneur vertrat eine Ansicht, die weit über andere Einschätzungen hinausgeht:

„The government regards the work of the Basel Mission as incomparably the best in the Gold Coast... it is no exaggeration to say that the Basel Mission makes the Gold Coast“ (: 53).

Es wundert nicht, daß solche Anschauungen einen gewissen Stolz erzeugen. Genau hierauf basiert der sog. *Presbyterianism*, ein nicht eindeutig zu definierender Begriff, der interessanterweise auch innerhalb der Jugendarbeit zu finden ist. Gemeint ist damit das Bewußtsein einer gewissen Elite, in einer langen Tradition zu stehen und Träger eines Erbes zu sein, das die PCG von anderen Kirchen unterscheidet. Eng mit *Presbyterianism* ist der Begriff *Presbyterian Discipline* verknüpft, den Nkansa-Kyeremateng (: 154) in seiner Entstehungsgeschichte der Kirche ausführlich beschreibt:⁴²⁶

„Presbyterian Discipline implied certain attitudes the BAES instilled in its membership to render them worthy to live with... This proverbial Presbyterian Discipline was inspired by Rev. J.A. Mader who since 1852 was a Basel Mission teacher, and after 1869 the Inspector of its Schools. The strict disciplinarian that he was, his view was that Christians would be alive to their calling if they suffered “...to be punished, admonished, comforted and

⁴²⁵So kann es einem heute noch passieren, dass man in einer Gemeinde außerhalb der PCG vorgestellt wird als ein Prediger, der von „Basel“ kommt: *He is one of the Basel people*. An der Reaktion ist zu erkennen, dass „Basel“ noch aussagekräftiger zu sein scheint als die PCG.

⁴²⁶In seinem Buch beschreibt der Autor die Einflüsse beider Missionen auf das Entstehen der PCG. Es ist auffallend, daß die Schottische Kirche lediglich als eine Institution gesehen wird, die das Erbe Basels fortführt. Sie wird durchaus positiv beschrieben, und man gesteht ihr eine wichtige Rolle zu. Man kann sich aber dem Eindruck nicht entziehen, daß das „wahre Erbe“ bei Basel zu suchen ist.

advised...” and as a result, he had a ready resort to the use of the cane, an attitude which won him the nickname *Kwadwo Okoto*.

Noch heute werden diese historischen Fakten gerne zitiert und in Publikationen der Kirche erwähnt. Interessanterweise fühlen sich auch junge Menschen von dieser Strenge nicht abgestoßen, sondern identifizieren sich mit dieser Form von Frömmigkeit, die einen moralisch hochstehenden Anspruch besitzt.⁴²⁷

Die zunehmenden Aktivitäten der Jugendarbeit im sozial-gesellschaftlichen Bereich seit dem Entstehen der neuen *Youth Policy* von 1983 sind ebenfalls Faktoren, die junge Menschen anziehen. Man fühlt sich ernst genommen, antwortet die kirchliche Jugendarbeit doch zunehmend auf Fragen, die auch gesellschaftlich relevant sind: Ausbildung, Arbeit, HIV/AIDS, um nur drei Beispiele zu nennen.

Die Jugend identifiziert sich in starker Weise mit ihrer Kirche und den dort gemachten Angeboten. Die Identifikation hat mit der Geschichte der Kirche und ihren Wurzeln zu tun. Das betrifft sowohl Struktur als auch Inhalt der Arbeit. Die Basler Tradition spielt dabei eine herausragende Rolle. Völlig ungeklärt bleibt allerdings, ganz im Erbe Basels, die Frage nach der Bedeutung der eigenen Kultur und Tradition.

11. 6 Die PCG und ghanaische Tradition: Ungelöste Fragen im Blick auf junge Menschen

Die ghanaische, und dabei in erster Linie die Tradition der Akan, und die Basler Tradition, aus der heraus die PCG erwachsen ist, bilden einen voneinander unabhängigen Identifikationsrahmen, der es jungen Menschen ermöglicht hat, ihren Weg ins Leben zu finden. Beide Glaubens- und Traditionsformen haben offensichtlich Wege gefunden, jungen Menschen in ihrer Entwicklung ein Gerüst zu geben, das ihnen das Erwachsen-werden leichter machte. Dabei sind beide Traditionen einem stringenten Muster gefolgt, das wenig Spielraum für eigene Wege

⁴²⁷Diese Tatsache ist im Grunde nicht verwunderlich. Dazugehörigkeit spielt in einer afrikanischen Gesellschaft eine herausragende Rolle. Elitedenken ebenfalls. Auffällig ist allerdings, wie Attribute wie etwa Zucht und moralische Strenge in einer Weise hervorgehoben werden, die mit der Realität einer sich ändernden Gesellschaft nicht mehr viel zu tun hat. So besteht durchaus die Gefahr, sich in ein geschichtliches Ideal zu begeben (das es so ja nie gegeben hat), ohne die Realitäten heute in den Blick zu nehmen.

zuließ. Das mag zum einen in der damaligen Zeit begründet sein. Die Basler Missionare standen, was ihre Rigorosität anbelangte, nahe an der traditionellen afrikanischen Gesellschaft. Sie waren Kinder ihrer Zeit; ihr Denken entsprach einer vordemokratischen, autoritären Gesellschaftsform. Zum anderen lag beiden Lebensformen eine Weltanschauung zugrunde, die wenig Spielraum für Alternativen ließ. Eine Begegnung beider Seiten war gänzlich ausgeschlossen, vorallem Seitens der Basler Missionare.⁴²⁸ Im Bild ausgedrückt: Beide Weltanschauungen prallten aufeinander wie Eisenbahnzüge.

Heute befindet sich die ghanaische Tradition zumindest was die Formen anbelangt, die ich vorgestellt habe, in einem Prozess der Auflösung. Die Riten, etwa bei den Akan, werden kaum noch vollzogen. Das Dorfsystem ist zwar noch vorhanden, weicht aber zunehmend einer neuen sozialen Struktur.⁴²⁹ Die Tradition ist in ihrer jetzigen Form nicht stark genug, zu einer eigenen Identifikation für junge Menschen beizutragen. Junge Akan sind Christen geworden. Ihr Identifikationsrahmen ist heute der der Kirche. Ein neues Erziehungswesen wurde etabliert, das nicht nur eher den Anforderungen der Neuzeit entspricht, sondern gleichzeitig die Defizite des alten, eher gruppenorientierten Erziehungswesens aufzeigt.⁴³⁰ Dennoch stellen sich im Blick auf die heutige Sozialisation der jungen Akan einige Fragen. Ihre Beantwortung kann zu einer neuen, vielleicht integrativen Form von Sozialisierung beitragen, die junge Menschen angesichts des gesellschaftlichen Wandels nicht ohne Halt lässt.

⁴²⁸Es ist erstaunlich festzustellen, wie tolerant die traditionelle Religion gegenüber Andersdenkenden war und auch heute noch ist. Der Chief Nana Ado Dankwa hatte einst Riis nach Akropong eingeladen und war bereit, das Entstehen des Christentums zu unterstützen. Heute ist dies ähnlich; viele Chiefs sähen es gerne, wenn sich christliche und traditionelle Glaubensformen vermischen könnten.

⁴²⁹Assimeng (1999: 269) sagt dazu: „The traditional, pre-European system of socialization has been superseded by a modern trend in which society is seen with what may be regarded as imported perceptual spectacles.”

⁴³⁰Abosi (1992) weist auf die besondere Struktur der traditionellen Erziehung hin: “Traditional Education is an integrated experience which combines not only physical with character training but also manual with intellectual training.... Thirdly, traditional education provides the child with intellectual training through observation, imitation of and participation in adult roles.” Bame (1991: 38) kritisiert diese traditionelle Erziehungsform, indem er schreibt: “On the other hand, Ghanaian traditional education was in some way deficient. Its overemphasis on the group did not help the development of the individual and his potentials and its insistence on conformity to group norms must to some extent have hindered creativity. Again, its almost religious adherence to tradition did and does hinder development. A person’s status, career and profession were determined by accident of birth and environment. Under those conditions we cannot blame the products of the system for their general passive and fatalistic attitude to life.”

1. Inwieweit haben die Missionare - und in Folge die Kirche - auf die Tradition der Akan reagiert oder nur etwas Neues dagegengesetzt?
2. Welche Konsequenzen ergeben sich aus einer Haltung der Trennung und Distanz der Kultur gegenüber?
3. Welche Folgen ergeben sich aus den Ergebnissen im Blick auf die Identität junger Menschen?

1. Im Grunde ist diese Frage bereits beantwortet. Die Missionare haben es nicht geschafft bzw. für richtig gehalten, auf die Tradition der Akan einzugehen, sondern etwas gänzlich Neues dagegengesetzt. Traditionen wurden durchweg als heidnisch bewertet und einschließlich ihrer kulturellen Elemente wie Musik, Kleidung, Dichtung und Erzählung abgelehnt. Es gab einzelne Missionare, die eine Ausnahme bildeten; dies änderte aber nichts an dem durchgehend ablehnenden Ton der ghanaischen Tradition gegenüber.

Das nach westlichem Muster gestaltete Erziehungssystem stellte die traditionelle Gesellschaft mit ihrer Erziehung automatisch in Frage. Eine Beziehung zur Kultur und Tradition wurde nicht hergestellt:

They sought to Europeanize Africans with a view to their Christianization through the instrument of Western education... The underlying assumption of the western missionary educational enterprise in Africa was that there was little of value (if any) to be learned from (African culture). It is not accidental, therefore, that most early missionaries made little or no effort to use local materials for pedagogical purposes (Asante 1995: 16).

Missionsinspektor Hartenstein verurteilte noch 1932 alle inhaltlichen und äußeren Elemente der Tradition, ohne im Einzelnen zu differenzieren. Er kritisiert die animistische Grundstruktur, den Fetischdienst, den Hexenglauben und die Zauberei in einem Atemzug mit Tanz und traditioneller Musik:

Ein besonderer Zug in diesem primitiven Heidentum sind endlich die Tänze. Nicht jeder Tanz hat heidnische Bedeutung, aber fast alle Tänze gehen, wenn sie konsequent durchgeführt werden, in ein Stadium über, wo die Grenze zwischen natürlicher Freude am Rhythmus, Bewegung und Ausdrucksfähigkeit und meist unzüchtiger Orgiastik oder brutaler Zauberei sehr undeutlich wird. Die christlichen Gemeinden haben darum mit Recht jegliche Art von Tanz, alle Art von Musikinstrumenten, die damit verbunden sind, ausgeschlossen (Hartenstein 1932: 36)

Nicht zuletzt der große Zulauf der *Independent African Christian Churches* (IACC) und der charismatische Aufbruch auch in der PCG haben gezeigt, daß eine

Differenzierung möglich ist, ohne die Grundlagen des Evangeliums zu leugnen.⁴³¹ Es wurde erkannt, dass diese Engführung im Blick auf die Kontextualisierung des Evangeliums nicht hilfreich ist. Tanz und traditionelle Musik sind heute selbstverständlich in nahezu jedem Gottesdienst, auch dem der PCG, präsent.

Im Übrigen aber hat bisher nahezu keine theologische Auseinandersetzung mit der Tradition der Akan bzw. mit anderen ghanaischen Traditionen stattgefunden.⁴³² In der Jugendarbeit ist dies überhaupt kein Thema. Im Gespräch mit jungen Menschen und auch Jugendpfarrern wird bis heute sehr Vieles aus der Tradition undifferenziert verurteilt, was dann jedesmal, besonders im Krisenfall, schnell wieder auftaucht. So ist beispielsweise bekannt, dass viele Christen in einer Finanz- oder Krankheitsnot einen Schrein aufsuchen, wenn das christliche Gebet nicht so erhört wurde, wie man es sich erwünscht hat. Das verstärkt den Eindruck, dass die Missionare das Evangelium den Akan lediglich als Antithese gegenübergestellt haben, ohne den Versuch zu unternehmen, auf gewisse Erscheinungsformen, die aus theologischen Gründen abgelehnt wurden, inhaltlich und argumentativ zu reagieren. In meinem eigenen theologischen Unterricht begegnet mir dieses Phänomen auf Schritt und Tritt: der sehr ernsthaft gelebte christliche Glaube ist bei der Mehrheit der Studenten gänzlich in ein animistisches Weltbild eingebettet, das alle Ereignisse im Lebensvollzug auf einen spirituellen Zusammenhang zurückführt.⁴³³

Diese Haltung der Trennung hat sich aus der Basler Zeit bis heute fortgesetzt. Es handelt sich dabei um ein Problem, das zwar wenig wahrgenommen wird, aber im Gemeindealltag die aufgezeigten Folgen mit sich bringt.

An dieser Stelle muß allerdings nochmals erwähnt werden, dass es vor allem den Missionaren der Basler Mission zu verdanken ist, dass die einheimische Kirche

⁴³¹Wenngleich sich in den unabhängigen Kirchen so manche Sonderlehre findet, so bleibt doch die charismatische Bewegung der Bibel als alleinige Grundlage des Glaubens eng verbunden. Bisweilen ist die Interpretation allerdings ebenfalls unausgewogen und in der Gefahr, die Schrift fundamentalistisch zu interpretieren.

⁴³²In der theologischen Ausbildung werden allerdings schon länger Einheiten über ATR gehalten. M.E. hat dies aber bisher nicht zu einer Bewegung auf lokaler Ebene geführt.

⁴³³Als Lehrer im Bereich Mission an einem theologischen Kolleg stoße ich wiederholt auf das Phänomen, dass von Studentenseite Krankheiten, Unglück und Unfälle schnell auf Hexen und okkulte Angriffe zurückgeführt werden. Die christliche Antwort gleicht erstaunlicherweise der der traditionellen Religion: man muß etwas dagegensetzen, in Form von Fasten und Beten, bis ein sogenannter Durchbruch in der spirituellen Welt erzielt wird.

eine Bibelübersetzung in mehrere Sprachen erhalten hat. Hier wurde tatsächlich bahnbrechend auf die Kultur reagiert:

...The first is the *translation model*, such as the work done by Crowther and Christaller. In a sense this model is a form of indigenization, which at least affirms the local languages and idioms as templates of cultural value (Fisher 1998: 170).

2. Die Konsequenz aus dieser Grundhaltung der Separation ist, dass eine Kontextualisierung des Evangeliums in die gegebene Kultur hinein nicht befriedigend vollzogen werden kann. Fisher (: 171) beschreibt eine erfolgreiche Kontextualisierung folgendermaßen:

This model proposes that Christians do not live their faith in a style and language alien to their own culture; in other words, they discover their own forms of worship and their own methods of evangelization.

Was im Blick auf die Sprache gelungen ist, wurde für andere kulturelle Bereiche außer Acht gelassen. Das Ergebnis ist eine Kirche, die nach wie vor eine presbyterianische Liturgie europäischer Prägung für den Gottesdienst gebraucht, ein Kirchengesangbuch mit mehrheitlich englischen und ehemals deutschen Kirchenliedern⁴³⁴ benutzt und es schwer hat, sich inhaltlich auf die Auseinandersetzung mit der traditionellen Religion einzulassen.⁴³⁵ Eine Begegnung findet aber dennoch statt: Unkontrolliert, heimlich, als Problemlösung im Krisenfall von normalen Kirchenmitgliedern.

3. Welche Folgen ergeben sich aus den Ergebnissen im Blick auf die Identität junger Menschen? Zunächst einmal kann man festhalten, dass die Geschichte der Basler und der Schottischen Mission insofern erfolgreich war, weil der christliche Glaube Fuß fassen konnte. Die Kirche wuchs, das Schulsystem etablierte sich landesweit, und damit war letztlich das Ziel der Mission erreicht, allerdings teilweise auf Kosten der Identität der einheimischen Bevölkerung:

⁴³⁴Diese europäische Tradition der PCG ist nun Teil einer eigenen Presbyterianischen Kirchengeschichte geworden, und man tut sich schwer, sie fair, aber auch kritisch zu bewerten.

⁴³⁵Man muß nicht mit allen Versuchen der katholischen Kirche auf dem Gebiet der Kontextualisierung übereinstimmen um dennoch anerkennend festzustellen, dass hier eine Auseinandersetzung auf einem viel höheren Niveau stattfindet. Bischof Sarpong ist mittlerweile eine internationale Autorität als Anthropologe, darüber hinaus gibt es in Ghana Einrichtungen wie das *Tamale Institute for Cross-Cultural Studies*, das auf unterschiedlichen Ebenen die Auseinandersetzung mit der ghanaischen Tradition sucht.

There seems to be an implicit joy in the fact that the „faiths of their fathers are swiftly losing all hold of people. Thus implying a great victory has been won by the Scottish Mission. But if it was at all, that victory led to the loss of the people’s cultural heritage and national identity...The irony of the situation, however, was that it failed to ground them firmly in European way of life. They were, therefore, destabilized in the end (Gyang-Duah 1998: 267f).

Gyang-Duah hält als negatives Ergebnis der Missionsarbeit den Verlust des kulturellen Erbes, der nationalen Identität und als deren Folge eine Destabilisierung fest.⁴³⁶ Wo die christliche Botschaft nicht biblisch orientiert und zugleich in der afrikanischen Wirklichkeit gegründet ist, wird sich im Leben der Christen auch in Zukunft eine Identitätskrise fortsetzen. Gerade junge Menschen brauchen aber ein sicheres Umfeld, das Orientierung vermittelt. Als junge Ghanaer brauchen sie Hilfe, ihren Glauben in einem afrikanischen Umfeld leben zu können. Dieses Umfeld ändert sich zwar ständig, gewisse Werte und besonders das Weltbild sind aber zugleich konstante Größen, an denen sie sich orientieren. Wenn die Kirche hier keine Hilfestellung im Umgang mit dieser Spannung bietet, bleibt ein Vakuum und damit eine Verunsicherung in der Identitätsfindung junger Menschen. Es wäre gerade die Aufgabe der Kirche, hier Hilfestellung zu bieten.

Die Tradition der Akan hat m.E. eine eindeutigere Identitätsfindung für junge Menschen ermöglicht, als es die Mission vermocht hatte. Ihre Problematik lag ja gerade in dem neuen Angebot, der neuen Identität durch den christliche Glauben. Es war klar, dass es hier zu einer Identitätskrise kommen musste. Aber es ist auch offensichtlich, dass man sich über diese Begrenztheit der Sichtweise entweder nicht bewusst war, oder, wenn dies doch der Fall war, sie zu oft theologisch gerechtfertigt hatte. In der Kirche und in der Jugendarbeit hat sich diese Begrenztheit bis heute zementiert. Dies ist nicht hilfreich im Blick auf die Kontextualisierung des Evangeliums und die Identitätsfindung junger Menschen. Kato (1985: 37) fasst das Anliegen folgendermaßen zusammen:

⁴³⁶Imasogie (1983: 65) als afrikanischer Theologe unterstreicht diese These und generalisiert sie: „For the mid-nineteenth century missionary, from whose world view the dynamic concept of spiritual forces and even God has been eroded, this African world view did not make sense. This lack of empathy for such an African self-understanding was complicated by the missionary’s preconceived idea that Africans were so primitive that they did not even have a concept of God... the Church unwillingly left the African converts with two Gods in their hands and thus made of them people of ambivalent spiritual lives.” Zumindest letzteres trifft auf die Arbeit der Mission unter den Akan zu.

Since Christianity is truly an African religion, Africans should be made to feel it so. What remains to be done is to help African Christians feel very much at home in the Church. Christian doctrine should be expressed in terms that Africans can understand. Practices that enhance the growth of the Church, the maturity and enjoyment of the African believer, should be promoted. Take for instance the formal prayers written in the 18th century. Both the language and concepts are not easy for today's British youth to understand, let alone African youth. Should not African clergymen revise them and recast them in language and concepts easily understood by the African youths? ...Whatever would reflect the glory of Christ in His Church in Africa, and make the African feel that 'this is my faith', should be promoted.

Kapitel 12

Die Identitätskrise junger Menschen in Südghana heute

Wenn es zutrifft, dass junge Menschen in der Adoleszenz auf das Erwachsensein vorbereitet werden, kann aus dem bisher Gesagten geschlossen werden, dass dieser Vorgang von jungen Akan bzw. generell jungen Menschen in Ghana angesichts der aufgezeigten Umstände nicht leicht zu bewältigen ist. Die traditionelle Gesellschaft wurde durch das Christentum und die westlichen Einflüsse grundsätzlich in Frage gestellt. Es wundert, dass das System als Ganzes noch nicht verschwunden ist.⁴³⁷ Für die Übergänge junger Menschen ins Erwachsenenleben spielt die Tradition eine sehr untergeordnete bzw. keine Rolle.

Die sozialen Umwälzungen wie Migration, Urbanisierung, Umbruch im Familiensystem, ökonomische Schwierigkeiten etc. üben zusätzlichen Druck auf junge Menschen aus. Was dies für die Identität bedeutet, soll folgendes Kapitel aufzeigen.

