

<sup>12</sup> Vgl. Schlußdokument, bes. Teil II; H. Assmann, *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista: Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago), April 1972, 154-179.

<sup>13</sup> Reichliches Beweismaterial findet sich in: H. Assmann, *La ideología burguesa y sus piezas de recambio religiosas: Casa de las Américas* (La Habana), Dez. 1972.

Übersetzt von Dr. August Berz

geboren 1933, promovierte in Theologie an der Gregoriana, studierte Soziologie, war Koordinator am Theologischen Institut zu Sao Paulo und Gastprofessor der Universität Münster, ist Studiensekretär für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (Santiago de Chile). Er veröffentlichte mehrere Bücher und arbeitete mit an: *Diskussion zur Theologie der Revolution* (München 1969).

## Michael Traber Politisches Engagement der Kirche im Rassenkonflikt

### 1. Der Rassenkonflikt

«Rasse», «Rassismus», «Rassenkonflikt» usw. sind vage und vielschichtige Begriffe, die zunächst geklärt werden müssen.

Die *Biologie* teilt Lebewesen in Arten (*species*) ein, wobei der Begriff Art im wesentlichen als Fortpflanzungsgemeinschaft definiert wird. Demnach betrachtet die Biologie alle heute lebenden Menschen eindeutig als zur Art *homo sapiens* gehörig. Die Art wird unterteilt in Rassen (*varietates*), d. h. in Gruppen von Individuen, die sich durch gemeinsame, erblich bestimmte körperliche Merkmale von andern Gruppen bzw. Rassen derselben Art unterscheiden. Im 19. Jahrhundert wurde der biologische Rassenbegriff auf den sozialen und kulturellen Bereich erweitert. Der Einfluß von Charles Darwin hat viel zur Popularisierung dieser Theorie beigetragen, wonach nicht nur die Rassen kennzeichnende körperliche Merkmale, sondern auch kulturelle und sozialpsychologische Eigenheiten als erblich bedingt betrachtet werden.

Für die *Soziologie* ist der Rassismus ein Sonderfall der Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen. Eine ethnische Gruppe ist eine Anzahl von Menschen, die sich zusammengehörig fühlen und von andern als zusammengehörig angesehen werden und gewisse äußere Merkmale besitzen, die diese Zusammengehörigkeit sichtbar machen. Diese Merkmale können biologischer Art sein, wie z. B. Hautfarbe und Gesichtszüge, oder es können soziale Unterscheidungsmerkmale sein,

wie Sprache, Religion, Kleidung, Gesten. Besitzt eine Gruppe keine klaren äußeren Merkmale, kann der Fall auftreten, daß diese künstlich geschaffen werden, wie z. B. der gelbe Judenstern im nationalsozialistischen Deutschland. Äußere Merkmale haben nicht nur die Funktion, die Gruppe sichtbar zu machen, sondern auch Vorurteile zu stimulieren. Vorurteile sind Fehlurteile, die auf gewissen stereotypen Ideen oder Vorstellungen basieren und die ihrerseits die Haltung gegenüber der Gruppe (out-group) bestimmen. Vorurteile können zur Diskriminierung führen, d. h. zur nachteiligen Behandlung der Gruppe. Die schärfste Form der Rassendiskriminierung ist die Segregation. Praktisch bedeutet Rassendiskriminierung, daß die Chancengleichheit nur innerhalb der Eigengruppe akzeptiert wird, in den Beziehungen zwischen den Gruppen jedoch zugunsten der herrschenden Gruppe aufgehoben wird. Dies äußert sich nicht nur in sozialen Praktiken, sondern z. T. auch in Gesetzen, die das wirtschaftliche Leben, die Bildungspolitik und das politische Mitspracherecht regeln. In den letzten zwei oder drei Jahrzehnten hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß die politische Emanzipation der Schlüssel zur rassischen Gleichberechtigung ist, d. h. daß die Chancengleichheit zunächst einmal im Stimm- und Wahlrecht gesichert werden muß, um sich dann auch in andern Lebensbereichen durchsetzen zu können.