12. 1 Die zunehmende Entwurzelung junger Menschen

Urbanisierung ist ein weltweites Phänomen. Bezüglich Ghana ist sie aber nicht neu, sondern reicht vielmehr weit in das neunzehnte Jahrhundert zurück. Weil sie vor Ort

⁴³⁷Dazu wird es auch in Zukunft vermutlich nicht kommen. Vielmehr wird sich die traditionelle immer mehr mit der importierten westlichen Gesellschaftsform vermischen. Nukunya hierzu: „The process results in blending of the two in which the result contains elements of both....When applied to our context, therefore, social change means the alteration of the basic structure of Africa social systems and specific institutions including the family and the extension of the interrelationships resulting in an interplay of the indigenous and the new” (Nukunya 1992: 8f).

keine Arbeit fanden suchten einzelne Personen für eine begrenzte Zeit andere Gegenden des Landes auf. Heute ist Migration eher ein gesamtgesellschaftliches Phänomen mit Problemen besonders für junge Menschen, weil ihre Entwurzelung droht. Die heutige Form der bereits in der kolonialen Stadt angelegten urbanen Zentren hat sich ausgeweitet und verfestigt. Kwame Nkrumah entwarf beispielsweise die Stadt Tema auf dem Reißbrett nach einem Muster, das bewußt keinerlei tribalen Gesichtspunkten zugeordnet werden konnte. Moderne Urbanisierung verstärkt vermutlich die Entwurzelung noch, weil ein westliches und ein afrikanisches Muster aufeinanderprallen.⁴³⁸

Man ist zunehmend nicht mehr in der *hometown* sondern an anderen Orten zuhause. Man verbringt nur noch gelegentlich besuchsweise Zeit dort, sofern es die finanziellen Möglichkeiten erlauben. Den tiefen Wert als Heimat hat die *hometown* aber bereits verloren.⁴³⁹ Diese Entwurzelung überlässt junge Menschen weitgehend sich selbst. Sie müssen nunmehr allein nach Angeboten suchen, die für sie sinnstiftend und identitätsbildend erscheinen. In der traditionellen Gesellschaft war alles dies vorgegeben und somit für sie einfacher, sofern sie sich einzuordnen wußten. Junge Menschen waren aufgehoben. Dies kann heute so allgemein nicht mehr gesagt werden. Jugendliche befinden sich vielmehr oft in einem Zustand der Entfremdung.

Die afrikanische Stadt ist „poly-ethnisch“ (Shorter 1991: 30). Verstärkt wird diese Tatsache durch die ethnisch heterogene Struktur der Städte, die selber eine exogene Natur haben (Forster 1983: 81). Damit sind Werte- und Lebensvorstellungen gemeint, die mit denen der traditionellen Gesellschaft in der Regel nicht übereinstimmen. Zog man früher als Migrant automatisch in die *Zongos*, die ethnisch abgegrenzten Gebiete innerhalb einer Stadt, so gilt dies heute nicht mehr. *Zongos* gibt es heute immer noch, und sie haben auch eine eigene traditionelle Struktur. Man orientiert sich aber heute nicht mehr unbedingt an dieser Lebensform in der Fremde,

⁴³⁸Mehr dazu bei Burchards 1983: 33ff.

⁴³⁹Nukunya (1992: 6ff) geht auf die Diskussion ein, ob der Unterschied von der vorkolonialen afrikanischen Gesellschaft zur Gesellschaft seit der Kolonialzeit in der Tat so groß war. Manche sind der Ansicht, es gäbe keinen wirklichen Unterschied, die Dynamik im Blick auf Gesellschaftsveränderung sei immer die gleiche gewesen. Nukunya weist dies m.E. zurecht ab. Der grundlegende Unterschied liegt in der Tatsache, dass vor der Kolonialzeit Völkermigrationen mit ähnlichen Gesellschaftssystemen stattfanden (ähnliche Wirtschafts- und Gesellschaftsformen), wo hingegen mit dem Kommen der westlichen Mächte zwei grundsätzlich unterschiedliche Lebensformen aufeinanderprallten. Die mußte langfristig zu Umwälzungen und Krisen führen.

sondern ist vielmehr froh, überhaupt eine bezahlbare Unterkunft zu bekommen oder günstig bei einem Bekannten oder Verwandten zu wohnen. Heimat mit den entsprechenden sinnstiftenden Inhalten kann so nicht entstehen.

Unabhängig davon, ob ein junger Mensch auf dem Land wohnen bleibt oder in eine Stadt zieht, wird sein Leben durch ein hohes Maß an Unsicherheit bestimmt. Die tragenden Wertvorstellungen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind fragil geworden. Das kann beklagt werden, gibt aber auch eine Chance für die kirchliche Jugendarbeit, den Jugendlichen eine neue Heimat anzubieten. Es zwingt allerdings dazu, sich die Verunsicherung und Heimatlosigkeit vieler junger Menschen bewußt zu machen und entsprechend Angebote zu überlegen, dieser inneren Not zu begegnen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang eine gewisse Parallele zur Anfangszeit der Basler Mission. Junge Menschen waren ebenfalls ihrer Ursprungstradition entfremdet und fanden im straffen Rahmen der kirchlichen Arbeit bzw. in den *Salems* eine neue Heimat und in gewisser Weise auch eine neue Identität. Sie war, wie bereits angedeutet, doppelter Natur und eher zwangsweise herbeigeführt.

In der heutigen Zeit hätte die kirchliche Jugendarbeit eine neue Chance, identitätsbildend zu wirken, zumal auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Umbrüche. Ich habe in Teil zwei der Arbeit ausgeführt, dass der Schwerpunkt momentan auf Schulung, projekthafter Berufsvorbereitung und auf HIV/AIDS Prävention liegt. Dies ist gut, aber zuwenig, um jungen Menschen ein Gefühl der Heimat und Zugehörigkeit zu vermitteln.

12. 2 Die zunehmende Individualisierung

Die Großfamilie spielt heute nicht mehr dieselbe Rolle wie früher. Dennoch wäre es verfehlt, sie völlig abzuschreiben. Sie bewegt sich vielmehr in Richtung Nuklearfamilie, einem westlichen Gesellschaftsmodell familiären Lebens:

In terms of household residence, a growing conjugal relationship has greatly contributed to the development of neolocal “nuclear” residential arrangements... However, in the colonial and post-colonial era, in the urban community, the African family appears to have lost the extrinsic functions which it had possessed from earlier times and which continue, although in

steadily diminishing degrees, in the rural family (Adai-Sundiata *in* Ardayfio-Schandorf: 65).

Wo Gemeinschaftsformen abnehmen, wird dem Einzelnen eine größere Bedeutung zugemessen. Das soziale und emotionale Netz der Großfamilie hat erhebliche Risse bekommen; besonders junge Menschen erleben, daß die eigenen Eltern oder nahe Verwandte nicht mehr über ausreichende finanzielle Reserven verfügen, um für die Zukunft ihrer Kinder vorzusorgen. Auch nicht einmal die emotionale Präsenz der Nuklearfamilie ist gewährleistet, was aber für die gesunde Entwicklung des jungen Menschen wichtig wäre. Eher ist der umgekehrte Trend erkennbar: Wo nur der Einzelne in Arbeit und Lohn steht, wird die Großfamilie häufig zu einer Last, weil sich die Mitglieder an einen hängen. Davon kann man sich kaum befreien. Der oft gewählte Ausweg, nicht mehr häufiger als unbedingt notwendig in die *hometown* zu reisen⁴⁴⁰ beschleunigt die Individualisierung der Gesellschaft. Opong (!987: 171) schließt deshalb zurecht:

In southern Ghana, education in the parental and previous generations, with the associated social and spatial mobility and consequent individualism, in terms of property ownership... has already been demonstrated to be an important factor associated with differences in the expectations and obligations attached to kin roles.

Diese Individualisierung hat allderdings auch ihre positive Seiten. Es gibt weniger sozialen Druck. Der Einzelne kann mehr erreichen, wenn er möchte und das Potential dazu hat. Die soziale Mobilität ist größer (Assimeng 1999: 227). Individualität kann Kreativität fördern und Kräfte freisetzen, die in der traditionellen Gesellschaft brach lagen. Erstaunlich selbstkritisch äußert sich der Soziologe Assimeng über seine eigene Tradition:

From the point of view of a social ethos, the traditional structure was not an achieving, competitive society. This is in spite of the harsh realities of the natural habitat to which the people had to adjust. Thus hard work, routine, self-discipline and self-reliance have been difficult concepts to inculcate as regular concepts of life (: 247).

⁴⁴⁰Die gemachten Aussagen finden sich zwar nicht in der Literatur, decken sich aber mit meinen und Erfahrungen anderer Leute. Sobald ein Familienmitglied Geld hat, meldet sich die Großfamilie mit ihren Ansprüchen. Es ist immer jemand krank. Den Eltern muss ein Teil des Gehaltes als Ausdruck des Dankes abgetreten werden. So erlebt der Einzelne die Großfamilie als Parasit, die

Junge Menschen befinden sich deshalb in einem Dilemma. Auf der einen Seite steht die Tradition, die erstaunlich zäh ist und ihren, wenn auch schwindenden Einfluß geltend macht. Auf der anderen Seite stehen die jungen Menschen, die ihren Weg machen wollen und ihre Karriere planen. Sie können im Einzelfall ordentlich Geld verdienen, sich Mobilelektronik und gelegentlich sogar ein Auto leisten. Besonders in der Privatwirtschaft und in ausländischen Firmen gibt es eine begrenzte Anzahl von Arbeitsstellen, die einen zunehmenden Mittelstand bilden. Jugendliche mit geringeren Chancen schlagen sich alleine durch und versuchen, sich mit Tagelöhnerarbeit oder niedrig bezahlten Tätigkeiten über Wasser zu halten.⁴⁴¹

Die Ursachen für diese zunehmende Individualisierung sind, wie aufgezeigt, vielfältig. Ihre Ursprünge liegen aber eindeutig in der Begegnung mit den Europäern und damit auch in der Missionstätigkeit der westlichen Gesellschaften.

Aus dieser gesamtgesellschaftlichen Entwicklung gibt es meiner Meinung nach keinen Ausweg. So schmerzlich der Umbruch besonders für junge Menschen ist, so notwendig ist er im Blick auf die wirtschaftliche Lage des Landes, die vermehrte Privatisierung und eine Steigerung der Produktion benötigt, um wirtschaftliches Wachstum und damit auch mehr Wohlstand zu sichern. Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass junge Menschen nach wie vor einen Rahmen benötigen, um diese Entwicklung innerlich nachvollziehen zu können. Haben sie diesen Rahmen nicht, oder ist dieser durch gesamtgesellschaftliche Umbrüche unklar geworden, wachsen die sozialen Probleme, wie sie Assimeng (199: 267) angedeutet hat: Prostitution, Drogenmißbrauch, HIV/AIDS.⁴⁴² Entwurzelung und Individualisierung sind demnach

sich an ihn hängt und ihm die eigene Lebensgrundlage entzieht. Eine Erfahrung, die diametral zu ihrem eigenen Anspruch als helfendes Netz steht.

⁴⁴¹Von der Kirche wurde mir ein junger Wachmann, Emmanuel, zugeteilt, der meine Familie in Accra vor der Kriminalität schützen soll. Er ist ein lebendes Beispiel für einen jungen Migranten. Er wuchs in einem kleinen Dorf bei Akosombo auf. Eines Tages zog die Mutter mit den Kindern in die Handelsstadt Koforidua, um dort Geschäfte machen zu können. Seinen Vater kennt er nicht. Er selbst konnte die Schule nicht besuchen, er ist mit seinen fast 30 Jahren Analphabet. Auf der Suche nach Arbeit zog er nach Accra in eines der Elendsgebiete. Durch Zufall bekam er Arbeit als Wachmann bei der Kirche. Er überlebt irgendwie, liefert aber jeden Überschuß bei seiner Mutter ab. Der soziale Druck ist so groß, dass er sich ihm nicht entziehen kann und auch nicht möchte. Äußerlich geht es ihm recht gut: Er besitzt ordentliche Kleidung, ausreichende Nahrung und ein Dach über dem Kopf. Chancen auf mehr hat er allerdings keine. Eine Familie kann er mit seinem Gehalt nicht ernähren.

⁴⁴²Zitat in Assimeng (1999: 265): „A social problem exists when an influential group defines a social condition as threatening its values; when the condition affects a large number of people; and when the condition can be remedied by a collective action.“ Demnach gibt es einen genauen Zusammenhang zwischen dem Entstehen von sozialen Problemen und einem Werterückgang einer Gesellschaft. Genau dieses Problem betrifft die Akan Gesellschaft und insbesondere die jungen Menschen, die die alten Werte teilweise nicht einmal mehr kennen.

zwei wichtige Ursachen für die Probleme junger Menschen. Diese wiederum führen zu einer generellen Verunsicherung, in der sich viele Jugendliche befinden.

12. 3 Junge Menschen im Stadium der Verunsicherung

Der Ghanaer Kwame Opoku nennt folgende Kultur-Identitäten Afrikas, die durch Sklaverei und Kolonisierung zerstört wurden: Religion, Musik und Tanz, Kunst und Recht.⁴⁴³ Wie immer man dies bewerten mag, es bleibt die Tatsache bestehen, dass Afrika und damit auch Ghana in den vergangenen hundert Jahren große Umwälzungen durchstehen mußte, die sich nach der Unabhängigkeit noch beschleunigt haben. Diese Umwälzungen betreffen alle Lebensbereiche und werfen die bereits erwähnten Problemstellungen auf.

Die Verunsicherung der Menschen hat zutiefst auch mit der Tatsache zu tun, dass Menschen in Afrika einen anderen Bezug zu Land, Dorf und zum Volk haben als Menschen im Westen. Dies habe ich bereits in Teil eins aufgezeigt. Bakke (1997: 60)⁴⁴⁴ weist in seiner Analyse über die Rolle der Stadt nach, dass dabei besonders die geographische Verortung der Menschen einen wesentlichen Beitrag zur ihrer Identität leistet:

It is a theological bias toward Greek individualism and away from a biblical holistic theology, which for me includes not only the physical aspects of persons but also the geography in which we have identity and security....Historians and scholars have long recognized and even exploited the differences between the Greek emphasis on the individual and the Hebrew concept of community (: 61).

⁴⁴³In seinem Buch behauptet Opoku (2000), dass die Kolonisierung Afrikas die Wurzel allen Übels in Afrika sei. Er wehrt sich vehement gegen andere Meinungen von Afrikanern wie Ayittey, die die Schuld auf die afrikanischen Führer ausweiten und vorschlagen, die Kolonialzeit nicht länger als Ausrede für eigene Unfähigkeit zu gebrauchen. Man kann hier unterschiedlicher Meinung sein. Ich sehe sehr wohl die koloniale Ausbeutung als eines der großen Übel der afrikanischen Geschichte, das bis heute wirtschaftliche Auswirkungen hat. Die heutigen afrikanischen Eliten stehen insoweit ganz im Erbe der Kolonialmächte und halten sich solange, wie sie für den Westen nützlich sind. Auf der anderen Seite stehen Vertreter einer afrikanischen Renaissance in der Gefahr, die eigene präkoloniale Geschichte zu romantisieren. Sie war wie die anderer Kontinente ebenfalls von Kriegen, Unrecht, Sklaverei und Unterdrückung gefüllt. Siehe hierzu die Gegenposition: Kabou, A. 1995. *Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer*. Basel: Lenos Verlag.

⁴⁴⁴Bakke 1997: 60f. Der Autor zeigt den Unterschied zwischen hebräischer (kommunal orientiert) und griechischer Lebensform (individuell orientiert) auf. Die hebräische Lebensform hat erstaunliche Parallelen mit der Lebensform der Akan. Baake: „...his whole being is inextricably bound up with the life of the entire community. Hence man appears as a corporate personality rather than as an individual” (: 61).

Dort, wo sich der einzelne als Teil einer Lebensform versteht, die an eine Gemeinschaft an einem bestimmten Ort gebunden ist, kann der Umbruch in der Gesellschaft zu einer Identitätskrise, zumindest aber zu einer erheblichen Verunsicherung führen. Ein Jugendlicher drückt seine Empfinden über diesen Umstand folgendermaßen aus:

One youngster was bold enough to describe himself as a bat, neither a bird nor a mammal, who is constantly hanging inbetween the sky (where birds fly) and the earth (where animals dwell). That is a graphic way of saying that he didn't know where he belonged (Darmany 1999: 67).

Ein "Dazwischen-hängen", ohne festen Boden unter den Füßen, dabei aber auch kein richtiger Vogel zu sein; treffender kann die Verunsicherung nicht geschildert werden. Sowohl das kulturell-religiöse Empfinden ist davon betroffen als auch die räumlich-soziale Lebensform.

Für die kirchliche Jugendarbeit heißt das, dass man jungen Menschen, wenn man sie in ihrer Situation ernst nimmt, kein christliches Jugendprogramm vorsetzen kann, das die empfundene Entwurzelung, Individualisierung und die daraus resultierende generelle Verunsicherung nicht thematisiert. Das Thema der „Identität“ ist damit m.E. für die christliche Jugendarbeit als relevantes Thema unbedingt vorgegeben.

Damit Identität zum Thema wird, scheint eine Zeit der Instabilität und der Krise, eine Bedrohung der etablierten Wege nötig zu sein, besonders wenn Sie mit anderen kulturellen Entwicklungen zusammenfällt oder in Bezug zu solchen steht“ (Larrain *in* Kumpfmüller: 91)

Kapitel 13

Plädoyer für eine kontextuelle kirchliche Jugendarbeit

Im letzten Kapitel dieser Arbeit stelle ich die Schlüsse vor, die ich sowohl aus meinen Studien als auch aus meiner aktiven Tätigkeit unter den Akan seit über sechs Jahren gezogen habe. Ich bin mir dessen bewußt, dass meine Sicht begrenzt ist und nur einen gewissen Ausschnitt darstellt. Gleichermäßen weist die von mir aufgeführte Literatur in die selbe Richtung. Sie ist bestimmt von einer kritischen Analyse des Einflusses der europäischen Missionswerke, die allerdings nicht bei der Kritik stehen bleibt,

sondern auch Anerkennung für die geschichtliche Leistung der Arbeit erkennen lässt. Die Notwendigkeit einer verstärkten Kontextualisierung der Jugendarbeit und das Angebot zur Bewältigung der Identitätskrise junger Akan stehen dabei im Zentrum meiner Ergebnisse.

13. 1 Aus der Geschichte zu lernen heißt, die Zukunft bewußt zu gestalten

Kirchliche Jugendarbeit hat, wie ich aufgezeigt habe, eine lange Tradition in der PCG. Die gegenwärtige Krise junger Menschen kann als Chance gesehen werden, die eigene Geschichte zu analysieren und nach Antworten für die Zukunft zu suchen. Noch vollziehen sich zwar die Umwälzungen in den ländlichen Gebieten eher langsamer, dafür in der Stadt umso stärker. In der Stadt sind junge Menschen auf der Suche nach einem neuen identitätsstiftenden Rahmen, der sie das Leben besser bewältigen lässt:

In the urban communities, primary group relations have become considerably loosened, and bureaucracy has led to impersonalization of human relations. In such a context, the search for new primary group relational categories has become very acute. It is not surprising that newly arrived migrants feature prominently in sectarian religiosity (Assimeng 1999: 66).⁴⁴⁵

Aus der Geschichte zu lernen bedeutet konkret, den eigenen kulturellen Hintergrund als ghanaische bzw. Akan-Christen wahrzunehmen. Dabei denke ich nicht an eine Erneuerung oder Integration der Akan Tradition als Ganzes in den christlichen Glauben, sondern zunächst einmal daran, das eigene Erbes mit allem Reichtum und aller Begrenzung wahrzunehmen. Ohne einem kulturellen Romantizismus zu verfallen stellt sich nämlich die Frage, ob die Kirchen eher „christliche Afrikaner“ als „afrikanische Christen“ hervorbringen sollten. Bevans (1998: 47) bewertet die Notwendigkeit eines verstärkten anthropologischen Ansatzes in einem von ihm diskutierten Modell folgendermaßen:

What is important in this model is the understanding that Christianity is about the human person and her or his fulfillment. This does not mean that the gospel cannot challenge a culture, but such a challenge is always viewed with

⁴⁴⁵Es ist Assimeng insofern Recht zu geben, dass in der Folge der Urbanisierung unzählige unabhängige Kirchen und charismatische Gruppen entstanden sind. Sie sind durch ihre manchmal eigenwilligen Sonderlehren identitätsbildend, weil sie ihren Mitgliedern einen klaren Weg weisen, was und wie zu glauben ist. Aber auch die Jugendarbeit der großen Kirchen erfreut sich Zuwachses.

the suspicion that the challenge is not coming from God but from a tendency of one culture to impose its values on another.

Ein rein anthropologisches Modell steht sicherlich in der Gefahr, die biblische Wahrheit zu relativieren, nur um eine betreffende Kultur zu schützen. So geht Kanyandago (*in* Getui 1998: 80f) soweit, dass er jeglichem traditionellem Übergangsritus die göttliche Gegenwart zuspricht.⁴⁴⁶ Es ist sicher problematisch, hierfür eine biblische Begründung zu finden. Dies führt eher zu einer anthropologischen als einer theologischen Kontextualisierung.