Das Besondere des Rassenproblems besteht somit darin, daß die Gruppenpolarisierung durch klare körperliche Merkmale immer und überall sichtbar ist. Die körperlichen Merkmale sind unaufhebbar, auch dann, wenn das betreffende Individuum oder die betreffende Gruppe die Werte und Normen einer andern Gruppe angenommen haben. Beim Rassismus wird Hautfarbe zum Symbol der Superiorität oder Inferiorität. Die Hautfarbe dient als allumfassendes Kriterium, mit dem die menschliche Bevölkerung kategorisiert und polarisiert werden kann. Darin liegt die ganze Schärfe rassischer Probleme.



Neuerdings spricht man vom *politischen Rassismus*. Zwei Spielarten lassen sich unterscheiden: «einmal der Rassismus, wie er seine furchtbarste Ausprägung im nationalsozialistischen Deutschland erfuhr, und ... der Rassismus in Form einer politischen Theorie, die auf enge Weise mit sozialistischen Idealen und Handlungstheorien in Verbindung steht». <sup>1</sup> Nur die zweite Form des politischen Rassismus – auch weißer Makro-Ethnozentrismus genannt <sup>2</sup> – soll kurz erläutert werden. Blieb beim Rassismus als ethnische Sozialkategorie die Möglichkeit offen, «daß nur Einzelpersonen oder einzelne Bevölkerungsgruppen in rassistische Verhaltensnormen verwickelt waren, so behauptet die These vom strukturellen und institutionalisierten Rassismus geradezu die totale Verstrickung der Welt und ihrer gesellschaftlichen Institutionen in dieses Denk- und Verhaltensmuster. Er bildet die Grundstruktur politischer und wirtschaftlicher Systeme und geht auf die Konfrontation zwischen Schwarz und Weiß zurück.» <sup>3</sup> In dieser Konzeption von Rasse gehen zwei Elemente eine Verbindung ein: die Ausbeutung (bzw. Diskriminierung) der meist rassistisch identifizierbaren entwicklungsgehemmten Länder («Dritte Welt») durch den «weißen Norden», und zweitens die Anwendung und teilweise Erweiterung der Klassentheorie und Imperialismus-Vorstellung von Lenin und Rosa Luxemburg, wonach die weiße Vorherrschaft ein wesentlicher Bestandteil des kapitalistischen Systems der Industrienationen ist. Mittlerweile wird dieses politische Konzept («Nord-Süd-Polarisation») in gleicher Weise auch auf die Industrieländer des kommunistisch-sozialistischen Ostens angewandt wie auf die des Westens. Die Gleichheit, die die «farbige Welt» in diesem Zusammenhang fordert, darf nicht nur im (kapitalistischen) Sinne der Chancengleichheit verstanden werden, sondern auch im (sozialistischen) Sinne der Restitution, der Umverteilung von Reichtum und Macht.

Rassismus als politische Handlungsweise gründet auf dem Prinzip der von der UNO proklamierten Menschenrechte, die nicht nur als individuelle, sondern auch als «Gruppenrechte» zu verstehen sind. <sup>4</sup> Diese Wertbasis, die von Weiß und Schwarz geteilt wird, bedeutet aber nicht Abbau, sondern zusätzliche politische Brisanz der Polarisierung nach Hautfarbe. Auf Grund dieser Wertvorstellung sind politische Aktionen, die im Gegensatz zu den rassistischen Superioritätsvorstellungen stehen, legitim möglich. Die Inferiorisierten können mit dieser Theorie politischen Druck ausüben, ohne daß die

Weiß eine akzeptable Rechtfertigung zum Widerstand aufweisen können. Zusätzlich können die Weiß, die sich zu den gleichen Werten bekennen, ebenfalls zugunsten der «Inferioren» handeln. Der neue Rassismus impliziert also mehreres: Einerseits wird ein Wertschema allgemein akzeptiert – nämlich jenes der Gleichheit, Selbstbestimmung, Menschenrechte, Partizipation an den Gütern der Welt –, andererseits wird rassistische Diskriminierung weiterhin geduldet. Aus dieser Diskrepanz von Theorie und Realität konstituiert sich in besonderer Weise das politische Problem Rasse oder der weiße Rassismus.