Die Missionstradition der PCG hat aber die Kultur nicht einmal herausgefordert, sondern jegliche Auseinandersetzung vermieden. Durch diesen Ansatz haben die jungen Menschen innerhalb der Kirchen eine kulturelle Entfremdung geerbt. So wurde versäumt, „alles zu prüfen, und das Gute zu behalten“ (1.Thess.5,21). Die Zukunft bewußt zu gestalten, heißt in diesem Zusammenhang, Wissen über die eigene verschwindende Kultur zu erwerben, dieses Wissen zu bewerten und zu reflektieren und das, was sich als tragfähig und hilfreich für das heutige Leben erweist, in die Praxis kirchlicher Jugendarbeit zu integrieren. Ich werde im Folgenden aufzeigen, was ich konkret darunter verstehe. Eines der bekanntesten Adinkra⁴⁴⁷ Zeichen der Akan Kultur *Sankofa* steht für dieses Konzept: Es zeigt einen Vogel, der eine Frucht von seinem Rücken pickt und sich dazu nach hinten neigt. Das Symbol bedeutet: „Geh zurück und hole dir das aus der Vergangenheit, was du für das Heute gebrauchen kannst“. Auch deshalb plädiere ich für eine verstärkt kontextuell orientierte Jugendarbeit der PCG.

⁴⁴⁶ „God’s self-disclosure is manifested in the total life and history of a given people. Culture, therefore, becomes another theological locus. We cannot announce the Good News to the Africans as if we were on a ground which has not been marked already by the divine. The Word of God was active in the whole of humanity before the incarnation and is active in places where Christ is not explicitly accepted or confessed” (*in* Getui 1998: 80f). Es wäre bei dieser Stelle u.A. zu klären, was Kanyandago unter *the divine* versteht; ebenfalls sein nahezu pantheistisches Gottesverständnis im Blick auf die Gegenwart Gottes im ganzen Leben und der ganzen Geschichte eines jeden Volkes.

⁴⁴⁷Der Adinkra Symbolismus geht auf einen König von Gyaman in der heutigen Elfenbeinküste zurück, der sich gegen den Asante König auflehnte und dessen goldenen Thron kopierte. Die Kunst der Aufdrucke durch Stempel auf Stoff kommt wohl aus dieser Gegend von Gyaman. Dieser reiche Symbolismus ist in Ghana überall zu sehen. Etliche der Zeichen wurden auch in die Kirchen integriert. Das berühmteste ist sicherlich das Gye Nyame (except God). Siehe hierzu Glover 1992.

13. 2 Kontextuelle Arbeit mit jungen Menschen als zukünftige Herausforderung

Der Kontext der Jugendarbeit der PCG ist im Grunde ein doppelter: Die Kultur der Akan und die eigene Kirchengeschichte. Beide Aspekte sind mit dem biblischen Zeugnis in einen Dialog zu bringen, damit die Schrift ihren „Sitz im Leben“ der Jugendlichen bekommt.⁴⁴⁸ Dieser Ansatz geht über den des reinen Bekenntnisses hinaus:

...the Church has the duty of „reading the signs of the time“ and of interpreting them in the light of the gospel in order to carry out its task. The polarity of “signs of the time” and “light of the gospel” points beyond the tension between proclamation and holy scripture to the tension between society/world/time and the gospel (Waldenfels *in* Müller 1997: 82f).

Bis zur neuen *Youth Policy* im Jahr 1983 besaß die kirchliche Jugendarbeit reinen Bekenntnischarakter. Danach öffnete sie sich leicht für gesellschaftliche Belange. Man integrierte zwar soziale Projekte, thematisierte einzelne gesellschaftliche Fragen wie Ausbildung und Arbeitsmöglichkeiten, gelangte aber nie zu einem schlüssigen und flächendeckenden Konzept. Der Aspekt der Kultur ist nach wie vor von jeglicher Auseinandersetzung ausgenommen. Es wäre deshalb gewiß lohnenswert, die traditionelle Unterrichtsform der Akan-Gesellschaft zu untersuchen und dabei zu fragen, welche Werte heute in der Gefahr stehen, verloren zu gehen.

Kontextuelle Jugendarbeit hätte dann innerhalb der PCG eine gute Aussicht, ernst genommen zu werden, wenn sie das biblische Zeugnis, das der Kirche sehr wichtig ist, mit der Kultur der Akan in Beziehung bringen könnte. Es muß in dieser eher evangelikal ausgerichteten Kirche sicher gestellt werden, dass kontextuelle Jugendarbeit in ihrem Sinne „schriftgemäß“ ist.⁴⁴⁹ Das bedeutet nach der Lesart der PCG: die Bibel ist unverrückbares geoffenbartes Wort Gottes und damit Maßstab für alles Leben und Handeln in der Kirche.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸Siehe hierzu auch Waldenfels *in* Müller: 1997: 82ff.

⁴⁴⁹Paulus etwa argumentiert in seiner Rede auf dem Areopag (Apg. 17, 16ff) eindeutig bezogen auf den Kontext, in dem er sich gerade befindet. Osborne nennt den Ansatz des Paulus *redemptive analogies*. Er schafft in seiner Argumentation einen Bezug zum Evangelium, indem er die Form des Glaubens der Philosophen ernst nimmt und sie bei ihrer Weltanschauung abholt. Eine ausführliche Exegese von Apg 17 bei Knispel 2001: 79ff.

⁴⁵⁰So steht in der Festschrift zum 175jährigen Bestehen der PCG unter der Überschrift „Profile of the Presbyterian Church of Ghana“ folgendes: „The mission of the Presbyterian Church of Ghana is to uphold the centrality of the word as the basis of her evangelistic and teaching ministry“ (Presbyterian Church of Ghana 2003: 26).

Das Gleiche gilt auch für die eigene Kirchengeschichte. Folgende Fragen wären zu stellen: Was haben die Missionare Positives erreicht? Wo sind sie in ihrem europäischen Weltbild verhaftet geblieben und haben den Ghanaern eine fremde Kultur übergestülpt? Welche Wirkungsgeschichte hat das Salem-Konzept bis heute, auch wenn es keine abgetrennten Wohnviertel mehr gibt? Was verdanken wir den Missionaren im Blick auf die Bildung. Was hätten Ghanaer gewonnen, wenn die eigene Tradition mit ihren Werten ernster genommen worden wäre?

Sarpong (2002: 86ff) betont die Notwendigkeit einer gelungenen Inkulturation⁴⁵¹ des Evangeliums, um dessen Isolierung und Entfremdung innerhalb des afrikanischen Kontextes zu vermeiden. Er ist sich dabei im Klaren darüber, dass die Kultur dabei vom Evangelium herausgefordert werden muss und nicht nur umgekehrt:

Inculturation must rather purify the culture and animate it and unite it, without making the faithful strangers to their own culture. The two things that must be avoided in inculturation are isolationism and alienation...Even though inculturation is not going back into antiquarianism, certain practices are still not outmoded... Theologically, the basis of inculturation is the Incarnation.

Es geht also um den ersten Schritt einer Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur, die nicht als unaufgebar gesehen wird, sondern ebenfalls vom Evangelium herausgefordert werden muss. Die von Sarpong befürchtete Schwäche der Entfremdung und Isolation sind in der kirchlichen Jugendarbeit zu beobachten. Sie zeigt sich am klarsten in den niedergeschriebenen Zielen, der Konstitution, in denen die Worte Tradition und Kultur überhaupt nicht mehr vorkommen.⁴⁵² Schwerpunkte sind dagegen:

- promotion of spiritual, moral and social life
- devotional life
- study of the Bible
- to take responsibility in the Guild
- to collect information about needs and problems of Youth
- to promote interchange between PCG and other Youth Organizations
- to mobilize economic projects
- to develop the JY concept.

⁴⁵¹Inkultarisierung und Kontextualisierung sind in diesem Zusammenhang austauschbare Begriffe, wenngleich sie teilweise voneinander zu unterscheiden sind.

⁴⁵²National Youth Council 1997: 1.

Es steht für mich außer Frage, dass kontextuelle Jugendarbeit im Zuge der sich verändernden Gesellschaft ein Versuch darstellt, der viele komplexe Fragen aufwirft, die sowohl religiöser als auch soziologischer und kirchengeschichtlicher Natur sind. Auf der anderen Seite reicht es aber nicht aus, nur auf die aktuellen sozialen Fragen zu reagieren. Jugendarbeit muss viel mehr leisten: Sie muß auf aktuelle Probleme reagieren und gleichzeitig visionär handeln, aus der Geschichte lernen und junge Menschen für die Zukunft lebensstüchtig machen. Den gesellschaftlichen Kontext als Ganzes wahrnehmen und darauf angemessen reagieren. Und das alles in einer sich immer rascher verändernden Gesellschaft. Vermutlich ist es letztere Tatsache, die manche Jugendmitarbeiter zu dem Schluß kommen lässt, es lohne sich nicht mehr, sich mit der Akan Tradition auseinanderzusetzen, da viele Formen so oder so einer Veränderung unterliegen bzw. möglicherweise verschwinden. Das mag stimmen, dennoch bleiben Denkstrukturen und Verhaltensweisen bestehen. Zudem kann es zu einer Renaissance afrikanischer Spiritualität kommen, wenn sich andere Formen der Religiösität auf Dauer als mangelhaft erweisen. Die *Afrika-Bewegung*⁴⁵³ ist eine dieser Renaissancebewegungen, die in Ghana auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Es wäre gut, wenn sich die kirchliche Jugendarbeit um der jungen Menschen willen ihrer eigenen Kultur neu zuwenden würde, um dem Evangelium eine tiefere Verwurzelung innerhalb der Kultur zu ermöglichen.

13.2. 1 Der Konfirmationsritus als kontextueller Anknüpfungspunkt

Die Akan sind im Begriff, ihre traditionellen Rituale zu verlieren. Etliche Pfarrer sind darüber gar nicht einmal unglücklich, weil sie meinen, das würde das Christentum insgesamt stärken. Ich halte das deshalb für einen Irrglauben, weil der Verlust offizieller, gesellschaftlich sanktionierter Rituale das Entstehen einer verdeckten Spiritualität fördert. Die Bedeutung von Ritualen habe ich in Teil eins bereits vorgestellt. Im Hinblick auf junge Menschen hat dabei der Übergangsritus (*rites of passage*) eine herausragende Bedeutung, auf die nun eingegangen werden soll. Am Beispiel der Konfirmation möchte ich aufzeigen, wie grundsätzlich wichtig ein Ritus für den Übergang von der Kindheit in das Erwachsenenalter ist. Meinhard (1958:

⁴⁵³Diese Bewegung, gegründet im Jahr 1982 von dem ehemaligen katholischen Priester Osofo Okomfo Damuah, hat zum Ziel, die ATR neu populär zu machen. Siehe hierzu Omenyo 2002: 39.

284) sieht eine Parallele zwischen der christlichen Konfirmation und der Praxis bei, wie er ausführt, „Naturvölkern“:

Der Nährboden, aus dem der von den Theologen gepflanzte Keim wachsen und zu solcher Blüte kommen sollte, ist das in vielen Völkern feststellbare allgemein menschliche Bedürfnis, mit einem *Initiationsritus* das Mannbarwerden einer Generation als festliches Ereignis des ganzen Stammes zu begehen. Dieses Bedürfnis kommt in den Initiationsriten der Naturvölker am klarsten zum Ausdruck, und es ist frappant, wieviel parallele Motive es zwischen ihnen und den Konfirmationsbräuchen des protestantischen Volkes gibt.

Die Konfirmation (von lat. *confirmare*, „befestigen, bestätigen, ermutigen“) ist nach evangelischem Verständnis in erster Linie ein theologischer Vorgang, wenngleich man sich heute auch seiner anthropologischen Komponente bewußt ist. Nach Otte (*in* Ott 1981: 460f) ist die Konfirmation weiterführende Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Glauben und der Einübung christlicher Existenz und zugleich Ausdruck der Verkündigung. Eine Kirche, die Kinder tauft muß dafür sorgen, dass die Kinder die Möglichkeit haben, in den christlichen Glauben eingeführt zu werden, um ihn verstehen und nachvollziehen zu können. Mit der Konfirmation wird ein junger Mensch als selbstverantwortlicher Christ in die Gemeinde aufgenommen. Der junge Mensch bekräftigt mit einem öffentlichen Bekenntnis vor der Gemeinde seinen christliche Glauben.

Die Praxis der Konfirmation ist ein Erbe der reformatorischen Kirchen. Sie wurde als Gegenentwurf zum sakramentalen Verständnis der katholischen Kirche verstanden und betont besonders die Verantwortung der Gemeinde (Abromeit *in* Burkhardt 1998: 1148). Der Konfirmand wurde von Anfang an über einen festgelegten Zeitraum katechetisch unterwiesen und dann vor der Gemeinde konfirmiert.

Die Basler Missionare haben die Konfirmation so, wie sie ihnen aus ihrem reformatorisch-pietistischem Umfeld her bekannt war, übernommen und auf das Missionsfeld übertragen. §67 der Basler Gemeindeordnung für die Goldküste sagt dazu:

...Dies geschieht in der Konfirmation oder Taufbunderneuerung, einer von der christlichen Kirche eingeführte Einrichtung, die erfahrungsgemäß schon oft zur Weckung und Stärkung des geistlichen Lebens bei jungen Christen gedient und viel Segen gestiftet hat. Zur Konfirmation sollen die Kinder nicht zugelassen werden vor Zurücklegung des 14. Lebensjahres. Die Feier soll

nicht angesehen und begangen werden mit heidnischen Mannbarkeitsfeierlichkeiten... Die Konfirmation geschieht im öffentlichen Gottesdienst; die Kinder legen dabei ihr Glaubensbekenntnis ab und werden vom Prediger eingesegnet (Basler Mission 1902: 23).

Bis heute hält sich die PCG an diese reformatorische Praxis. Kinder werden im Alter zwischen 14 und 18 Jahren im Unterricht unterwiesen und danach in einem öffentlichen Gottesdienst konfirmiert. Der Unterricht beschränkt sich im Wesentlichen auf das Lernen des Katechismus, gewisser Lieder und Bibelverse. Üblicherweise sind die Konfirmanden in dieser Zeit Mitglieder der JY, der Jugendgruppe bis 18 Jahren.⁴⁵⁴ Die Dauer des Konfirmandenunterrichts variiert von drei bis sechs Monaten.

Die Konfirmation ist aus anthropologischer Sicht zugleich ein klassischer Initiationsritus, der den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenstatus markiert: Der Jugendliche wird eine bestimmte Zeit unterrichtet. Der Abschluß wird öffentlich unter Anteilnahme der Gemeinde und der Verwandtschaft gefeiert. Der junge Mensch ist nun, zumindest im evangelischen Raum, ein volles Mitglied der Gemeinde, was beispielsweise in der Erlaubnis, fortan am Abendmahl teilzunehmen, zum Ausdruck kommt.⁴⁵⁵ Offensichtlich ist der Zeitpunkt der Konfirmation, in den ev. Kirchen Deutschlands meist im Alter zwischen 14 und 16 Jahren, kein Zufall. Meinhard (1958: 289) erklärt dies mit einem „allgemeinen psychischen Bedürfnis unterschiedlicher Gesellschaften.“ Grainger geht so weit, dass er alle Sakramente grundsätzlich als *rites of passage* ansieht:

...the Christian sacraments can be plainly seen to be rites of passage. That is, they either signify the attainment of important stages in a person's experience as a member of the church, vital threshold crossed in his or her progress through life, or they give him or her essential support of a continuing kind on the hazardous journey that all humans must make (Grainger 1984: 215).

Für den Konfirmanden ist das Ritual wichtig, weil es durch die symbolische Trans-

⁴⁵⁴So kamen alle Konfirmanden bei meinem Besuch in Adawso einheitlich im JY-Hemd in den Unterricht. Der Unterricht bestand im Wesentlichen aus dem Wiederholen von Auswendig-gelerntem. Knispel, M. 2003.

⁴⁵⁵Hier gibt es im evangelischen Raum heute viele Variationen in der Praxis der Abendmahlsabgabe, ich beziehe mich eher auf die klassische evangelisch-reformatorische Lehre. Siehe hierzu Kirchenbuch für die Ev. Landeskirche in Württemberg 1978: 138.

formation psychologisch integrierend wirkt (: 218). Er gehört nun ganz zur Gemeinde, mit allen Rechten und Pflichten. Er wird ernst genommen. Dies wird für alle sichtbar im öffentlichen Fest ausgedrückt, das das Ende der Vorbereitungszeit markiert. Nicht nur die Verwandtschaft ist anwesend, sondern auch die Nachbarschaft und in traditionell ländlichen Gebieten das Dorf. Van Gennep (*in* Roberts 1983: 24ff) nennt dies den inkooperativen Charakter des Ritus.⁴⁵⁶

Abromeit (*in* Burkhardt 1998: 1149) verweist auf die Kritik gerade pietistischer Kreise an der üblichen Konfirmationspraxis, die oft als „Passageritus als Teil einer neuheidnischen Volksreligiösität“ empfunden wird. Interessant ist m.E. dabei ebenfalls der Verweis in der genannten Basler Gemeindeordnung (§ 67), jegliche Parallele zu einer „heidnischen Mannbarkeitsfeier“ zu vermeiden. Offensichtlich ist zumindest eine Ahnung vorhanden gewesen, dass in dieser Altersstufe Übergänge stattfinden, die nicht nur theologischen sondern auch anthropologischen Ursprung haben. Dass dies abgelehnt wird legt die Vermutung nahe, dass man sich der umfassenden Bedeutung eines Ritus im Leben gerade eines jungen Menschen nicht bewußt ist. Abromeit (*in* Burkhardt 1998: 1149f) hierzu:

Offensichtlich verlangt aber der Übergang zwischen Kindheit und Jugend nach einem eigenen Ritus (vgl. das Fortleben der Jugendweihe in den neuen Bundesländern). Soll die Kirche die sich hier äußernde Volksreligiösität frei vagabundieren lassen und unabhängig davon das Evangelium möglichst rein verkündigen, oder soll sie als Diakonie an der Gesellschaft versuchen, denjenigen, die das von ihr (noch) erbitten, eine Begleitung in einem wichtigen Lebensabschnitt vom Evangelium her anzubieten und dabei der freien Religiösität eine verbindliche Form geben?

Was Abromeit hier sagt trifft exakt die Problematik, die ich innerhalb der PCG sehe. Geht man weiter den Weg Basels´ und vermeidet damit jeden Kontakt zur Tradition der Akan? Ist man sich dabei bewußt, dass die traditionelle Religion mit ihren Riten dann ebenfalls weiter „frei vagabundieren“ wird, wie er es ausdrückt? Oder lässt man sich auf den Versuch ein, christliche Brücken zur Tradition zu bauen?

⁴⁵⁶Van Gennep (*in* Roberts 1983: 24ff) geht soweit, dass er die drei klassischen Aspekte der *rites of passage*, nämlich Separation, Transition und Inkooperation in jede Form kirchlicher Übergangsriten integriert haben möchte. Er hat dies selbst in seiner Arbeit mit Konfirmanden umgesetzt und in dem erwähnten Artikel eindrucksvoll begründet. Diese Riten sieht er als eine ganzheitliche Wahrheit alter Gesellschaften an, die es neu zu entdecken gilt.

Anhand von drei narrativen Interviews und einer teilnehmenden Beobachtung aus dem Kontext der Akan möchte die die Notwendigkeit einer kontextuellen Jugendarbeit unterstreichen, wie sie etwa bei der Konfirmation möglich wäre. Im ersten Interview⁴⁵⁷ gehe ich nochmals der Bedeutung des Rituals bei den Akan nach. Was mich interessiert hat waren folgende Fragen:

1. Wie sind die traditionellen Riten der Akan im Blick auf junge Menschen heute im Rückblick aus kirchlicher Sicht zu bewerten?
2. Wie könnte die Inkulturation des Evangeliums unter den Akan gelingen? Bietet die Konfirmation hier einen Ansatzpunkt?
3. In welcher Weise kann die Kirche jungen Menschen helfen, ihren Platz als Akan in der Kirche zu finden?

Sarpongs´ Grundanliegen ist das der Inkulturation des Evangeliums. Dort, wo das Evangelium heimisch wird, kann es die Kultur von innen heraus reformieren und korrigieren. Dem ist zuzustimmen. Im Folgenden eine Auswertung und eine Zusammenfassung des Interviews mit Sarpong.⁴⁵⁸

Laut Sarpong haben die Riten eine so komplexe Funktion für die Gesellschaft, dass sie nicht allein aufgrund ihrer religiösen Problematik abgelehnt werden sollten. Jungen Menschen wurde geholfen, durch den Ritus moralisch positives Verhalten zu bewahren, ihren Platz in der Gesellschaft zu finden und, etwa als Frau, um im Dorf aufgenommen zu werden. Viele Zeremonien waren symbolischer Natur und hatten mehrere Bedeutungen. Grundsätzlich war, dass sie ein wichtiger Beitrag zu gelingendem Leben waren. Die grundsätzliche Ablehnung traditioneller Riten muss von christlicher Seite her neu überdacht werden.