Gemäß dem «Ausschuß für Kirche und Gesellschaft» der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala hat «der weiße Rassismus besonderes historisches Gewicht..., weil seine Wurzeln in mächtigen, hochentwickelten Ländern liegen, deren Haltung... für den internationalen Frieden und die internationale Entwicklung entscheidend ist. Die Rassenkrise in den (inferiorisierten) Ländern ist kaum weniger ernst zu nehmen als die Bedrohung durch einen Atomkrieg. Die Revolte gegen den Rassismus ist eines der aufwühlendsten Elemente der sozialen Revolution, die sich heute über die ganze Welt erstreckt, weil sie auf der Ebene der tiefsten und verwundbarsten Gefühle ausgetragen wird – des universalen, leidenschaftlichen Strebens nach Menschenwürde ... (und) weil der Kampf gegen den Rassismus zur Schaffung und Verbreitung eines Gegenrassismus neigt.» <sup>5</sup>

Der Brennpunkt der rassistischen Auseinandersetzung hat sich in den letzten Jahren von den USA auf das südliche Afrika verlagert. Bei der Kritik an den weißen Rassenoligarchien Südafrikas, Namibias, Rhodesiens und der portugiesischen Territorien Angola, Mozambique und Guinea-Bissao geht es heute um weit mehr als Reformbestrebungen zugunsten der schwarzen Mehrheit; die Herrschaftsverhältnisse in diesen Ländern sind für die nichtweißen Völker ein konkreter Aufweis des strukturellen Rassismus, wie er in der Welt herrscht. Mit seinen Bevölkerungszahlen und Einkommensverhältnissen repräsentiert das «Modell» Südafrika im kleinen unsere derzeitige Weltlage mit ihrem Kontrast von arm und reich. Dort zeigt sich wie in einem Spiegel das Weltproblem des Rassismus. An diesem Testfall wird heute die Einstellung des «weißen Nordens» gegenüber der gesamten Dritten Welt beurteilt. An der Frage des Waffenverkaufs an Südafrika, an der Mitfinanzierung des Cabora Bassa-Staudamms in Mozambique,



am Nichteinhalten der Wirtschaftssanktionen gegen Rhodesien, an der militärischen Verbindung NATO-Portugal und an den Handelsbeziehungen mit dem südlichen Afrika werden westliche wie östliche Länder eingestuft. An der kirchlichen Verstrickung oder dem kirchlichen Widerstand gegenüber dem Rassismus im südlichen Afrika wird auch die Glaubwürdigkeit des Christentums beurteilt.

## 2. Das kirchliche Engagement

Wie stellen sich christliche Tradition und Kirche zur Frage des Rassismus und zum Kampf für rassische Gerechtigkeit? Von ihren Grundsätzen her steht die christliche Lehre in völligem Widerspruch zum Rassismus jeglicher Prägung. *Congar* verweist vor allem auf die Katholizität und den Universalismus der Kirche, nennt den Rassismus eine Pseudoreligion, die das Herzstück des Christentums, die Liebe zum andern, zerstöre, kommt aber in seiner Diskussion über die Verschiedenheit der Rassen zum Schluß: «Tatsächlich erscheint die Verwirklichung der höchsten Menschheitswerte an die weiße Rasse gebunden.»<sup>6</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil ist eindeutiger: «Die Kirche verwirft jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen» (*Nostra Aetate* 5; vgl. *Gaudium et Spes* 29). Trotzdem gilt, «daß ... die katholische Theologie allgemein und die katholische Moralthologie im besondern wenig zur Diskussion über die Rassenfrage beigetragen haben».<sup>7</sup> Ähnliches gilt für die evangelische Theologie, obwohl dort durch den Einfluß der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Aufarbeitung der Rassenfrage im Vergleich zur katholischen Theologie ein deutlicher Vorsprung besteht.<sup>8</sup>

So wichtig die vertiefte theologische Durchdringung des Rassismusproblems ist, so darf es die Kirche nicht bei Studien bewenden lassen. Eine evangelische Konferenz stellte fest: «Stellungnahmen, Resolutionen und Schriften, die den Rassismus untersuchen, gibt es im Überfluß – sie alle verurteilen ihn und fordern Programme, um diese Pest der Menschheit von heute auszurotten. Was jetzt dringend gebraucht wird, sind Taten, aufwendige und durchgreifende Aktionen.»<sup>9</sup> Der Ökumenische Rat der Kirchen hat dies klar erkannt und ein personell wie finanziell recht aufwendiges «Programm zur Bekämpfung des Rassismus und der Apartheid» in die Wege geleitet. Dieses Programm hat die (protestantische) weiße Christenheit

tiefgreifend verunsichert – und die Glaubwürdigkeit der Kirche in den Augen der inferiorisierten Farbigen wesentlich erhöht. Die Realität des *politischen* Rassismus wird in diesem Programm anerkannt. Die Geldzuwendungen beabsichtigen eine symbolisch zu verstehende Restitution an die rassistisch Geächteten und eine sinnbildliche «Umverteilung und Neuverteilung von Macht». Vor allem aber hat das Anti-Rassismus-Programm gezeigt, wieviel wirkungsvoller ein konkretes Zeugnis der Tat ist als kirchliche Zeugnisse rein verbalen Charakteres.