⁴⁵⁷Am 28. 04.2004 gab mir der katholische Erzbischof von Kumasi, Rev. Dr. Peter Sarpong ein Interview in seiner Residenz in Kumasi. Er ist neben seiner kirchenleitenden Arbeit einer der führenden Anthropologen des Landes und hat viele Bücher zur ghanaischen Kultur geschrieben. Im Anschluss an dieses Interview nahm er mich freundlicherweise mit zu einem Besuch bei dem Asantehene, Osei Tutu II. und der Queenmother. Osei Tutu II. ist der oberste König aller Ashantis und Herr über alle Chiefs in Ghana. Dieser Besuch war ein außerordentlicher und völlig unerwarteter Höhepunkt meiner gesamten Feldforschungen. Besonders die Königinmutter war sehr erfreut über die Tatsache, dass ich als Weisser mich mit den Pubertätsriten der Akan beschäftigte, wo diese doch selbst bei Ghanaern eine immer untergeordnetere Rolle spielen.

⁴⁵⁸Siehe hierzu Knispel 2004b bzw. Anhang: Interview 3.

Dies würde ich (Anm: der Verfasser) ebenfalls unterstreichen, falls eine sorgfältige Auseinandersetzung gerade mit dem religiösen Aspekt des Ritus eingeleitet wird. Folgende Fragen wären dabei m.E. relevant:

- a.) Wie ist das Verhältnis von Monotheismus und Theismus in der traditionellen Religion.
- b.) Welche Funktion haben die Ahnen? Werden sie angerufen oder nur geehrt?
- c.) Kann auf eine Anrufung der untergeordneten Götter im Rahmen der Zeremonie verzichtet werden?
- d.) Versperrt ein animistisches Weltbild, das dem Ritus zugrunde liegt, nicht letztlich doch den Weg zu einer ungehinderten Übernahme des Ritus in die Kirche?.

Mit der Ablehnung des Ritus geht für junge Menschen laut Sarpong die Rolle des Symbols völlig verloren. Dieser Aspekt spielt aber in der Akan-Gesellschaft für alle Handlungen eine wichtige Rolle. Die Missionare haben dies nicht verstanden und oft falsch interpretiert. Sie kannten sich in der Bedeutung der Riten nur bedingt aus und haben nur beobachtet. Sie waren nicht in der Lage, differenziert zu bewerten. Anstelle eine Ablehnung der Riten hätte eine Korrektur des Vorhandenen erfolgen sollen. Laut Sarpong war der traditionelle Ritus eine gottgegebene Richtschnur für gutes Verhalten. Dieser Anreiz ging verloren, indem man den Ritus ablehnte. Christliche Schulen haben ihn jedenfalls nicht ersetzt. Inkulturation kann dort gelingen, wo die Riten überprüft werden und das, was dem Christentum entgegen steht, weggelassen wird. In diesem Sinne kann man Riten „taufen“. Die Konfirmation in ihrer heutigen Gestalt ist für Akan zu vage, zu unklar. Die Menschen brauchen eher etwas sehr konkretes. Eine Assimilierung beider Handlungen wäre notwendig gewesen. Denn die symbolische Sprache ist von übergeordneter Bedeutung für die Akan.

Wenn Kontextualisierung bei den Akan gelingen soll, so müsste laut Sarpong Symbole bzw. Symbolhandlungen aus dem Ritus übernommen werden, um jungen Menschen etwas „praktisches“ an die Hand zu geben, das ihren Übergang in eine nächste Lebensphase markiert. Die bisherige Auseinandersetzung der Kirche mit der Tradition zielte nicht auf Transformation, sondern auf Konfrontation und Separation. Wo aber die eigene Kultur aufgegeben wird, besteht die Gefahr, dass das Christentum nach einer gewissen Zeit als fremde Religion wahrgenommen wird.

Die PCG steht in diesem Punkt m.E. ganz im Erbe der Basler Missionstradition. Es ist heute offensichtlich, dass gerade das zu jener

Doppelbödigkeit führt, die Sarpong erwähnt und auf die ich ebenfalls schon aufmerksam gemacht habe. Kontextuelle Jugendarbeit sollte die Aufgabe haben, sich offen mit der eigenen Tradition auseinanderzusetzen, Kenntnisse zu erwerben, zu observieren und einen eigenen Weg zu finden, um zu einer Neubewertung des Umgangs mit dem Ritus zu gelangen.

Die bisherige Konfirmationspraxis der PCG ist zu unspezifisch. Als klassisch europäisches Produkt fehlt ihr nicht nur der Symbolismus der Akan-Tradition, sondern auch die Vielfältigkeit an sozialen, gesellschaftlichen, politischen und erzieherischen Aspekten. Die Frage der Integration eines traditionellen Ritus in die Konfirmation bleibt zunächst noch offen; Sarpong (Knispel 2004b) meint zurecht, es sind beide Wege möglich: die Integration des Rituals in die kirchliche Praxis sowohl als auch die langsame Veränderung der Tradition parallel dazu. Die ganze Fragestellung mag gerade an diesem Punkt als Elfenbeinturmdiskussion erscheinen, da der Ritus ja nahezu ausgestorben ist. Man sollte sich aber nicht täuschen. Es besteht nach wie vor ein Bedürfnis nach traditionellen Formen und symbolischen Handlungen.

Es ist evident, dass die Kirche nicht hundert Jahre Geschichte zurückdrehen kann. Man muß sich an den heutigen Gegebenheiten orientieren. Aber es ist wichtig, die Kultur nicht zu verdammen, sondern sie als *insider* zu studieren. Gewisse kulturelle Werte sind neu zu übernehmen, dafür braucht man nicht in die westliche Welt zu reisen. Die Akan haben ein reiches Erbe, das gereinigt werden muß, bevor man es in das kirchliche Leben integriert. Die kirchliche Jugendarbeit und kirchliche Schulen spielen laut Sarpong dabei eine wesentliche Rolle.

Man mag Sarpong's Thesen zur Integration der Riten in die kirchliche Praxis unterschiedlich bewerten. Es ist hier sicher Vorsicht geboten, und ein ökumenisches Vorgehen mehrerer Kirchen wäre eine Hilfe, einen breiteren Konsens zu finden. Es besteht immer auch die Gefahr des Synkretismus, wo sich Religionssysteme aufeinander zubewegen. Ich bewerte Sarpong's Aussagen dennoch als wertvoll, denn sie sind eine Problemanzeige in einem wichtigen Bereich des Lebens der Akan, an den sich die Kirche nicht herantraut. Was passiert, wenn nichts passiert, drückt er

deshalb sehr treffend aus: „Therefore Catholics, Methodists and Presbyterians are all going to these shrines. Because they haven't got Christianity in their culture.“

Die folgenden Interviews handeln alle von dem Beispiel eines kontextuellen Konfirmandenunterrichtprojektes in Adawso.⁴⁵⁹ In dem Beispiel geht es um den Versuch eines Pfarrers der PCG, dem traditionellen Konfirmandenunterricht einen Aspekt der Akan-Gesellschaft hinzuzufügen, um damit die jungen Menschen mit traditionellen Werten bekannt zu machen.

Wie sieht der normale Ablauf einer Konfirmandenstunde aus? Im Folgenden gebe ich den Besuch vom 20.11.2003, 16.00-17.00 Uhr wieder. Der Unterricht wurde in der Twi-Sprache abgehalten.

Konfirmandenunterricht in der Ebenezer Presbyterian Church, Adawso

Der Konfirmandenunterricht findet drei Monate lang (Oktober bis Dezember) zweimal wöchentlich in der Kirchengemeinde Adawso statt. Die Gemeinde Adawso gehört zum Akuapem Bezirk in der Eastern Region, die Bewohner sind Akan.

In dem besuchten Jahrgang befinden sich sechs Mädchen und ein Junge im Alter von 16-18 Jahren. Während des Unterrichts sind jeweils Mitarbeiter der Jugendgruppe anwesend, die die Jugendlichen besuchen (Junior Youth).

Ablauf

- Begrüßung durch den Pfarrer
- Twi- Hymne 176, Vers 1
- Gebet einer Konfirmandin
- Vaterunser (gemeinsam gesprochen)
- „Final brushing“

Unter letzterem versteht man die Wiederholung der bereits gelernten Abschnitte und Verse des Katechismus. In dieser Stunde ging es um die Bedeutung der Dreieinigkeit, um das Glaubensbekenntnis und die 10 Gebote.

- Diskussion über allgemeine Fragen bezüglich des Konfirmationsfestes
Es wurde ein Problem der Konfirmanden besprochen, das mit der Finanzierung des Festes zusammenhängt. Jeder Teilnehmer muss eine Bibel und ein Gesangbuch im Gesamtwert von 60 000 Cedis (zum damaligen

⁴⁵⁹Ich hatte im Rahmen meiner Untersuchung mehrfach die Gelegenheit, sowohl mit Rev. Barima Appiah-Dankwa, als auch mit dem lokalen Chief und den Konfirmanden zusammenzutreffen, zu beobachten und Interviews zu führen. Adawso ist ein kleiner Ort, ungefähr zwei Stunden nördlich von Accra gelegen. Er geht auf eine Gründung von Missionaren zurück und hatte früher einen christlichen Chief.

Zeitpunkt ca. 6€ kaufen. Zusätzlich machten sie sich Sorgen über die Festtagskleidung und die Kosten der Feierlichkeiten nach dem Gottesdienst.

Rev. Appiah-Dankwa bestand auf Bibel und Gesangbuch, schlug aber als Kleidung ein einfaches weißes JY-T-Shirt (mit Wappen der Jugendarbeit) und einen dunklen Rock bzw. eine Hose vor. Die Kirchengemeinde hatte ebenfalls beschlossen, daß alle Konfirmanden mit ihren Eltern zu einem gemeinsamen Essen mit den Presbytern eingeladen werden sollten, um den Eltern auf diese Weise die Teilnahme am Fest zu ermöglichen. Man spürte die Erleichterung seitens der Konfirmanden.

- Der Pfarrer machte auf die fünf Sondereinheiten „briefing on some social issues“ aufmerksam, die für Dezember geplant sind. Dabei handelt es sich um den Teil, der kulturelle und soziale Aspekte ghanaischen Lebens beinhaltet.

- Den Abschluß bildet das Gebet einer Konfirmandin

Im Anschluß an den Besuch fand ein Interview⁴⁶⁰ mit Rev. Appiah-Dankwa statt. Es ging mir dabei um eine Klärung des gewöhnlichen Ablaufes einer Konfirmandenstunde und über eine Vorstellung seines eigenen Ansatzes.

In Rev. Dankwas' eigener Bewertung kam zum Ausdruck, dass die traditionelle Konfirmation innerhalb der PCG einen einseitig lehrhaften Charakter hat und nicht auf den kulturellen Hintergrund der Konfirmanden eingeht. Es werden ca. 20 Lektionen gelernt, der Unterricht besteht zum guten Teil aus dem Memorieren von Versen. Sein Ziel ist es in erster Linie, das Bekenntnis zum christlichen Glauben öffentlich zu bestätigen und dessen Inhalte zu verstehen. Das tägliche Leben, die soziale, kulturelle und gesellschaftliche Dimension des Lebens bleiben dabei außen vor. Er selbst habe als junger Mensch schon den mangelnden kontextuellen Bezug festgestellt. So hat er sich vorgenommen, gewisse soziale Aspekte zu integrieren, die ursprünglich in den traditionellen Riten vorgekommen waren. So übt er etwa neu mit jungen Leuten ein, wie ihr Verhältnis zu alten Menschen im Ort zu sein hat. Es geht ihm vor allem darum, praktische Dinge der Lebenswirklichkeit junger Menschen in den Unterricht zu integrieren, damit dieser relevant wird.

In einem weiteren Interview⁴⁶¹ vom 12.02.2004 gab Pfr. Appiah-Dankwa einen Überblick über den diesjährigen Ablauf des Unterrichts. Neben dem

⁴⁶⁰Siehe hierzu Knispel 2003, Anhang: Interview 4.

⁴⁶¹Siehe hierzu Knispel 2004, Anhang: Interview 5.

traditionellen Unterrichtsteil, der dem üblichen kirchlichen Rahmen entsprach, lud er den amtierenden Vertreter des Dorfchiefs (*omankrado*) in den Unterricht ein, um eine Einführung in traditionelle Lebensformen zu geben und junge Menschen in geschlechtsspezifischen Gruppen über sog. *sex-issues* aufzuklären. Dies alles traf zunächst auf einigen Widerstand von Seitens der Eltern, die eine traditionelle Konfirmation, wie sie es gekannt hatten, bevorzugt hätten. Am Ende waren allerdings alle überzeugt, dass der eingeschlagene Weg der richtige war.

Das größte Problem war wohl, eine Strategie für die Inhalte zu entwickeln, da bisher für den Unterricht keinerlei Vorschläge und Beispiele vorliegen, auf die man zurückgreifen kann. Für die Zukunft plant Pfr. Appiah-Dankwa eine doppelte Strategie. Zum Einen möchte er den üblichen Konfirmandenunterricht abhalten, der sich jeweils auf das Ende des Jahres bis Weihnachten begrenzt. In der Mitte des Jahres bietet er einen Vorbereitungskurs für diejenigen an, die bisher aus unterschiedlichsten Gründen nicht zur Konfirmation gehen konnten bzw. wollten. In beiden Fällen sollen es Einheiten geben, in denen traditionelle Elemente, wie bereits angeführt wurde, integriert werden.

In diesem Zusammenhang war es für mich interessant zu hören, wie der *mankrado* von Adawso, die traditionelle Autorität, den Unterricht "von aussen" einschätzt. Wie bewertet er den Untergang der Riten? Welche Rolle spielt nach seiner Einschätzung die Konfirmation? Wie ist der Ansatz vor Rev. Appiah-Dankwa zu sehen?

Am 15.03.2004 fand ein Interview⁴⁶² mit Nana Amoa Fugyaw III, Mankrado von Adawso-Akuapem, in seinem Palast statt. Als vom *Local Council of Chiefs* beauftragte Autorität übt er die geistliche und weltliche Leitung über das Dorf aus, bis ein offizieller Chief gewählt wird. Er selbst ist Mitglied der PCG, auf Grund seiner Stellung als traditionelle Autorität aber kein Kommunikant.⁴⁶³ Im Folgenden eine Zusammenfassung des Interviews.

⁴⁶²Knispel 2004a. Anhang: Interview 6

⁴⁶³Religiöse Funktionsträger können in der Regel keine vollen Kirchenmitglieder mit allen Rechten werden. Ihre Mitgliedschaft ist möglich, aber begrenzt. Sie schließt die Teilnahme am Abendmahl und eine kirchliche Beerdigung aus. Daran zeigt sich die ganze Gespaltenheit im Umgang mit der eigenen Tradition. Man möchte Traditionalisten nicht ausschließen, verwehrt ihnen aber zugleich den Zugang zu Teilen der Glaubenspraxis.

1. Der Ritus klärt die Identität junger Menschen. Er reinigt, gibt Autorität, Status und stellt sie in den Raum der Erwachsenenwelt. Er stärkt die Psyche und hilft dem jungen Menschen, sich zurecht zu finden. Westliche Einflüsse und die Kirchen haben unsere Werte verändert bzw. beeinflusst. Wer an den Riten festhält, stellt sich gegen kirchliche Gesetze und gilt als kein guter Christ. Das ist ein Problem. Es gibt bis heute zu wenig Begegnung zwischen Christen und Traditionalisten. Durch Begegnung könnte aber Veränderung geschehen, und zwar auf beiden Seiten.
2. Die Konfirmation spielt eine andere Rolle als die der Pubertätsriten, aber einige Aspekte etwa des *bragoro* könnte man an den Konfirmandenunterricht anschließen. Es wäre wünschenswert, wenn gewisse Teile der Riten in die Kirchen aufgenommen würden, ohne dass man dabei die Kirche grundsätzlich ändern muß. Die traditionelle Akan Gesellschaft muss sich allerdings ebenfalls auf die Kirche zubewegen und bereit sein, Riten zu ändern.
3. Zurückzugehen um von der Geschichte zu lernen ist auf jeden Fall gut, so muß man nicht alle neuen Werte übernehmen, die heute auf die Menschen einströmen. Es gibt viel zurückzuholen aus der Tradition der Akan, wenn man sie richtig versteht. Das Gute gilt es zu behalten, was im Konflikt mit dem Christentum steht, muß man dann aber auch aufgeben.

Nana Amoah Fugyaw III. bestreitet nicht die Tatsache, dass es Teile der Tradition gibt, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Auffällig ist aber - wie so oft - die Offenheit, sich auf eine Auseinandersetzung beider Weltanschauungen einzulassen. Wiewohl er die Konfirmation nicht als Substitut des Pubertätsritus einordnet, so sieht er doch einen Anknüpfungspunkt. Indem er regelmäßig den Konfirmandenunterricht besucht und durch seine Beiträge aktiv zur Erziehung junger Menschen beiträgt, drückt er nicht nur Interesse an jungen Menschen aus, sondern auch den Willen zur Veränderung beider Glaubenssysteme. Es geht ihm dabei in erster Linie um eine Stärkung der Identität junger Menschen; ihnen soll geholfen werden, als junge Christen ihren Weg ins Leben zu finden. Wo die Tradition der Akan dabei eine Hilfe sein kann sollte die Kirche dies als Chance begreifen.

Die Konfirmation innerhalb der PCG ist reformationsbedürftig. Sie trifft nicht die Lebenswirklichkeit junger Menschen, sie hat keine kontextuellen Bezüge, sie begrenzt sich auf die Wiedergabe und das Bekenntnis des rechten Glaubens. Es wäre wünschenswert, wenn die Tradition der Akan als Chance zur Identitätsbildung junger Menschen verstanden werden könnte. Die Lösung liegt m.E. nicht in der Integration eines nahezu ausgestorbenen Ritus. Vielmehr könnten Einzelaspekte aus dem Wertekanon des Pubertätsritus aufgegriffen und neu im Licht des Evangeliums bewertet werden. Dies würde jungen Menschen helfen, ihre Geschichte und Kultur neu zu entdecken, ernst zu nehmen und als identitätsstiftend in ihr christliches Lebenskonzept zu integrieren.

13. 3 Chancen und Grenzen kontextueller Jugend- bzw. Gemeindefarbeit

Einerseits zielen die Ergebnisse meiner Untersuchungen alle in die gleiche Richtung. Alle gemachten Aussagen unterstreichen meinen Eindruck, dass der Kontext junger Menschen im Blick auf die eigene Kultur nicht genügend wahrgenommen wird. Am Beispiel der Konfirmation wird deutlich, dass eine einseitige Vorgehensweise nicht psychisch integrierend wirken kann. Lehnt man den *bragoro* Ritus im Blick auf die religiöse Funktion ab, so beschränkt man sich bei der Konfirmation nur auf diese Aspekte und blendet alle anderen Aspekte nahezu aus. Und dabei läge gerade hier für junge Menschen die Chance für eine Öffnung hin zum eigenen Erbe.

Rev. Appiah-Dankwah ist meines Wissens der einzige Pfarrer, der solch ein Projekt mit dem Wissen seines Kirchengemeinderates begonnen hat. Das heißt jedoch nicht, dass andere Kirchengemeinden nicht auch auf experimenteller Basis neue Ideen ausprobieren.

So erzählte mir Rev. Nana Opare Quakye,⁴⁶⁴ dass er in seiner Zeit in der Gemeinde Labadi, einem Stadtteil von Accra, ebenfalls die Konfirmanden mit anderen Themen konfrontiert hat, die kulturelle, gesellschaftliche und ethische Fragen betrafen. So hat man dort etwa Jungen und Mädchen getrennt zusammengebracht, um über ihre zukünftige Rolle nachzudenken und sie zu unterweisen. Diese Ansätze gibt es innerhalb der PCG.

⁴⁶⁴Siehe hierzu Knispel 2004c

Im Grunde kommt der JY-Jugendgruppe diese Funktion zu, da sie das Alter der 12-18-jährigen abdeckt. Es ist verwunderlich, dass es bei all den guten Strukturen innerhalb der Jugendarbeit kein Curriculum gibt, das den Konfirmationsritus und die Begleitung durch die Jugendgruppe sowohl inhaltlich als auch formal zusammenbringt. So liegt es an jeder einzelnen Gemeinde, ob sie hier gezielt ein Angebot für junge Menschen ausarbeitet, um einen ganzheitlichen Übergang ins Erwachsenenalter zu ermöglichen. Die ghanaische traditionelle Kultur mit all ihren Werten, so drängt sich der Eindruck auf, wird für die Erziehung junger Menschen nicht genügend fruchtbar gemacht. Dabei lägen mehrere Chancen gerade für junge Menschen in einer Öffnung hin zur eigenen Kultur:

1. Indem das gesellschaftliche Eingebettet-sein durch einen bewußt vollzogenen Ritus betont würde, könnte der zunehmenden Individualisierung junger Menschen entgegengetreten werden. Die Gesellschaft verändert sich grundlegend. Die Kirche sollte hier ein Zeichen setzen, was wiederum zu einer Stabilisierung und Vergewisserung junger Menschen in Ghana führen würde, und zwar umfassenden, was den Bereich der Identität anbelangt. Die Chancen kontextualisierter Jugend- und Gemeindearbeit liegen somit in ihrer identitätsstärkenden Funktion, die über den religiösen Bereich hinausgeht.

Die Konfirmation könnte eine Möglichkeit darstellen, christliche Überzeugung mit traditionellen Werten zu verbinden, ohne die Grenzen der eigenen Überzeugung zu verlassen. Da dieser Schritt von Pfarrern vorgenommen würde, könnte er später in anderen Formen der Jugendarbeit weitergeführt werden.

2. Alles das würde eine konstruktive Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur anstoßen, die beiden Seiten helfen könnte. Christen würden den reichen Schatz ihres eigenen Erbes entdecken und das für sich übernehmen, was als hilfreich für das Leben in heutiger Zeit angesehen werden kann. Traditionalisten könnten überzeugt werden, die eine oder andere Praxis zu überdenken bzw. wegfällen zu lassen, um eine Öffnung hin zu den Kirchen zu vollziehen. Die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und der Akan-Tradition hat gezeigt, dass beides keine starren

Systeme sind, sondern sich vielmehr gegenseitig beeinflussen.⁴⁶⁵ Alle religiöse Autoritäten, mit denen ich gesprochen habe, haben Offenheit für eine Veränderung signalisiert. Die Kirche tut sich allerdings schwer mit einer Öffnung in Richtung der eigenen Tradition.

Auf der anderen Seite ist in meiner Untersuchung klar geworden, dass die Grenzen kontextueller Arbeit in einer bisher ungeklärten Bearbeitung des religiösen Aspekts der Tradition liegen. Tradition und Christentum können nicht einfach harmonisiert werden, da sich die Gottesvorstellungen unterscheiden, die Rolle der Ahnen und der untergeordneten Gottheiten ungeklärt ist, und insbesondere die Stellung Jesus Christi als Mittler und Sohn Gottes neue Fragen, besonders im Hinblick auf Opferriten, aufwirft. Über die Frage der Kontinuität und Diskontinuität im Blick auf das religiöse Erbe muß neu und intensiv nachgedacht werden.

Insofern bedarf es eines realistischen und nüchternen Blickes auf die momentane Situation. Genau das ist die Aufgabe kontextueller Theologie bzw. Gemeindegarbeit. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Auseinandersetzungen kann es nicht die Aufgabe dieser Arbeit sein, Rezepte und fertige Modelle zu liefern. Die Auseinandersetzung hat noch nicht einmal ernsthaft begonnen, wenngleich es erste Versuche dazu gibt. Meine Arbeit soll als Anstoß in diese Richtung gesehen werden. Es ist möglich, über die gegenwärtige Sprachlosigkeit hinauszukommen. Das ist um der jungen Menschen willen wichtig. Es ist auch wegen des reichen Erbes, das sonst unwiderruflich verloren geht, wünschenswert. Sarpong (2002: 117) umfasst die Aufgabe kontextueller Arbeit folgendermaßen:

We have to go back to our roots to revive the beautiful values of our society, the values of love, hospitality, fatherliness, motherliness, sharing, etc. We have to make use of our own modes of worship to worship as Christians. The elements in our societies can be grouped into three. There are elements that are good and wholly acceptable to Christianity. Some elements are different. Some others are downright evil. While we make full use of the elements that are wholesome, we should try to do away with the bad aspects in the different elements. As regards the evil elements, we must try to get rid of them or else replace them. But we should do this with circumspection, knowing very well that institutions in our societies are inter-linked and the unwary destruction of one, for whatever reason, can affect the whole society adversely.

⁴⁶⁵In meiner MA Arbeit habe ich diesen Einfluss am Beispiel zweier christlicher Chiefs nachgewiesen. Siehe hierzu Knispel 2001: 47.

13. 4 Die Identitätsfrage als Schlüssel für die Zukunft kirchlicher Jugendarbeit

Mein Plädoyer für eine kontextuelle Jugendarbeit wird nicht auf ungeteilte Zustimmung treffen. Oberflächlich betrachtet ist die ghanaische Tradition bei jungen Menschen gerade nicht *en vogue*. Was momentan zählt sind importierte, fremde, westliche Werte. Dies gilt sowohl für den urbanen als auch den ländlichen Bereich. Dennoch bleibt dabei eine Frage offen: bietet die Orientierung an westlichen Werten neue Identifikationsmöglichkeiten für ghanaische Jugendliche? Bietet sie Heimat, Sicherheit und vor allem: beantwortet sie die Fragen, die die Akan aufgrund ihres Weltbildes zutiefst bewegen? Ich meine, nein.

Die Seitens der Tradition und der Kirche angebotenen Hilfen zur Daseinsbewältigung von Jugendlichen haben sich als nicht ausreichend erwiesen. Die Tradition verliert zunehmend ihren Einfluss auf junge Menschen. Die traditionellen Werte werden nicht mehr erkannt. Die Angebote der Kirche sind einerseits zwar gut, andererseits aber zu einseitig westlich orientiert und nicht ausreichend an den Bedürfnissen von jungen Menschen ausgerichtet. Der gesellschaftliche Wandel trägt dazu bei, dass neue Werte beherrschend werden, die nicht mehr in die traditionelle und kirchliche Gesellschaftsform passen. Das Ergebnis ist eine doppelte Identität bei jungen Menschen. Bediako (1992: 4) mahnt gerade diese Klärung der Identitätsfrage an:

...the traditional religions of Africa belong to the African religious past; but this is not so much a chronological past than an „onthological“ past. The theological importance of the religious past therefore consists in the fact that together with the profession of the Christian faith, it gives account to the same entity-namely, the history of the religious consciousness of the African Christian. It is in this sense that the theological concern with the African religious heritage becomes an effort aimed at clarifying the nature and meaning of African Christian identity.

In welche Richtung auch immer sich Jugendarbeit innerhalb der PCG entwickeln wird, sie wird sich der Identitätsfrage neu annehmen müssen, will sie relevant bleiben: *I feel like a bat, neither a bird nor a mammal, who is constantly hanging inbetween.* In diesem Satz liegt nicht nur der Auftrag sondern auch Hoffnung verborgen. Junge Menschen sind sich ihrer Verunsicherung zunehmend bewusst. Es bedarf lediglich der Hilfestellung der Verantwortlichen, um jungen Menschen in Kirche und Gesellschaft zu einer begründeten Neuorientierung zu verhelfen.

Appendix

Interview 1: Die *puberty rites* der Akan Mädchen⁴⁶⁶

Im Rahmen eines Interviews wurde Magret Agyei gebeten, den *bragoro* und den *kyiribra* Ritus vorzustellen. Besonders wichtig war die Frage des Ablaufs, der damit einhergehenden Taboos und der Bedeutung beider Riten für den Übergang im Leben einer jungen Frau.

Bragoro: the Initiationsrite for young women

Definition: *bra* (lit.: come, menstruation) *goro* (celebration, ceremony) It is a celebration for adolescent males and females.

Boys

Long ago it was celebrated for boys, nowadays rarely. At their adolescent stage, they were circumcised and introduced into adulthood by giving them a cutlass and a gun.

The father then resettled the son by helping him build a house or build it for him. The circumcision at that stage signified bravery of the boy and the cutlass and gun introduction to lead an independent adult life.

Girls

Bragoro or *brapue* is the way Akans used to inform the general public that a particular lady is available so any man ready to marry her can come forward. It is also the ceremony for the girl that she moves from childhood to adolescence and subsequently to adulthood. *Bragoro* is performed after the first menstruation. This girl is called “*brani*” or “*sakyima*”.

As soon as the parents know about the first menstruation of the girl, they prepare towards the ceremony. Before the rite the girl is presented to the queen mother, who by physical examination ensures that the girl is not pregnant. There are spiritual and material preparations for the ceremony.

It has to be found out spiritually, whether the girl’s soul (*kra*) likes the ceremony to be performed or not. The material preparation consists of providing all things like food items, money, chicken, clothing etc..

The ceremony starts usually on a Monday or Tuesday and lasts for one week.

Relatives, friends and *brannwom groups* (puberty song-groups) are invited.

On the day of the ceremony, the mother in the morning beats a metal pan or metal with a stick saying:

Osee yee, yee, yee	rejoice, rejoice!
Onyankopong, Tweadampon ee	Allmighty God
Yeda wo ase oo	we thank you
Yaa mansa (name of the girl) aye bra oo	(Name) has menstruated

The ceremony can be indoors or outdoors after consulting the gods of the land. Immediately after the announcement the people assemble upon agreed date on the initiate’s compound and sing *brannwom* (*bragoro* songs).

⁴⁶⁶Agyei 2003. Bei der Informantin handelt es sich um Frau Margarete Esi Agyei. Sie ist 40 Jahre alt, Akan- Lehrerin von Beruf. Das Interview fand am 10. Juli 2003 an der Universität von Winneba statt.

The first rite for the day is the “enstoolment”, which is performed by an old lady. The initiate takes her bath and covers her head to the waist leaving the face bare. She is placed on a stool three times, remaining on it the third time. The stool is usually placed on a mat covered with a Kente cloth. A brass basin called *yaawa* is filled with water containing *adwira*-leaves of the *adwira* plant- with an egg and a dry okro fruit and placed besides the girl. A woman sits besides the *yaawa*. Gifts in the form of coins are put into the *yaawa*. The woman sprinkles water with the *odwen*-leave on the girl. It is believed that the sprinkling of the water will protect her from evil spirits that may make her barren. Women sing and move around the girl. Libation is poured with palm wine or schnapps to thank the gods and the ancestors for the looking after the girl up to this puberty age. She is then presented with gifts.

Hair-cutting- “tiyi”

Tiyi is the next rite, the “hair-cutting”. The initiate is given a special haircut and the father has to pay money for it. This money serves as capital for the girl. The finger and the toe nails are cut and her hair is shaped into traditional *dansinkran* (traditional style). She wears beads around the neck, waist and ankles.

Ritual bath

The ritual bath takes place in a stream or a river. Where there is no river the *Yaawa* can be used. Her whole head is covered and she is carried to the water. On arrival, the officiating woman removes her cloth and dips her into the stream three times informing the spirits of their presence and purpose.

The *brani* is then seated on a stool and lime is squeezed so that the juice drops on her head. Mashed yams, an egg and three leaves are thrown into the river, parts of the nails together with some hair and the old cloth is buried at the riverside. This signifies that her old life is passed. Four women do the bath. They use a new sponge, soap and lime juice to bath her. During the bath they use limejuice, ginger and other spices to wash her private parts. This is to prepare/harden her for marital life. After bathing she is dressed in rich kente with a pair of new *ahenema* (native sandals). Her *dansinkran* hair style is also reshaped and she is painted with *krobbo* (myrr). She is then carried home under an umbrella like a queen amidst *bragoro songs*.

Anoka

When they get home she is seated on a stool for *anoka* (mouth-touch ceremony). This is the dedication ceremony. The food items are boiled eggs, *eto* (mashed yam or plantain), elephant skin, banana and roasted groundnut. Libation is poured and each of the food items is put into her mouth to taste it. Prayer follows each food tasted. E.g. after tasting the elephant skin, the officiating woman prays: “May the elephant give you her womb, so that you bear many children.” The head is covered with a clot and a boiled egg is put into her mouth. She is forbidden to bite or chew the egg. She has to swallow the whole egg. The same happens with the *eto*. It is believed that chewing or biting of this food makes the girl barren.

Moment for children and friends

The initiate holds the hands of two children (boy and girl) and then lets go their hands for them to rush towards a big bowl full of *eto* and eggs. As soon as the two touch the food all children rush towards the food. The initiate is blind folded and asked to touch two children. If it is a boy and a girl she will have children of both sexes. All that time the initiate has not eaten for that day. She then invited her friends and has a good meal with them. After that they celebrate. At the end of it there is a special *bragoro-dance* and music. The initiate then dances alone, thanking all friends and guests for being present. Money and gifts are then handed over to the initiate. All invited friends are left behind to serve her for six days.⁴⁶⁷ During this time there are some evening activities like story telling, songs and dancing. During this time she does nothing but is being taught how to be a good mother and wife and how to be responsible. The Sunday of the initiation is *Ndaase* (thanksgiving). The initiate dresses with Kente, gold chain, native sandals, attractive beads and an umbrella.

Taboos of the initiate

She is not allowed to attend any celebration at that time, to go to the *abosomfie* (shrine) and to visit a town that forbids *bragoro*.

Changes in the performance of puberty rites

Other religions, education, urbanization have brought changes. Most Christians and Muslims do not perform the rites any longer. Some adjust the rite and give just egg and yams to eat when the first menses is coming. Girls want to finish their education before they get married. Western culture has also changed tradition and culture. Some parents perform the rites for their daughters when they are very young in fear of unexpected pregnancy. Therefore puberty rites have lost their value for many.

Importance of puberty rites

1. It is the pride of Akan culture and heritage
2. They prevent early pregnancy and promote obedience to the parents
3. It gives honor and pride to the girl and the family
4. It gives the girl some capital for her future
5. Since all men want girls with good moral the rite is a proof to that
6. The girl is taught about good womanhood and prepared for marriage
7. The girl learns traditional practices like dancing, drumming and dressing
8. It is a time of close friendship to other peers
9. The rites compel parents to take good care of the girl
10. It is a medium to tell the community that a person is no more a child but a responsible adult
11. It helps young girls to take care of themselves up to the stage of the initiation

⁴⁶⁷Sarpong (1977: 38) nennt das Mädchen in dieser Phase zurecht *six-day queenmother*. Ihre Position innerhalb der Gesellschaft hat sich grundlegend verändert. Sie ist nun heilig insofern, als dass sie in Berührung mit dem *stool* (Ahnensitz) gekommen ist.

Kyiribra

Definition: *kyiri*: to hate, *bra*: life, menses. *Kyiribra* ist the offense which a girl commits by taking seed before the performance of her nubility rites (Sarpong: 1977: 48). In the past, when a girl got pregnant before her initiation she and the man were banished from the town or village. *Kyiribra* was done for her.⁴⁶⁸ The queen mother and the parents informed the chief officially, the chief informed the elders. The family elder of the girls family presented a sheep, oil, fowl, plantain, stool, yam, brass pot, pot and a rope to one of the chiefs. These items are placed outside the village, together with the girl and man, if available. Libation is poured on her behalf and they are banished from the village. The gild is stripped naked and placed on her *asesegua* three times. The chief raises the sheep on the gild in the presence of her family saying:

Wo busuye tofo
Wo na wanko afirikyiri
Na woafa afuru
Enne yeakyere wo na
Yereye wo abusuade
wo mmusu a woabo no
nko wo ne wasefo nyinaa so

This means: *you have broken a great taboo; you were not initiated and got pregnant. Today we perform the kyiribra for you and the curse should be upon you and your generation.* After the curse the sheep is slaughtered and the blood is poured on the head of the girl as she sits on the stool. After here, blood and palm oil is mixed with mashed yam for the girl to eat. After eating, the head of the sheep is hung around the neck with a chick in her lips. As the chick cricks it is believed that it takes away the curses brought to the community. The meat is then cut into peaces and mixed with the *oto*. She then carries her items and follows the chief as he throws the pieces of meat mixed with *oto* in the community saying: *let no harm occur to her to where she is going.* All the people in the community follow saying:

Asoresi (this person) aa wakyima na
Wanyinsen na yeakyere no
aye no kyiribra enti
nnua ne nhama nyinaa, momm egye oto nni.

This means: *(Name of the girl) was not initiated and got pregnant. Today we perform kyiribra for her. So come take oto and eat.*

After passing through the town she is no more allowed to visit her home but put at a place prepared for her outside the community. She is not allowed to come back until she has delivered; but she is never considered as a full

⁴⁶⁸Es kam ebenfalls vor, dass Mädchen und Jungs mit dem Tod bestraft wurden. Laut anderer Aussagen galt nur Mord als ein schlimmeres Vergehen als der Verlust der Jungfräulichkeit vor dem Ritual. Laut Sarpong wird *kyiribra* traditionell als Katastrophe gedeutet. Es handelt sich um ein schlimmes Vergehen gegen die Geister, die Volksgemeinschaft, die Ahnen und Gott. Werden keine Versöhnungsriten vollzogen, kommen unweigerlich Dürre, Missernte, Krankheiten und andere Katastrophen über das Volk (Sarpong 1977: 48).

member of the community after coming back. Whilst she is away her mother is permitted to visit her.

Today the ladies are no more banished from the towns, some rites like pouring the blood on her has been cancelled.

Importance of kyribra

1. It encourages young boys and girls to stay away from premarital sex
2. Parents take good care of their wards to avoid such disgrace
3. It controls birth
4. It cleans the community spritually

Interview 2: Asafo Company in Südghana⁴⁶⁹

Das Interview hatte zum Ziel, aus authentischer Quelle exemplarisch zu erfahren, wie die *asafo companies* heute strukturiert sind und welche Funktion sie haben. Der Chief gab zunächst einen allgemeinen Überblick über die *asafo companies*, um dann die Struktur der Gruppe seines eigenen Reiches vorzustellen.

Asafo Company in Southern Ghana

Literal definition: *asafo* means *people of war*, or simply *warriors*.

General Information

There are *asafo companies* in every community in an Akan land in Southern Ghana. Some are: Asante Kotoko, Nzema Kotoko in the Western Region, Asafo Company at Winneba etc.

Their main function is traditionally to protect the state and provide security for the paramouncy. They help to avert disaster, build the community in terms of physical and moral structures (digging of wells, building schools...). They serve as watch dog over their community. They search for lost children and the chief can call on them any time.

They are mainly strong young men between 15 and 40 years. The strength of the *asafo company* determines the strength of a paramouncy. They go to war in order to defend the local state and their people.

Case study: the Asafo Company of the people of Simpa (Winneba)

History: Between 1200 and 1300 AD, a very large Akan ethnic group left Timbuktu to settle in present day Ghana. Among them were the people Gonja, Awutu, Lateh and Efutus of Winneba. They first settled at Takwa, then Efutu and Amanful- all around Cape Coast. They were led by the King Ayirabe Gyeteh. King Osimpam Bondzie Abe decided to move to present day Winneba in search for water. On the arrival he found the Bonyi lagoon, then he found the Ayensu River where he settled.

The Efutus claimed to have successfully arrived here through the jungle and across big and small rivers by the guidance of their ancestral God *Otu*.

By 1400 AD the founder of Simpa (Winneba), Osimpam Bondzie Abe I. had settled and established in Winneba. The first house called Otuan was named after *Otu*. They called the area they settled *Penkye*, meaning "land". So the deity is referred to as *Penkye Otu*. There had been a covenant that, annually, Osimpam and his family and their successors would appropriate this deity with a public affair and hence the Aboakyer (deer hunt) Festival of the Efutus.

The establishment of militia into Asafo by King Bondzie Abe II. (1515-1560) is seen as an influence from the Akans who settled around Winneba. He called them *Akomfor*, which later became *Tuafo*. His successor and son, King

⁴⁶⁹ Mbir III, N.K. 2003. Das Interview fand am 18. 7. 2003 in Winneba statt. Der Inhalt wurde später von Nana Ghartey VII, Paramountchief von Winneba, bestätigt und abgeseget. Neeyi Kweku Mbir III. ist 54 Jahre alt und Chief in Winneba.

Bondzie Essiedu, a reformer and pragmatic king formed the second asafo group, Dentsefo.

He also appointed the first subchief, Tufuhene, to be between the asafo and himself. This position was given to the *Eyipeywo*, the first non- Efutu and culturally of islamic tradition, to join this settlement. They showed bravery and defended the Efutu state against the Ashantis. Hence the title *Etur Odafe*-chief in charge of weapons.

Till today this lineage continues to honour their dead members with a special dance and rites as their kinsmen from the northern territories. The king gave the asafo a structure. King Bondzie Essiedu (1619) also seperated the role of the priest from that of the king. He himself was the last priest-king of the Efutus.

Originally human blood was chosen for sacrifice. Because this affected their emotions they chose slaves. This was later also changed into leopard, after the deities had been consulted. This again was changed into a deer, because hunting a leopard was also very dangerous. His blood was claimed to be very close to that of man. The survival of the Efutu state depends on this sacrifice. The significance of this sacrifice is seen in the emblem of the state the ancient black stool at Otuano on which the king is installed sitting in the deer. He has to be propriated with a deer anually. The involvement of the militia for the hunt for a live deer was the beginning of a new era, the birth of the Aboakyere festival. The militia was for defending the town and communal work. The king engaged them for hunt and in return for the catch he would pay them customarily with an *ayekoo nsa* (thank-you-drink).

The establishment of a second *asafo company* introduced a competition in the festival and the desire for an *asafo company* to bring home the first catch set up a bitter rivalry around the period immediately before the festival annually.