Auf lokaler Ebene gibt es auch in der katholischen Kirche konkretes politisches Engagement in der Rassenfrage. Die Bemühungen der Orden zugunsten der Indianer Amerikas im 16./17. Jahrhundert, der Kampf Kardinal Lavigeries für die Aufhebung der Sklaverei im 19. Jahrhundert und das Engagement amerikanischer Christen in der Rassenfrage in diesem Jahrhundert können hier nicht behandelt werden; unsere Darstellung muß sich auf politische Aktionen der Kirche im südlichen Afrika beschränken.

Die ersten Kolonisatoren Afrikas, die *Portugiesen*, sind auch die letzten des Kontinents, die in Mozambique, Angola und Guinea-Bissao ein von Lissabon aus gesteuertes System des strukturellen Rassismus aufrechterhalten. Durch das Konkordat zwischen dem Vatikan und Portugal (1940) und das diese Abmachung ergänzende Missionsabkommen (1941) ist die oberste katholische Kirchenleitung in den portugiesischen Rassismus verstrickt, während einzelne Bischöfe und Priester das portugiesische Herrschaftssystem offiziell verteidigen und unterstützen. Wie schwerwiegend diese Belastung für die Kirche ist, zeigt die Aktion der Weißen Väter, die sich im Mai 1971 aus freien Stücken aus Mozambique zurückzogen, um gegen die Verketzung zwischen Kirche und Staat in diesem Land zu protestieren.<sup>10</sup> Einzelne Bischöfe und Priester in den portugiesischen Afrikaterritorien zeigten ein hohes Maß von politischem Engagement – so vor allem der 1964 verstorbene Bischof von Beira (Mozambique), *Sebastiao de Rezende*, der Generalvikar der Erzdiözese Luanda, *J. Pinto de Andrade*, der zur Zeit in Portugal inhaftiert ist, und drei Priester aus Beira, die 1972 des Landes verwiesen wurden. Ihr Zeugnis wurde jedoch durch die ambivalente Haltung – wenn nicht durch das Gegenzeugnis – des Episkopats und Klerus im portugiesischen Mutterland wie in den Afrika-provinzen weitgehend entkräftet. Politische Beobachter sind sich einig, daß der katholischen Hier-



archie im Kampf um rassische Gerechtigkeit im portugiesischen Afrika eine Schlüsselstellung zukommt. Voraussetzung wäre jedoch die Aufhebung des Konkordats zwischen dem Vatikan und Portugal und wohl auch die Neubesetzung der meisten Bischofssitze in Mozambique, Angola und Guinea-Bissau.

Eine klarere Haltung im Kampf um rassische Gerechtigkeit haben das Episkopat und viele Priester Südafrikas eingenommen. In zahlreichen Hirtenbriefen forderten die Bischöfe nicht nur soziale, bildungsmäßige und wirtschaftliche Chancengleichheit zwischen Schwarz und Weiß, sondern neuerdings auch volle politische Gleichberechtigung. Diese Forderungen wurden immer wieder durch konkrete politische Protestaktionen einzelner Bischöfe und Priester unterstützt, vor allem im Zusammenhang mit der zwangsweisen Umsiedlung nichtweißer Gruppen. Die Legalität der umfangreichen Apartheid-Gesetzesbestimmungen wurde von den Bischöfen aufs schärfste verurteilt, aber grundsätzlich haben sie die Verbindlichkeit diskriminierender Staatsgesetze nie in Frage gestellt. Insofern arbeitet die Kirche Südafrikas innerhalb des bestehenden Herrschaftssystems und hat sich bis anhin weder durch Boykott, zivilen Widerstand noch andere Formen der gewaltfreien Aktion außerhalb des rassischen Systems gestellt.