The structure of *asafo company* of Winneba

Tuafo No. 1 (Group name)	Dentsifo No. 2 (Group name)
<u>Akomfor (subgroup 1)</u> Mpanyifo (section 1) Firifiniba (middle) (section 2) Asamm (juniors) (section 3)	<u>Etsirmbafo (subgroup1)</u> Mpanyinfo Finnifinmsa Asamm (juniors)
<u>Apagyafo (subgroup 2)</u> Mpanyifo (section 1) Firifiniba (middle) (section 2) Asamm (juniors) (section 3)	<u>Petu (subgroup 2)</u> Mpanyifo (section 1) Firifiniba (middle) (section 2) Asamm (juniors) (section 3) <u>fo</u>
<u>Kyeremfo (subgroup 3)</u> Mpanyifo (section 1) Firifiniba (middle) (section 2) Asamm (juniors) (section 3)	<u>Asomfo(subgroup 3)</u> Mpanyifo (section 1) Firifiniba (middle) (section 2) Asamm (juniors) (section 3)

Each asafo group consists of three units. There is a captain called the Supi, the Asafo chief is called the Safohene and a Koba, a deputy, that assists them. In all there are 27 leaders in each group of the asafo. Both groups have 54 leaders in all.

There is only a group of three units of the Asafo that operates until such time that the Mpaninfo Unit becomes aged and can no longer be active. Then the juniors (*asamu*) become “middle age”(nsen). It takes 22-25 years for this paradigm of movement.

Colours separate the two companies. *Tuafo* costume is made from colours patterns from black, white, blue, green and violet. *Dentsefo* colour are red, black, yellow and pink.

Symbol for *Tuafo* is a wooden horse with *asafohene* on it. Symbol for “Dentsefo” is a wooden ship with three *asafohene* on it.

Musical instruments used by the *Tuafo* are the rattle, a bugle and a 3-in-1 gong-gong (*dawur-sa*). *Dentsefo* use bell and 2-in-1 gong-gong (*dawur-ta*). The songs they sing and the flags they use tell the success stories of their groups or failure of their opponent. Very provocative flags often initiate riots, hence the responsibility of the King to inspect regalia on Thursday before the festival. Each Asafo company has a divine body that it consults for assistance in preparation towards the deer hunt. At each shrine are the priest and priestesses that perform rituals for the success of the Asafo.

The *Tuafo asafo company* has *eku* and *katawer* shrines whilst *Dentsefo* has *sakagya* and *kofi* shrines.

Friday preceding the day for the catch, each *asafo company* parades a third fetish through specified streets on the town for the avoidance of a clash to clear any spiritual oddities that might hamper their success the following day. The *Tuafo* comes out with the *Gyamis* carried by two men and *Dentsefo* the *Asakamba* carried by one person.

The role of the *asafo company* in the deer hunt in Winneba

Apart from everyday roles of the asafo of protecting, helping in communal labour, they play an important role in the deer hunt during the festival.

To announce the date for the festival, the king summons the leadership of the Asafo and the Tufuhene, and provides details for the festival. A week before the festival the Otu deity is prepared for its feast by the Otuano family led by their priestess.

From 4am on Saturday, the day of the hunt, the drum and other musical instruments used by the Asafo are sounded to summon Asafo members to assemble at their respective unit. Asafo leaders are also escorted to these centres by a section of each Asafo unit.

While this organisation goes on, some sing hunting songs whilst walking through selected streets in the town. They finally pass through their headquarters before leaving for the hunting grounds led by their respective leaders: Koba, Safohene or Supi.

The *Tuafo* group is the first to leave for the hunting grounds at 6am, and are followed by *Dentsefo* group at 6.30 am. The hunting grounds are presently

located by the foot of the Manko hill to the west of Winneba. Tuafo hunt to the north of the hills and Dentsefo to the south towards the sea.

Soon after the Asafo men have left for the hunt, the king leaves home to the outskirts of the town to wait for the catch. The first catch to reach the king is used for the sacrifice. From here, the animal is carried through the town of Winneba and then placed at *abosomba* where it is tied onto special sticks by the Akyempongano priest.

In the afternoon the Asafo men parade through the main street in their full costume. The Asafo group that came first from the hunt leads the procession.

The chiefs and elders follow and the other Asafo follow in that order. They display all their regalia with their *supis* and other Asafo leaders. The chief rides in a palanguin and follows that last group. Behind him comes the last group with their catch. Two special drummings with different tunes are presented by the two *asafo companies*, including characteristic dances. This procession begins at about 2pm and ends at 6pm at the door of the Ahemfie where the king comes down from the palanguin. This ends the function of the Asafo company for the festival.

Interview 3: Most Rev. Dr. Peter Sarpong, Erzbischof von Kumasi

1. In which way has *bragoro* and *kyiribra* helped young people to find their way into the life of a traditional Akan society?

The initiation ceremonies perform a lot of functions. Because of the *bragoro* the girl would try to behave morally. Not necessarily because of the punishment attached to the behavior but that also. In my time every girl was looking forward to the time when she would become a queen and be at home and be served by younger girls etc. She had been serving others and now it was time for others to serve her.

Attached to it was that severe punishment, the *kyiribra*, been ostracized, living in the bush for some time until the child was born and so on. Another thing that was important for this kind of initiation ceremony all over West Africa: the child was taught things about life, how to marry, how to behave towards your children, your wife, how to dance, cook, how to behave towards the authorities in the society. This took in some societies even a year. During that short time in the case of *bragoro* the girl passed through all these stages. It was for example inevitable that the girls who served the initiate would quarrel among themselves and she would be there to then settle every case.

Young boys would come to the house (the first day was inside, but the other days were celebrated outside the house) to watch her and to find out whether she would be somebody they could propose to their brothers or somebody they could marry.

The ceremonies were all symbolic. What was expected from the girl was all encapsulated in the ceremonies that were performed outside. First she would sit outside and the women from the village would come round and enjoy the day with her dancing up and down. A symbolic way of expressing solidarity with the society and everybody. That was an occasion for the whole village. At some point she then had to distribute yams to the village, to old and young. That symbolized her role as a mother. She had to be motherly not just a mother. Motherly was very important. At one point her status as young girl and infant was changed into an adult and that took place when her hair was cut. The cutting of her hair was done by her father through his sister. That showed the importance of the father especially in that matrilineal society. The father has once given you the name and now he is changing you from infancy into adulthood. There is much symbolism in the hair. In the Bible there is the example of Simpson. The hairstyle was changed from a young girl to an adult. We call that *dansinkran-hairstyle*.

Then she received gifts from the whole village to start life with something. That symbolized hard work. She was going to be a woman and as a woman she had to work hard. Then she is going to the riverside where she is washed of all impurities, spiritually and bodily, of all mannerisms as a child and infant. All these things are washed off symbolically. From there she is carried home triumphantly and there you have a few important ceremonies. One of them you have striking the back. Her head was covered and an egg was given her to masticate without biting it, which is very difficult. This symbolized that the society wanted her to have easy birth and easy labor. Like

the hen laying an egg. That was the way they wanted her to be treated by the ancestors and by the gods. Another symbolism in the egg is that the egg is a peaceful sort of thing, there is no bone in it, so may she have a peaceful life. She was now going to be a woman and one of the first things was that she was expected to get married and to get children.

Then came the point of the dedication in the form in all kinds of dishes, twenty or even thirty dishes. She will bite it and spit it for three times and so on. Again, the idea of being motherly, ready to serve anybody, being generous not only to your own people.

Another symbolic thing is that they would mash yams or plantains, cover her head and children would be asked to fall on their feet and trample and she would be asked to get them. Symbolically this means: I want to have children and if she got hold of a boy and a girl she would have boy and girl as children. Then she would dance.

The first day covered more or less all the things that were expected from her as a woman. At the end of the sixth day she would become a kind of queen, queen mother for six days. She would dress beautifully and she would go through the town to thank people. In the olden days she then had to go to the queen mother and stay there for forty days. The queen mother would then find out whether she would not be pregnant before going deceitfully through the ceremony. She was taught most of the things there.

2. When the missionaries came they thought the rites were not appropriate if you want to become a Christian because of the religious bias. From what you have said the rites covered many more aspects of life than the religious.

It was a pity that the missionaries, good as they were, misunderstood a lot of things. The little they knew about Africa was what they read from books that were written not by anthropologists or sociologists but by explorers and navigators who just described things without going into the functions of these things. They didn't know that all customs and practices have different functions. If you for example ask somebody who is killing a sheep he will give you the answer. But the answer is just the intended function. Apart from the intended function there are many many unintended functions and they can be known or unknown. Every Friday a group of people would kill a sheep. They would say, we are killing the sheep to pacify the ancestors, the gods. That is the religious reason. But they are also going to eat it. That is an unintended, known function. But apart from that there are so many things. On that Friday you see many people coming together.

Then you have there the function of communalism, people coming together. The Chief would be there and it takes a political function. It has an economic function, solidarity and political function. People can sell all kinds of things there and so on.

And that is what happens to the bragoro. It may have had a bit of religious function. They would say, you do it to please the ancestors. It has been like that from time memorial and we don't want to disappoint the

ancestors. But the mistake of the missionaries was to go by that function and say everything is wrong. Bragoro has religious, common sense, solidarity, ritualistic, moral function and so on. Especially the moral function: the girl would try to be pure and a virgin up to the function. All ceremonies have to be approached holistically. The missionaries came and abolished this beautiful institution and preached morality: be careful, don't indulge in sex and so on.

God had given them through bragoro a kind of guideline or incentive. You want to be pure so that others will serve you and you are not punished. But if you take the thing away and go today to a Christian school: what is the incentive? At a certain age you feel the urge and that is natural and if you have no real incentive you have what is happening now. Go even to the Christian school and see what is happening there: girls are becoming pregnant, abortion, prostitution. In those days with this institution it was almost impossible.

During my own time I heard of kyibra only twice, and it was something when you heard of it. It was dramatic.

What is wrong in having a religious intention? Christians are preaching when the person dies he is not dead, that there is a higher power. At any occasion in life, whether a rite, the building of a house etc. there is nothing wrong to remember that there is a supreme being which should not be left out. This is the basis of libation. You don't do anything without inviting the power, presence and favor of the powerful nations. Of course, you are coming to say: what is the power? And you may say, I don't believe in ancestors. I don't believe in the gods. Fair enough. But Christianity should have accepted the thing that says that there is a higher power within. Instead of destroying the symbol they should have corrected the symbol. The power you are talking about is not the "abosom", not the ancestors but Jesus Christ. If you substitute Jesus what is wrong with the ceremony.

3. What are the main differences between the traditional Rites and "confirmation", which, from an anthropological point of view, is also a puberty rite.

The difference is the motivation. For confirmation it is too vague. You call on the Holy Spirit, but this is too vague. You call on the Holy Spirit to come upon the person, to make him a better person, to make him fight for the Church and so on. But for most simple people this is too vague. And does the minister really understand what it means.

In the traditional instance you have something concrete to hold on to. Gifts are given, symbolic acts are undertaken, you want to avoid punishment. Instead of abolishing bragoro a way should have been found of assimilating the two. And then you get a symbol for the Holy Spirit that can be used as the bragoro, because, the symbolic language is of vital importance. What we are doing even as Christians is mostly symbolic. The holistic approach to phenomena is of paramount importance. Symbolism is important, otherwise everything becomes banal.

4. What are the main reasons why most of these rites are vanishing?

There are many factors. The force of Christianity. Evangelists who fought against everything that is traditional, even dancing. Just because they saw the same drum at a religious performance. As in the case of libation, many look at it from the point of an outsider. They see it the way they want to see it and not from within.

Many people also think Christianity is different. When you accept Christianity you also accept a kind of culture and you do away with everything else.

There is also the factor of formal education. The child has to go to school and therefore to leave home. Sometimes she has to even go to the village to study, so she is not used to the tradition of the village and the values of the society.

There is also pride. Because people have been to school they think they don't have to go under such a rite. There is also the area of social change. There is a wind of social change blowing over the whole world with the fantastic development of social communication. All these things contributed to the decline of the rites. It is not completely gone but almost.

5. The Church has, to my point of view, several options to handle these questions: they can ignore what is going on as they did in the past. They can try to transform/ "baptize" some of these rites into the Church. Some people say this is dangerous because of the deep religious aspect of bragoro.

It is a pity if we leave these things to go, because the result is already there. Aids and so on. Why can't we go back to our God given ways of sustaining morality? If you encourage condoms you encourage the girl: you can go ahead, you can commit adultery.

The answer is not condoms but self control. Self control was one of the main functions of bragoro. Baptize it- yes. We can have a look at it, examine it and you find out the whole thing is full of meaning. Only a few things are contrary to your faith. Leave them out and tell the Christians, this bragoro you can go ahead but leave out the things we talked about. You don't bring it to the Church but you leave it where it is...

We talked recently about the woman that was caught in adultery. They asked Jesus: what should we do. Of course, Jesus didn't say anything, except "the one who has not done anything let him throw the first stone." They decided to go away one by one. And then he asked the woman: "Where are they"? And he said: "Don't do that again". He has corrected the woman and then he has corrected those people also. That should be our method. Not condemning. Leave the thing to go on and make clear the part you object to.

Another method is to bring the whole institution to the Church. Explain what is happening here and substitute what you think are Christian symbols. Then you have baptized it.

6. The African society is changing rapidly. How can the youth survive in these times of insecurity, rootlessness and rapid change? In which way can the Church offer help to young people?

Of course, we cannot go back hundred years. Societal change is taking place and we have to adapt to what is taking place. We need to point out to the negativities of modernity. Tell them what is happening when you do this or that. We have our own ways of doing things. Of course we cannot go back. Outright condemnation of any cultural issue is wrong. Let us study them and look at it from the point of an insider.

The Church should also rely heavily on youth movements, plays, workshops, talks, seminars and so on. We must make use of our schools without being sectarian. There are certain values that must be appreciated by everybody, even by Moslems. We must also use of our own culture. We tell them that there are certain values in our Akan culture that must be used. There is no need for us to go to Europe to learn anything about character formation, about life and so on. Our culture contains all that. For this to happen you need committed Christian youth leaders and also adults who give good example.

If you neglect the culture of a place you turn Christianity into a foreign institution imposed unto a culture. It must become part of a culture. And this is the process of enculturation where two cultures come together and learn from one another. Otherwise people are deceiving themselves. They have one leg in the river and one leg in the ground. They go up and down.. When it comes to questions affecting their lives they don't see Christianity giving the answer. There is not enough for the heart. Therefore Catholics, Methodists and Presbyterians are all going to these shrines. Because they haven't got Christianity within their culture. Culture of course has to be purified. You cannot take anything and everything.

Interview 4: Pfr. Appiah-Dankwa über den Konfirmandenunterricht in Adawso, 20. 11. 2003

What is the nature of an ordinary Confirmation Class within the PCG?

The PCG confirmation class is done around teenagers between 16 to 18 years. They are taken through the catechism in lessons. It used to be over 60 lessons but these days it has been reduced to about 20. The traditional way is to take the teenagers through it to memorize the lessons and they are asked to recite them at the day of confirmation. The ideal is to explain the lessons to them and teach them of the important things of the lessons.

What is the emphasis of the confirmation?

The emphasis is to allow the confirmants to publicly reaffirm their faith into which they have been baptized as infants. The parents and the guardians stood at their baptism whilst they were infants. Now they are of age and they are given the opportunity to confess Christ publicly. They therefore confirm their baptism.

How long does a confirmation class last?

Normally a period of three months. Some take a longer time up to five or six months, but the average is three months to go through the lessons.

I have heard that your approach is a little different. How did that come?

Over the years I realized, that I went through the lessons myself (as a teenager) all right but I saw that the impact on my life wasn't as expected. When I became an adult I realized that I have not lived the lessons myself. So I was asking „why“, what went wrong. Throughout my ministry I realized that the youngsters do have the same problem.

When I became a minister and was put in charge of a district I decided to take a different approach. If we can incorporate a lot of cultural and social aspects of life in the nation. Because I realized that, in the olden days, the teenagers were initiated, especially the girls were initiated through the puberty rites and they had a lot of lessons apart from the religious aspect.

These things are not there today. Even though, PCG has come with confirmation, no one is addressing that aspect of puberty rites that the kids were taught. So I am asking: why don't we try to reintroduce those social aspects of life and see if we are able to meet the social needs, things that they really want to know, the cultural setting of their environment and the socio-political settings. We introduce them a little bit to the social life and tell them also something about vocational life. We should also preparing them for marriage.

I see that it is the Churches responsibility to tackle those areas. In the confirmation class we could mention bits of those issues.

Can you give me one practical example how you tackle these issues?

We as a people have a custom. The day-to-day customary rites: greetings, respect for elderly..., that kind of life. This is the kind of behavior that identifies people. I think now it is dying out. These days you meet a youngster and he does not even stop to greet an adult. And I think we need to bring those things back: respect before the elderly, being courteous, and also being environmentally minded. These things used to be our custom. I see them dying out.

And they are normally not part of confirmation classes?

No, they are not part of it. In the rigid, traditional confirmation class- I don't find them there. And if they are there they are not explained in a way that relates to practical life.

Interview 5: Auswertungsgespräch Pfr. Appiah-Dankwa über seinen Konfirmandenunterricht, 12.02.2004

Vor den Fragen gab. Pfr. Barima Dankwa einen Überblick über den diesjährigen Konfirmandenunterricht. Folgende Information waren dabei für das Thema relevant.

Der *omankrado* (er vertritt den Dorfchief in dessen Abwesenheit) besuchte den Unterricht und gab eine Einführung in traditionelle Werte, Grußformen etc. Älteste der traditionellen Gesellschaft kamen ebenfalls und unterrichteten die Jugendlichen in geschlechtsspezifischen Gruppen über relevante Themen (e.g. „sex issues“).

How did confirmation classes go this year?

Generally successful. The approach was an innovation and so it was mainly a pilot approach. But I think almost all the stake-holders were happy for the little stretch into socio-cultural dimensions.

How did parents, traditional authorities and students respond?

The parents initially were not so much cooperative. Some didn't answer some of our invitations. Others were skeptical about the changes we introduced. Some felt we were drifting too much away from the norm as far as they had understood what „confirmation“ was supposed to be.

However, the few who responded favorably were not disappointed. In the end almost all of the parents/guardians and immediate relatives expressed satisfaction about the new introductions.

The „omankrado“ (regent) did get involved when he was contacted. He was very happy for the dimensions we introduced. He was even around to grace the occasion and stayed over at the reception organized for the confirmants after the service.

What were the difficulties?

Because there were no precedents and notes to guide us, it was a bit difficult concerning what to introduce as to whether it is acceptable and in conformity to scripture and also how to present it. The other difficulties were the aspect of how to convince the students to embrace the innovations as relevant to their confirmation. Some of them thought we were over-stretching them. It was also difficult trying to convince them especially the students and some few well-to-do parents to disregard expensive cloths and parties after the confirmation service.

What does initiation mean for you in your context?

My understanding of the topic is that it is the means by which young people especially teenagers are ushered into adult life. There are variations and different names, ways and methods and also the approach to it by various

ethnic groups. The Akans call it *bragoro*, the Krobos and other Ga-Adangbe refer to it as *dipo*, etc. I hold the suspicion, judging from my personal experience as a young confirmation candidate that some of our folks who became Christians equate the traditional cultural practice with the Christian confirmation.

What are the plans for your next class?

We have adopted two main strategies to get as many of the young members enrolled as full members of the Church:

The normal/usual end-of-year confirmation of the „virgin“ teens.

A mid-year crash/informal preparation of those who in one way or another missed confirmation either through teenage pregnancies, school-dropouts, teenage delinquency etc. We are already planning for June.

In both cases, we will want to continue with the new approach and try to embrace a little bit more into some practical things.

Interview 6: Nana Amoa Fugyaw III, *Omankrado* von Adawso

In which way has *bragoro* and *kyiribra* helped young people to find their way into the life of a traditional Akan society?

Before I answer your question I must say something about the rites. About 20 years ago, young men lived with the chief until they got about 21 years old. Then they were given a gun, a cutlass, a piece of land and they were told to go and farm on their piece of land. They were also told that they could now marry a girl who has undergone the puberty rites.

To your question: The puberty rite “cleanses” the woman. Until then they hadn’t found their real identity. Therefore they were not ready for marriage. Puberty rites have some psychological effects: I know, I am a woman. I can discuss everything with my mother, I know my authority, I am “clean” and can put on certain cloths.

Now, what does “cleaning” mean? It has nothing to do with sex. It is disciplining the girls and gives them identity. It enhances the psyche, their perception of the wider world. They get their degree: go into the world and practice what you have learned.

Today both rites are almost lost. What are the reasons for that phenomenon?

Who is today important in our society? The one who sends his child to Europe, US etc. It is the western influence, the infiltration of certain practices peculiar to Westerners.

It is also Church influence, some of the things involved are considered un-Christian. The wish to follow Jesus. This can wipe out our customary puberty rites completely.

It is also the Church regulations. If your tradition makes you do something which is against Church regulations, you are not regarded as a good Church member.

There is not enough interaction between Church and traditionalists, because of these perceptions. The Church has its regulations, but there shouldn’t be conflict. Why can’t there be extension? We too can eradicate some of the practice which is seen unsuitable and adapt another practice, which seems to be more suitable.

Confirmation has become a substitute for many young Akan in terms of a puberty ritual. Is that adequate?

Confirmation has not come to replace *bragoro*. They are completely different. Some aspects of *bragoro* could be only an extension of confirmation classes, but confirmation is not a replacement of *bragoro*.

How do you see the approach of Adawso Presby Church concerning their confirmation classes?

Personally I have no objections to changes of regulations in the Church. There are some deep-rooted things in the Church which cannot be changed without losing the Churches image. If it could be discussed I would wish some aspects of the traditional puberty rites to be adopted in the Church. But there must be also reformation within the Akan society (egg. Stool-room, sprinkling of blood etc.).

What can the traditional Akan society offer young people today?

Abandon the traditions of some people who are aliens. Don't allow negative influences to overcome us only because they come from certain places (eg. alcohol).

Go back to your roots properly and learn the good things. The Akan symbol *sankofa* tells that you should look back and take what was good in the past and learn from it for today like: marriage, roles of children and old people, behaving your self in society, towards the elderly...) But the ones that conflict with Christianity you should give them up.

Be regular members of the Church. Every Sunday they can hear something which can impact on their lives.

Get involved in certain traditional activities to understand why things are done as they are done. But don't adopt everything.

Bild 1: Karte des heutigen Ghana⁴⁷⁰

⁴⁷⁰Benneh 1987: 9

Bild 2: Karte der Akan Gebiete in Ghana⁴⁷¹

⁴⁷¹Gnielinski 1986:113

Bild 3: Karte der Goldküste mit Missionsstationen der Basler Mission⁴⁷²

⁴⁷²Dessecker 1976: 62

Bild 4: Andrew M. Atkinson, der Gründer der YPG⁴⁷³

⁴⁷³YPG 40th anniversary souvenir programme. Aburi 1978: 2.

Bild 5: Symbol und Lied der YPG⁴⁷⁴

⁴⁷⁴Young Presbyterian Guild 1978.

Tabellen und Schaubilder

- Tabelle 1: Religionsverteilung in Ghana
- Tabelle 2: Vergleich Christentum und Akan Weltbild
- Tabelle 3: Unterschiedliche Familienmodelle der Akan
- Tabelle 4: Namenszuordnung der Akan
- Tabelle 5: Entwicklung der Schularbeit der Basler Mission
- Tabelle 6: Entwicklung Missions- und Schularbeit von 1845-1938
- Tabelle 7: Seminarbesuch der Missionsschulen
- Tabelle 8: Gottesdienstbesuch von fünf Kirchen im Vergleich
- Tabelle 9: Mitgliedschaft in YPG und JY im Jahr 2001
- Tabelle 10: Anteil urbaner Bevölkerung in Ghana
- Tabelle 11: Bevölkerungsverteilung in den Regionen Ghanas
- Tabelle 12: Ehestatus der erwachsenen Bevölkerung
- Tabelle 13: Beschäftigungsstatus der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung
- Tabelle 14: Schulverteilung ab 3 Jahren
- Tabelle 15: Berufs- und Arbeitswünsche nach Region
- Tabelle 16: Sexualverhalten Jugendlicher
- Tabelle 17: Religiöse Zugehörigkeit der ghanaischen Bevölkerung
- Tabelle 18: Gottesdienstbesuch nach Regionen
-
- Schaubild 1: Akan Kosmologie
- Schaubild 2 : Lebensbezüge von Akan- Kindern
- Schaubild 3: Struktur der Jugendarbeit

Bibliographie

- ABOSI, C.O.; BROOKMAN-AMISAH, J. (Hrsg.). 1992. *Introduction to Education in Ghana*. Accra: Sedco Press.
- ADDO, M. A. 1999. *A Guide to Constitutional, Customary Marriage & Solemnization in Ghana*. Accra: Sampat Publications.
- ADO-OKOREE 2000. Schaubild Akan Kosmology. Privataarchiv.
- ADEPOJU, A.; OPPONG, C. (Hrsg.) *Gender, Work & Population in Sub-Saharan Africa*. London: James Currey.
- AGBETI, K. 1991. *West African Church History II*. Leiden: E.J. Brill.
- AGBODEKA F. 1992. *An Economic History of Ghana*. Accra: Ghana University Press.
- AGYEI, E. 2003. Interview am 10. 07. 2003. Privataarchiv.
- AJAYI, J.F.; GOMA, L.; JOHNSON, A. 1996. *The African Experience with Higher Education*. London: James Currey.
- AKROPONG SALEM SCHOOL. 1992. "125 Years Old 1867-1992 Anniversary Programme." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- ALPINE, R.W.; PICKET, J. 1993. *Agriculture, Liberalisation and Economic Growth in Ghana and Cote D'Ivoire 1960-1990*. Paris: Development Centre Studies of the Organisation for Economic Co-Operation and Development.
- AMOAH, E. 1990. Woman and rituals in Akan society. In *Dialogue and Alliance*, Nr. 4, S. 85-95.
- ANDERSON, D.A.; RATHBONE, R. (Hrsg.) 2000. *Africa's Urban Past*. Oxford: James Currey.
- ANGUAH, V. 1983. „Working paper on the national Syllabus/Scheme of Work". Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- ANSTEIN, H. 1940. *Nicht durch Heer oder Kraft. 125 Jahre Basler Mission 1815-1940*. Basel: Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.
- ANTI, K. K. A. 1978. „Relationship between the Supreme Being and the lesser Gods of the Akan". Unveröffentlichte M.A. Thesis, Legon: Universität von Ghana.
- APPIAH-KUBI, K. 1981. *Man cures, God heals. Theological and Medical Practice among the Akans of Ghana*. New York: Friendship Press.
- ARDAYFIO, E. (2003, 10. Juli) *Daily Graphic*. Accra.
- ARDAYFLO-SCHANDORF, E. (Hrsg.) 1996. *The Changing Family in Ghana*. Accra: Ghana University Press.
- ASANTE, E. o. J. „, Rites Of Passage". Unveröffentlichter Aufsatz. Legon. Privataarchiv.
- ARYEETEEY, E.; HARRIGAN, J.; NISSANKE, M. 2000. *Economic reforms in Ghana: the miracle and the mirage*. Oxford: James Currey.
- ASANTE, E. 1995. *Towards an African Christian Theology of the Kingdom*. UK: Edwin Mellen Press.
- ASSIMENG, J. M. 1989. *Religion and Social Change in West Africa*. Accra: Ghana University Press.

- _____ 1995. *Salvation, Social Crisis and the Human Condition*. Accra: Ghana University Press.
- _____ 1999. *Social Structure of Ghana. A Study in Persistence and Change*. Accra: Ghana Publishing Cooperation.
- ATKINSON, A. o. J. „Diary of the first tour.“ Tagebuchaufzeichnung aus dem Archiv der Familie Atkinson. Privatarhiv.
- AYISI, E.O. 1979. *An Introduction to the Study of African Culture*. 2nd. Ed. London: Heinemann.
- BAKKE, R. 1997. *A Theology as big as the city*. Illinois: InterVarsity Press.
- BAME, KWABENA. 1991. *Profiles in African Traditional Popular Culture. Consensus and Conflict: Dance, Drama, Festival and Funerals*. New York: Clear Type Press Inc.
- _____ 1991. *Teacher Motivation and Retention in Ghana*. Accra: Assemblies of God Literature Centre LTD.
- BASLER MISSION 1865. „Ordnung für die ev. Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1885. „Komiteeverordnung 1885. Organisation der Mission auf der Goldküste.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1900. „Report of the Basel Evangelical Mission on the Gold Coast, West Africa.“ Basel: Fr. Reinhardt.
- _____ 1900b. „Report of the Basel Evangelical Mission on the Gold Coast West Africa 1900.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1901. „Conditions under which students are admitted into the Theological Seminary of the Basel Mission Society at Akropong.“ Bericht von F. Würz. Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1902. „Ordnung für die Evangelischen Gemeinden der Basler Mission auf der Goldküste 1902.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1923. „Rundschreiben von Werner Oettli an die Brüder und Schwestern der Goldküstenmission.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1935. „Komiteeprotokoll über die Missionsordnung für die Goldküste 1935.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- BAUER, J. 1994. *Two Thousand Years of Christianity in Africa*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- BECKEN, H.J. 1972. *Relevant Theology for Africa*. Durban: Lutheran Publishing House.
- BEDIAKO, K. 1989. „The Aims and Achievement of the Basel Mission Communities in the Gold Coast.“ Vortrag. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centre.
- _____ 1990. *Jesus in African Culture. A Ghanaian Perspective*. Accra: Asempa Publishers.
- _____ 1992. *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Oxford: Regnum Books.
- _____ 1995. *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*. New York: Orbis Book.

- BEEKO, A. 1985. *Partnership in Action. The Ghanaian Chaplaincy*. London: United Reformed Church Press.
- BENNEH, G. 1987 (Hrsg.). *Basic Social Studies Atlas for Ghana*. UK: Longman Group.
- BEVANS, S. 1992. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- BICKERS, R.; SETON, R. 1996. *Missionary encounters; Sources and Issues*. Richmond: Curzon Press.
- BLEEK, W. 1986. Illegal abortion in Southern Ghana. *Human organization*, Nr. 45/4, S. 333-344.
- BOADI, J.A. 2001. *Christianity or traditional beliefs and customs?* Kumasi: UCG Publishing House.
- BOAHEN, A. (Hrsg.). 1985. *General History of Africa VII. 1880-1935*. London: James Currey.
- BOATEN, N.A. 1993. Notes on Akwasidae: A Traditional Festival of the Asante. *Research Review. Institute of African Studies, Legon* 6: 45-73.
- BOHNER, T. 1935. *Der Schumacher Gottes. Ein deutsches Leben in Afrika*. Frankfurt: Rütten & Löning Verlag.
- BOSCH, D. 2001. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Missions*. Maryknoll: Orbis Books.
- BOTTENBERG, D. 1977. *Lohnarbeit und urbane Sozialbeziehungen (Ghana)*. Reihe F. Bremen: Übersee Museum Bremen.
- BOURETT, F. M. 1949. *The Gold Coast. A survey of the Gold Coast and British Togoland 1919-1946*. Oxford: University Press.
- BREMpong, O.W. 1998: *The challenges of the youth today are the challenges of the nation tomorrow. A survey on the Ghanaian youth*. Accra: United Nation Population Fund (UNFPA).
- BUTLER, G.L.C. 1994. *Africa. Religions and Culture with a Focus on the Ashanti People*. Pittsburgh: Dorrance Publishing.
- BURKHARDT, H. 1998 (Hrsg). *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. 2. Auflage. Wuppertal: Brockhaus Verlag.
- BURCHARDS, E. 1983. *Strukturen und Funktionen des informellen Sektors in Ghana*. Hamburg: Institut für Afrikakunde.
- BÜRKLE, HORST. 1968. *Theologie und Geschichte in Afrika*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk Stuttgart.
- CENTRAL BUREAU OF STATISTICS. National Census 2000. Accra.
- CHRISTIANSEN, T.; HUTCHINSON, W. 1982. *Mission Ideologies in the Imperialist Era 1880-1920*. Arhus: Forlaget Aros.
- CLARK, P. 1986. *West Africa and Christianity*. London: Edward Arnold.
- COX, J.L. 1998. *Rites of Passage in Contemporary Africa*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- CRAIG, I. T. 1994. The archetypal Nature of Christian Initiation. *Pastoral Psychology*, Nr. 42, S. 163-170.

- DANKWA, A. 1990. *Christianity and African Traditional Beliefs*. New York: The Power of the Word Press.
- DARMANI, L. *Young and Restless. Challenges Facing the Youth of Today*. Accra: Asempa Publishers.
- DEBRUNNER, E. 1952. „Vierter Rundbrief vom Januar 1952.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1959. *Witchcraft in Ghana*. Kumasi: Presbyterian Book Depot.
- _____ 1961. „Jahresbericht für das Jahr 1961. Presbyterian Women’s Training College, Agogo.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1967. *A History of Christianity in Ghana*. Accra: Waterville Publishing House.
- DESSECKER, K. 1976. *Modelle für den Religionsunterricht. MRU 7. Jesus kommt nach Akropong*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- DICKSON, KWAMINA B. 1971. *A Historical Geography of Ghana*. London: Cambridge University Press.
- DICKSON, K.; BENNEH, G. 1970. *A New Geography of Ghana*. Marlow: Longman.
- DOLPHYNE, F.A. 1991. *The Emancipation of Women. An African perspective*. Accra: Ghana University Press.
- DONKOR, A.E. 1997. *African Spirituality: On Becoming Ancestors*. Asmara (Eritrea): Africa World Press.
- DORR, D. 2000. *Mission in today’s world*. Maryknoll: Orbis Books.
- EITEL, K. 1986. *Transforming Culture: developing a Biblical ethic in an African context*. Nairobi: Evangelical Publishing House.
- EV. MISSIONSGESELLSCHAFT ZU BASEL. 1876. „Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 1876.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1896. „Einundachzigster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1896.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1906. „Einundneunzigster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1906.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1916. „Hundertunderster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1916.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1928. „113. Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1928.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1938. „123. Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1938.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1947. „132. Jahresbericht auf 1. Juli 1947.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1957. „142. Jahresbericht Basler Mission auf 1. April 1957.“ Basel: Archiv der Basler Mission.
- EKEM, J. 1994. *Priesthood in Context. Perspektiven der Weltmission*. Wissenschaftliche Beiträge, Band 19. Ammersbek: Verlag an der Lottbeck.

- EPPLER, P. 1900. *Geschichte der Basler Mission 1815-1899*. Basel: Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.
- FAYORSEY, C. 2002. *Knowledge Attitude and Practice on HIV/AIDS Among Students, Teachers and Parents in Ghana. Key Baseline Findings*. Ghana: USAID; WORLD EDUCATION. Privataarchiv.
- FIELD, M.J. 1960. *Search for Security. An ethno-psychiatric study of Rural Ghana*. London: Faber and Faber.
- FLINT, J. (Hrsg.) 1976. *The Cambridge History Of Africa, Vol. 5*. Cambridge: University Press Cambridge.
- FISHER, R. 1998. *West African religious traditions: focus on the Akan of Ghana*. Maryknoll: Orbis Books.
- FOLI, R. 2003. „Church growth and related issues - north Accra circuit in Perspective.“ Unveröffentlichter Vortrag. Accra: Methodist Headquarters.
- FORSTER, H. 1983. *Heirat und Ehe bei den Akan in Ghana*. Saarbrücken: Breitenbach Publishers.
- FOSU, K. o. J. “The extended Akan family system.” Vortrag. Privataarchiv.
- FRIMPONG-OPUNI, K. 1998. Bericht: “Address of General Youth Secretary during his induction onto the office on February 1998”. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ o. J. . Bericht: “The Church and Youth Development in an Evaluation of the Presbyterian Church of Ghana’s Youth Policy since 1983. “ Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- GETUI, M. 1998. *Theological Methods and Aspects in Worship in African Christianity*. Nairobi: Acton Publishers.
- _____ 1999 (Hrsg.). *Theology of Reconstruction: Exploratory Essays*. Nairobi: Acton Publishers.
- GHANA EVANGELISM COMMITTEE. 1993. *National Church Survey. Facing the unfinished task of the Church in Ghana. Update 1993*. Accra: Assemblies of God Literature Centre.
- GHANA HEALTH SERVICE. 2002. *HIV Sentinel Survey 2002*. Ghana: Ministry of Health.
- GILBERT, M. 1994. Vengeance as illusion and reality: the case of the battered wife. *Man* Nr. 29, S. 853-873.
- GILLIARD, D. (Hrsg.) 1989. *The word among us. Contextualizing theology for mission today*. Dallas: Word Publishing.
- GITTINS, A. (Hrsg.) 2000. *Life and Death matters*. Nettetal: Steyler Verlag.
- GLOVER, A. 1992 *Linguist Staff Symbolism*. Kumasi: Design Press.
- GNIELINSKI, S. 1986. Wissenschaftliche Länderkunden Band 27. Ghana. Tropisches Entwicklungsland an der Neuguineaküste. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GOETHE INSTITUTE. 2004. *Conflict. What has Religion got to do with it? An African-European Dialogue*. Accra: Woeli Publishing Services.
- GRAHAM C. K. 1971. *The History of Education in Ghana. From the Earliest Times to the Declaration of Independence*. London: Frank Cass & Co. LTD.

- GRAINGER, R. 1984. The sacrament as passage rites. *Worship*, Nr. 58, S. 214-222.
- GRÜBER, H., MEIER, E., GRIFFIN, E. 1994. *Kommunikation, Kultur, Kontakte*. Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- GYANG-DUAH, C. 1988. "Youth Council Report to Synod." Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1996. „The Scottish Mission factor in the development of the Presbyterian Church of Ghana: 1917-1957." Unveröffentlichte PhD Dissertation, Edinburgh: Universität von Edinburgh.
- _____ o. J. "Implementation of the Youth Policy, Failures, Frustrations and Challenges." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- GYEKYE, K. 1996. *African Cultural Values*. Accra: Sankofa Publishing Company.
- HAENGER, P. 1998. *The Recovery of the West African Past*. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- HARTENSTEIN, K. 1932. *Anibue. Die neue Zeit an der Goldküste und unsere Missionsaufgabe*. Stuttgart, Basel: Evangelischer Missionsverlag.
- IMASOGIE, O. 1993. *Guidelines for Christian Theology in Africa. Series: Theological Perspectives in Africa. No.5*. Achimota: Africa Christian Press.
- ISAACS, T. C. 1994. The archetypal Nature of Christian Initiation. *Pastoral Psychologist*, Nr. 42, S. 163-170.
- JEHLE, A. 1928. *Köstlicher denn das verheißene Gold. 100 Jahre Basler Mission an der Goldküste*. Stuttgart, Basel: Evangelischer Missionsverlag.
- JENKINS, P. 1986. 150 Jahre christlicher Präsenz in Akropong. *Zeitschrift für Mission*, Nr. 12/4, S. 213-218.
- JENNI, B. 1959. "Bericht über Schularbeit auf der Missionarskonferenz Agogo vom 19.-24. Mai 1959." Basel: Archiv der Basler Mission.
- JOHNSON, M. 1997. The Shape of Christian Initiation in the Lutheran Churches. *Studia Liturgica*, Nr. 27, S.33-60.
- JOSEPHANS, J. 1845. „Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel." Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1854. „Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel." Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1876. „Einundsechzigster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1876." Basel: Archiv der Basler Mission.
- KABOU, A. 1995. *Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer*. Basel: Lenos Verlag.
- KAPTEINA, D. 2001. *Afrikanische Evangelikale Theologie*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- KÄSER, L. 1998. *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie*. Erlangen: Verlag der Ev.-Lutherischen Mission.

- _____ 2004. *Animismus. Einführung in seine begrifflichen Grundlagen*. Erlangen: Verlag der Ev.-Lutherischen Mission.
- KATO, B.H. 1985. *Biblical Christianity in Africa. Theological Perspectives in Africa Series*. Achimota: African Christian Press.
- KIRCHENBUCH FÜR DIE EV. LANDESKRCHHE WÜRTTEMBERG 1978. *Die Konfirmation*. Stuttgart: Quelle Verlag.
- KNISPEL, M. 1996. *Come and follow me. Leadership training for Young Christians*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 1996a. *Discover the Bible. A workbook for young people*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2001. „Begegnung von Christentum und Tradition in Ghana“. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Korntal: Akademie für Weltmission, Columbia International University.
- _____ 2003. Teilnehmende Beobachtung Konfirmandengruppe Adawso, 20.11.2003 Privataarchiv Knispel.
- _____ 2004. Auswertungsgespräch Konfirmandenunterricht, 12. 02.2004. Privataarchiv Knispel.
- _____ 2004a. Interview Nana Amoa Fugyaw III, 15.03. 2004. Privataarchiv.
- _____ 2004b. Interview Sarpong, 28.04. 2004. Privataarchiv.
- _____ 2004c. Interview Rev. Opare-Kwakye, 8. 05. 2004. Privataarchiv.
- KNISPEL S. 1996. *Friendship with God. JY handout for teachers*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 1996a. *My body for Christ. JY handout for teachers*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2002. *Joseph. A surprising Life-Story. A Handout for Teachers*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2004. „Let’s talk about...“ *A teaching manual for Christian Youth leaders on HIV/AIDS related topics*. Accra: Youth Resource Centre.
- KOHL, P. 1998. A Look At Church Leadership In Africa. *Africa Journal of Evangelical Theology*, Nr.17/2, S. 107- 123.
- KOM, E.D. 1993. *Inheritance, Marriage and Divorce*. Accra: Asempa Publishers.
- KONRAD, D. 2001. *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*. Münster: Waxmann.
- KPOBI, D.N.A. 1995. *Triple Heritage. Facts and figures about the Presbyterian Church of Ghana*. Accra: Asempa Publishers.
- KUBISCH, D. 1999. *Wehende Botschaften. Die Asafo-Fahnen der Fante*. Freiburg: Adlerhauser Museum Natur- und Völkerkunde.
- KUFFOUR, G. 1989. „Marriage and Family counselling in Ghana. Workshopreferat auf der zweiten Mission Field Conference der PCG.“ Akropong: Archiv Akrofi Christaller Centre.
- KUMPMÜLLER, K.A. (Hrsg.) 2000. *Europas langer Schatten-Afrikanische Identitäten zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Frankfurt: Brandes & Apsel Verlag.