Anders die katholischen Bischöfe Rhodesiens.<sup>11</sup> Seit dem ersten der Rassenfrage gewidmeten Hirten schreiben eines rhodesischen Bischofs im Jahre 1959 hat das Episkopat auch die politischen Aspekte des Rassismus gebührend gewürdigt. Zur politischen Aktion kam es 1970, als die katholische

Kirchenleitung gemeinsam mit der Mehrzahl der evangelischen Kirchen wegen verschärfter rassistischer Diskriminierung der afrikanischen Bevölkerung die Zusammenarbeit mit der Regierung auf dem Gebiet des Primarschulwesens kündigte. Im gleichen Jahr bekannten sich 16 Kirchen Rhodesiens – unter Führung des katholischen Episkopats – zum zivilen Ungehorsam. «Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5, 29), sagten die rhodesischen Bischöfe und wiesen die kirchlichen Institutionen an, eine Reihe von diskriminierenden Verfassungsbestimmungen zu ignorieren. Nach einem «taktischen Rückzug» und teilweisen Kompromiß (Februar bis November 1971) haben die Bischöfe ihre Position erneut bekräftigt. In der neueren Kirchengeschichte dürfte dies der einzige Fall sein, in dem nicht nur einzelne Christen, sondern das Gesamtepiskopat eines Landes durch konkrete Maßnahmen (*non-cooperation* und ziviler Widerstand) offiziell dem Staat die Stirne geboten hat. Dieses politische Engagement wird jedoch von der Mehrheit der weißen Katholiken und von einer Minderheit des Klerus und der Schwesternschaft nicht geteilt. Aus diesem Grunde legen jetzt die Bischöfe das Hauptgewicht auf die politisch-pastorale Basisarbeit in kleinen Gruppen.

Das politische Engagement der Kirche im südlichen Afrika gleicht eher tastenden Versuchen, die zur Realität der rassischen Unterdrückung in keinem Verhältnis stehen. Die Intensivierung dieses Engagements ist um so dringlicher, als auch heute noch die Rassendiskriminierung in diesem Teil der Welt mit der Aufrechterhaltung der «christlichen Zivilisation» legitimiert wird.

<sup>1</sup> H. Treinen, Rasse in makrosoziologischer Sicht: K.-M. Beckmann (Hrsg.), Rasse, Kirche und Humanum (Gütersloh 1969) 117.

<sup>2</sup> R. Preiswerk, Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung (Stein-Nürnberg/Freiburg i. Ü. 1972) 23 ff.

<sup>3</sup> K. P. Blaser, Wenn Gott schwarz wäre... Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis (Zürich/Freiburg i. Ü. 1972) 32 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel XI–XIII der UNO-Charta und Resolution 1514 vom 14. 12. 1960 über die Dekolonisierung.

<sup>5</sup> Bericht aus Uppsala, Offizieller Bericht über die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1968) 254.

<sup>6</sup> Y. Congar, Die katholische Kirche und die Rassenfrage (Recklinghausen 1961) 23, 96.

<sup>7</sup> A. Plangger, Rassenfrage und Missionierung in Rhodesien (1890–1930): J. Baumgartner (Hrsg.), Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft (Schöneck-Beckenried 1971) 166.

<sup>8</sup> Vgl. K. P. Blaser, aaO., 42–50.

<sup>9</sup> K.-M. Beckmann (Hrsg.), Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente (Stuttgart 1970) 34.

<sup>10</sup> Vgl. Portugal in Afrika. Analyse eines Befreiungskampfes (Stein-Nürnberg/Freiburg i. Ü. 1972) 124 ff.

<sup>11</sup> Vgl. M. Traber, Die katholische Kirche Rhodesiens im Widerstand: J. Baumgartner (Hrsg.), aaO., 211 ff.

#### MICHAEL TRABER

geboren am 5. Juli 1929 in Zürich, Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) Theologie, an der Fordham Universität und an der New York Universität Soziologie und Kommunikationswissenschaften und promovierte 1960. Von 1961–1970 war er Direktor des Kommunikationszentrums «Mambo Press» in Gwelo (Rhodesien), 1970–1972 als Publizist und Verlagsleiter in Freiburg (Schweiz), seit 1973 ist er am Africa Literature Centre in Kitwe (Sambia) tätig. Er veröffentlichte u. a.: Rassismus und weiße Vorherrschaft (Freiburg i. Ü./Stein 1971), Das revolutionäre Afrika (Freiburg i. Ü./Stein 1972).