- KUREWA, J.W.Z. 2000. *Preaching & Cultural Identity*. Nashville: Abingdon Press.
- KWAPONG, A.A. 1979. *Higher Education and Development in Africa today: A reappraisal*. The J.B. Danquah Memorial Lectures, Series 12. Accra: Ghana Academy of Arts and Sciences.
- KYEI, T.E. 1992. *Marriage and Divorce among the Asante*. Cambridge: Cambridge African Monographs 14.
- KYEKYE, M. 1987. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: University Press.
- LADEMAN-PIEMER, G. (Hrsg.) 1993. *Traditionelle Religion und Christlicher Glaube*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans-Jürgen Becken. Ammersbek: Verlag an der Lottbeck.
- LAUER, H. (Hrsg.) 2000. *Ghana: Changing Values Changing Technologies*. Cultural Heritage and Contemporary Change Series II, Africa, Volume 5. Washington: Cardinal Station.
- LARKIN, W. 1992. *Culture and biblical hermeneutics. Interpreting and applying the authoritative word in a relativistic world*. Columbia: Columbia Bible College & Seminary Press.
- LARYEA, P. 1997. "A response to the review of the Youth Policy by the General Youth Secretary." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- LENZIN, R. 2000. *Afrika macht oder bricht einen Mann. Soziales Verhalten und politische Einschätzung einer Kolonialgesellschaft am Beispiel der Schweizer in Ghana (1945-1966)*. Basler Afrika Biographien. Bern: Lang Druck.
- LINGENFELTER, S. 1992. *Transforming Culture, a Challenge for Christian Mission*. Michigan: Baker Book House Co.
- LIVINGSTONE, W. P. (o.J.). *The Wonder of it! A Century of World-Wide Missionary Service*. Edinburgh: Foreign Mission Committee of the Church of Scotland.
- LÜHRING, J. 1976. *Urbanisierung und Entwicklungsplanung in Ghana*. Hamburger Beiträge zur Afrikakunde, Band 20. Hamburg: Institut für Afrikakunde.
- MAAFO, Y.M. 2001. "Speech at African Development Bank Group Meeting". Vortrag. [http://www.INWENT.Statement by Hon Yaw Osafo-Maafa, MP, Minister of Finance and Governor for Ghana.htm](http://www.INWENT.Statement%20by%20Hon%20Yaw%20Osafo-Maafa,%20MP,%20Minister%20of%20Finance%20and%20Governor%20for%20Ghana.htm).
- MAGESA, L. 1977. *African Christian Marriage*. Nairobi: Paulines Publishers.
- _____ 1997. *African Religion. The moral Traditions of Abundant Life*. Maryknoll: Orbis Books.
- MARTEY, E. 1996. "Women And Culture In Contemporary Africa". Vortrag auf der Konferenz der „Westafrican Association of Theological Institutions“ in Ilishan-Remo, Nigeria vom 28.7.-3.8. 1996. Privatarchiv.
- MBIR III., N.K. 2003. Interview 18. 7.2003, Winneba. Privatarchiv.
- MBITI, J. S. 1969. *African Religions & Philosophy*. Portsmouth: Heinemann Publishers.
- _____ 1987. *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MEINHARD, W. 1958. Nichttheologische Fakten in Geschichte und Praxis der Konfirmation. *Theologische Zeitschrift*, Nr.14, S. 228-298.

- MENSA-BONSU, H.; DOWUONA-HAMMOND, C. 1994. *The rights of the child in Ghana*. African Society of Comparative and International Law and the Faculty of Law, University of Legon. Accra: Woeli Publishers.
- MEYEROWITZ, E. 1951. *The Sacred State of the Akan*. London: Faber and Faber Ltd.
- MEYERS, R. 1996. Christian Rites of Adolescence. *Life cycles in Jewish and Christian worship*, S. 55-80.
- MICHELL, G. 1988. Sexual Complementarity in Traditional Ghanaian Society. *Canadian Journal of African Studies*, Nr. 22/ 3, S. 656-661.
- MIDDLETON, J. 1983. One hundred and fifty years of Christianity in a Ghanaian Town. *Africa*, Nr.53/3, S. 2-19.
- MIESCHER, S.F. 1996. „Becoming a Man in Kwawu. Gender, Law Personhood, and the Construction of Masculinities in Colonial Ghana, 1875-1957”. Unveröffentlichte Dissertation der Northwestern University, Illinois.
- MILLER, J. 1994. *The Social Control of Religious Zeal, a Study of Organizational Contradictions*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- MINISTRY OF HEALTH. 2001. *HIV/AIDS in Ghana. Backgrounds, Projections, Impacts, Interventions and Policy*. Privatarchiv.
- MOBLEY, H. 1970. *The Ghanaian's image of the missionary*. Leiden: E.J Brill.
- MÜLLER, K.; SUNDERMEIER, T.; BEVANS, S. 1997. *Dictionary of Mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- MUSHARHAMINA, M. 1986. (Hrsg). *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube*. Herder Verlag: Freiburg.
- NABILA, J.; FAYORSEY, C.; PAPPOE, M. 1997. *Youth and Reproductive Health in Africa. Assessment of Adolescent Reproductive Health Needs in Ghana*. Legon: Media Design.
- NATIONAL UNION OF PRESBYTERIAN STUDENTS 1986. “22nd annual congress, 12th-16th November 1986, Kumasi.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centers.
- NATIONAL YOUTH COUNCIL. 1993. *Youth in Action. A study in Leadership and Participation*. Accra: Fiona Press.
- _____ 1994. “Report of the National Leadership Course. Abetifi.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1997. “Constitution, Bye and Standing Orders of the Young Peoples´ Guild.” Bericht. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 1998. “Report on the Seminar on Youth Ministry at British Council Hall.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1998b. “Review of Presbyterian Church of Ghana Youth Policy.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1998c. “Youth and Students Ministry in Ghana today.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1998d. *Youth Guide Vol. 1*. Accra: Youth Resource Centre.

- _____ 1999. *Youth Guide Vol. 2*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2000. *Youth Guide Vol. 3*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2001. *Youth Guide Vol. 4*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ 2002. *Youth Guide Vol. 5*. Accra: Youth Resource Centre.
- _____ o. J. *What the Bible wants the Youth to know*. Accra: Fiona Press.
- _____ o.J.a. *Youth Workers Manual*. Accra: Fiona Press.
- NEILL, S. 1974. *Geschichte der christlichen Missionen*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen.
- NEWBIGIN, L. 1989. *Den Griechen eine Torheit. Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: Aussat Verlag.
- NICHOLLS, B.J. 1979. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. Exeter: Paternoster Press.
- NKANSAN-KYEREMATENG, K. 1996. *The Presbyterian Church of Ghana. History, Mission and Achievements*. Accra: Sebewie Publishers.
- _____ 1999. *Akan Heritage*. Accra: Sebewie Publishers.
- NUKUNJA, G.K. 1992. *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*. Accra: University Press.
- _____ 1992. *Tradition and Change: The Case of the Family*. Accra: Ghana University Press.
- O'DONOVAN, W. 1996. *Biblical Christianity in Africa*. Carlisle: Paternoster Press.
- ODUYOYE, M. A.; KANYORO, R.A. (Hrsg.). 1995. *The will to arise: women, tradition and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books.
- _____ 1995. *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*. Maryknoll: Orbis Books.
- _____ 2002. *Beads and Strands. Reflections Of An African Woman On Christianity In Africa*. Carlisle, Cumbria: Regnum Africa, Paternoster Press.
- OKPONA, J. 1993. *Religious Plurality in Africa*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- OMENYO, C. 2001. *The ongoing encounter between Christianity and African culture. A case study of girls' nubile rites of the Krobos*. Accra: Adwinsa Publications Ltd.
- _____ 2002. *Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- OPOKU, K.A. 2000. *Hearing and Keeping. Akan proverbs*. African Proverb Series Vol. 2. Accra: Asempa Publishers.
- OPPONG, C.; BLEEK, W. 1982. Economic models and having children. Some evidence from Kwahu, Ghana. *Africa*, Nr. 52/4, S. 15-33.
- OPPONG, C. 1987. *Sex Roles, Population and Development in West Africa*. Portsmouth: Heinemann.

- OSAFO, E. 1972. „Der Beitrag der Basler Mission zur wirtschaftlichen Entwicklung Ghanas von 1828 bis zum ersten Weltkrieg“. Unveröffentlichte Dissertation, Köln: Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Köln.
- OTT, H. 1981. *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- OWUSU- ANSAH, D. 1995. *Historical dictionary of Ghana*. London: Scarecrow Press.
- PARRINDER, G. 1949. *West African Religion*. London: The Epworth Press.
- PAWLIK, J. SVD. 1990. Missionarische Verkündigung und afrikanische Religiosität. *Verbum svd fascilius*, Nr. 2, S. 40.
- PHEKO, S.E.M. 1969. *Christianity through African eyes*. Lusaka: Daystar Publications.
- POLLONI, G. 1995. „Ghana: Die Problematik seines Nationalismus, State- und Nation- Building“. Lizentiatsarbeit zur neuesten Geschichte, Bern: Universität Bern.
- PRESBYTERIAN CHURCH OF GHANA. 1929. „Regulations, Practice & Procedure of the Presbyterian Church of Ghana.“ Bericht. Basel: Archiv der Basler Mission.
- _____ 1988. “Youth Council Report to Synod.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1996. “Dedication and Commissioning of Presbyterian Youth Resource Centre.” Brochure. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 2000. “Youth Policy.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 2002. “HIV/AIDS/STD Education Programme for the Youth.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 2002b. “Pastoral Policy on HIV/AIDS.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 2003. “175th Anniversary Brochure.” Accra: Pen Graphix.
- PRESBYTERIAN CHURCH OF THE GOLD COAST. 1939. “Minutes of the Synod of The Presbyterian Church of the Gold Coast”. Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1953. “Minutes of the Synod of The Presbyterian Church of the Gold Coast”. Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1959. “Reports for 1959”. Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1961. “Reports for 1961”. Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1963. “Minutes of the 34th Synod.” Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 2001. “Report for 2001. Presented to the Second General Assembly at Agogo 16th - 22nd August.” Synodenbericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- PRESBYTERIAN TRAINING COLLEGE AKROPONG. 1998. “150th Anniversary Souvenir Brochure.” Programmheft. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- PRESBYTERIAN YOUTH AND STUDENTS ASSEMBLY. 1992. “PREYSA 92.” Brochure. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.

- _____. 2002. "PREYSA 2002". Brochure. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- PRESBYTERIAN YOUTH SELF HELP PROGRAMME. 2001. "Situational Report of PYSHP presented to the Review Seminar 2001 by Rev. Adu-Okoree, Programme Coordinator." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____. 2002. "Minutes of Coordinating Committee Meeting 4th Feb. 2002." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- PRICE, T. 1954. *African marriage*. London: The Camelot Press/SCM Press.
- QUARCOOPOME, S. 1992. Urbanisation, Land Alienation and Politics in Accra. *Research Review. Institute of African Studies*, Nr. 8, S. 40-54.
- _____. 1993. A History of the Urban Development of Accra: 1877-1957. *Research Review. Institute of African Studies*, Nr. 9, S. 20-32.
- QUARSHIE, B.Y. 1998. "The Presbyterian Church of Ghana's ministry to Students." Vortrag. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- RAAFLAUB, F. 1965. *Kirche Kakao und Kliniken. 125 Jahre Basler Missionsarbeit in Ghana*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- _____. 1965. *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*. Basel: Sonderdruck der Basler Mission.
- RAKODI, C. 1997. *The urban challenge in Africa: growth and management of its large cities*. Tokyo: United Nations University Press.
- RATTRAY, R. S. 1955. *Ashanti*. London: Oxford University Press.
- _____. 1956. *Ashanti Law and Constitution*. London: Oxford University Press.
- REINDORF, C.C.; JOHNSON, S. 1998. *The Recovery of the West African Past*. Basler Afrika Bibliographien (Ed. Paul Jenkins). Basel: Basler Mission.
- RENNSTICH, K. 1985. *Handwerker-Theologen und Industrie-Brüder als Botschafter des Friedens. Entwicklungshilfe der Basler Mission im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Ev. Missionsverlag.
- RHEENEN VAN, G. 1991. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Grand Rapids: Baker Book House.
- _____. 1996. *Missions. Biblical Foundations & Contemporary Strategies*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- RINGWALD, W. 1957. *Stafette in Afrika. Der Weg einer jungen Kirche in Ghana*. Stuttgart: Ev. Missionsverlag.
- RINGWALD, W. in Benzing, B.; Böcher, O.; Mayer, G. (o.J.) *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik Teil II*. Sonderdruck zum 70. Geburtstag von E.L.Rapp. Meisenheim am Glau: Verlag Anton Hein.
- ROBERTS, A. D. 1986. *The Cambridge History of Africa. Volume 7 from 1905 to 1940*. Cambridge: University Press.
- ROBERTS, W. 1983. Christian lost rite: initiation into adulthood. *Christian ministry*, Nr.14/ 3, S.24-28.

- RUBEL, P.; ROSMAN, A. 1989. *The tapestry of Culture*. New York: Random House.
- RUTLEDGE, C.K. 2001. "African Traditional Religious Beliefs Among the Akans". Privatarchiv.
- SANBORN, H. 1999. The final Stage of the Christian Rite of Initiation. *Coming of Age*, S. 51-61.
- SANNEH, L. 1983. *West African Christianity. The religious impact*. London: Hurst & Co.
- _____ 1989. *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis Books.
- SARPONG, P. 1971. *The Sacred Stool of the Akan*. Accra: Ghana Publishing Corporation.
- _____ 1974. *Ghana In Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*. Accra: Ghana Publishing Cooperation.
- _____ 1977. *Girls' Nubility Rites in Ashanti*. Tema: Ghana Publishing Corporation.
- _____ 2002. *Peoples Differ. An approach to Inculturation in Evangelisation*. Accra: Sub-Saharan Publishers.
- SAAYMAN, W. 2003. EX AFRICA SEMPER ALIQUID NOVI. Some Random Reflections on Challenges to Christian Mission Arising in Africa in the Twenty-first Century. *Mission Studies*, Vol. XX-1/39, S. 57- 83.
- SCHLATTER, W.; WITSCHI, H. 1965. *Geschichte der Basler Mission 1914-1919. Band 4*. Basel: Basileia Verlag.
- SCHMIDT, N. 1997. Kontextualisierung und Ethnotheologie. *Theologische Beiträge*, Nr. 28/26, S. 103-114.
- SCHÖPFER, R. 1992. „Die Ga-Händlerinnen in Accra: Stellung in der Ökonomie und in der Familie im Wandel“, Basel: Lizentiatsarbeit des Ethnologischen Seminars der Universität Basel.
- SCHWEIZER, P. 2000. *Survivors On The Gold Coast. The Basel Missionaries In Colonial Ghana*. Accra: Smartline Publishers.
- SCHICHO, W. 2001. *Handbuch Afrika Band 2*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- SCOJODT, P. 1986. Initiation and the classification of rituals. *Temenos*, Nr. 32, S. 93-108.
- SHAW, M. R. 1996. *The Kingdom of God in Africa*. Michigan: Baker Books.
- SHORTER, A. 1991. *The Church In The African City*. Maryknoll: Orbis Books.
- SHUMWAY, R. 2001. „Transformation within the Asafo („Warriors“) Institution of Ghana, 1700-2000“. Vorgetragen bei SERSAS (Southeastern Regional Seminar in African Studies), 12.-13. 10. 2001. Greenville: East Carolina University, North Carolina, USA.
- SMITH, N. 1966. *The Presbyterian Church of Ghana, 1835-1960*. Accra: Ghana University Press.
- STANLEY, B. 1990. *The Bible and the Flag Protestant Mission & British Imperialism in the 19. and 20. Century*. Leicester: Inter Varsity Press.
- STATISTICAL SERVICE GHANA. 1999. *2000 Population and Housing Census. Enumerator's Manual*. Accra: Statistical Service.
- STATISTICAL SERVICE GHANA 2000. *Population & Housing Census. Summary Report of final Result*. Accra: Statistical Service.

- STATISTICAL SERVICE GHANA. 2000. *Special Report on 20 largest Localities*. Accra: Statistical Service.
- STEINER, P. 1909. *Die Basler Mission an der Goldküste*. Basel: Basler Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.
- STRAHM, R.H. 1995. *Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- STRASSER, G; YEAGER, D.; YODER, J. 1996. *Authentic transformation: A new vision of Christ and culture*. Nashville: Abingdon Press.
- SUNDERMEIER, T. 1992. Inkulturation und Synkretismus. *Evangelische Theologie*, Nr. 52/3, S. 192-209.
- SUNDKLER, B.; STEED, C. 2000. *A History of the Church in Africa*. Cambridge: University Press.
- TAYLOR, J.V. 2001. *Christian presence amid African Religion*. Nairobi: Acton Publishers.
- TER HAAR, G. 1994. Standing up for Jesus: A survey of New Developments in Christianity in Ghana. *Exchange*, Nr. 23, S. 232.
- THE CHURCH OF SCOTTLAND. 1942. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1941-April 1942." Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1943. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1942-April 1943." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1944. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1943-April 1943." Bericht. Akropong. Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1945. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1944-April 1945." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1946. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1945-April 1946." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1949 "Edinburgh: Foreign Mission The Gold Coast. Sketched of the Field No.8." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1950. "Foreign Mission Committee. Index of Minutes May 1949- April 1950." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- _____ 1961. "Reports to the General Assembly 1961." Bericht. Akropong: Archiv des Akrofi Christaller Memorial Centres.
- THE PRESBYTER 1964. "Presbyterian Students Union of Ghana Magazine." Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- THE JUNIOR YOUTH. o. J. „Dokumentation über die Arbeit der JY Gruppen.“ Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- TURAKI, Y. 1999. *Christianity and African Gods. A method in theology*. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit.
- UGBOAJAH, F.O. (Hrsg.) 1985. *Mass Communication, Culture and Society in West Africa*. London, München, New York: Hans Zell Publishers.

- VAN DER GEEST, S. 1997. Money and respect: the changing value. *Africa*, Nr. 67, S. 534-559.
- _____ 1998. Yebisa Wo Fie: Growing old and building a house in the Akan culture of Ghana. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, Nr.13, S. 333-359.
- _____ 2001. No strength: sex and old age in a rural town in Ghana. *Journal science and medicine*, Nr. 53/10, S. 1383-1396.
- VAN DER HART, A. 1992. „Akan Women in the Centre of Tradition and Transition - In nineteenth Century Akim Abuakwa (Ghana): 1880-1890”, Unveröffentlichte PhD Dissertation, Amsterdam: Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrija Universiteit.
- WANNER, G. 1959. *Die Basler Handelsgesellschaft 1859-1959*. Basel: Basler Handelsgesellschaft.
- WHITEMAN, D. 1997. Contextualization: the theory, the gap, the challenge. *Intern. Bulletin of Missionary Research*, Vol. 21/1, S. 2-6.
- WILLIAM, R. 1983. Christian lost rite: initiation into adulthood. *Christian ministry*, Nr.14/3, S. 24-28.
- WILLIAMSON, S.G. 1965. *Akan religion and the Christian faith*. Accra: Ghana University Press.
- YANKSON, P.W.K. 1993. Women in the Small-Scale Production and Services. Enterprises in the Urban Economy of Ghana. *Research Review, Institute of African Studies*, Nr. 9, S. 34-44.
- YEBOA-DANKWA, J. 1989. „Child naming of the Akan and Guan in Ghana: its socio-cultural importance”. Unveröffentlichter Vortrag 3rd African Studies Conference; 22. August to 4. September 1989, University of Agrarian Studies, Godollo, Hungary.
- YOUNG PEOPLES GUILD. 1963. “Silver Jubilee Brochure YPG 1963.” Brochure. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1966. “Draft on rules of the Young People’s Guild of the Presbyterian Church of Ghana.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1978. “40th anniversary souvenir programme, Aburi.” Programmheft. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1978b. “40th anniversary souvenir programme August 3. -7. 1978.” Bericht: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1978c. “Historical sketch of and brief report on the Osu Presbyterian Young Peoples Guild“. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1983. “Constitution and Rules of the Young Presbyterian Guild.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1984. “Constitution and Rules of the Young Presbyterian Guild. Revised Edition.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1984b. “Memorandum on proposed modalities of the Youth Policy.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1984c. “Report of the National Leadership Training Abetifi 1984.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.
- _____ 1985. “47th Annual national delegates Conference dossier. Dormaa-Ahenkro.” Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.

_____ 1989. "Constitution and Rules. General Youth Secretariat." Bericht. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.

YOUNG PEOPLES GUILD NKAWKAW. 1994. "Golden Jubilee Celebration, 1944-1994. Brochure. Accra: Archiv des Youth Resource Centres.