

mischer Tradition entsprechend die umfassende, geistliche und weltliche Dimensionen in sich schließende Glaubensgemeinschaft) zu schaffen, in der ihre Adepten die Sicherheit finden, mit allen Dimensionen ihrer Existenz in Anspruch genommen zu werden.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

SIDBE SEMPORÉ

1938 in Ouagadougou (Obervolta) geboren. Dominikaner. Übt seinen pastoralen Dienst und seine Lehrtätigkeit in Bibelwissenschaften in Cotonou (Bénin) und Abidjan (Elfenbeinküste) aus. Anschrift: B.P. 2008 Cotonou, Bénin.

Michael Singleton

## Eine sich wandelnde Kirche auf einem sich wandelnden Kontinent

Vor noch kaum zehn Jahren hätte man die hier erörterten Gegebenheiten ohne weiteres mit «Kirche und Staat in Afrika» betitelt. Die Diskussion selbst hätte sich um die Spannungen gedreht, die zwischen Kirchenmännern und Politikern entstehen – Spannungen, für die die Sozialenzykliken<sup>1</sup> aufgrund ihrer Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist, keine theoretische Rechtfertigung erblicken könnten. Heute aber ist, wie Bischof Sangu im September 1975 bei der Vierten Vollversammlung des SECAM (Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar) zu Rom bemerkt hat, «die alte Theorie, wonach Kirche und Staat zwei vollkommene Gesellschaften darstellen, offensichtlich veraltet», obwohl «noch keine klare Theorie hervorgetreten ist, um sie zu ersetzen». Eine bloße Schilderung der in jüngster Zeit in Afrika bestehenden Beziehungen zwischen Kirche und Staat würde somit mehr Probleme stellen als lösen. Infolgedessen haben wir uns dafür entschieden, einige der Faktoren zu prüfen, die mit der Suche der römisch-katholischen Kirche<sup>2</sup> nach einer neuen Identität und einer neuen Rolle innerhalb der immer zahlreicheren autoritären sozialistischen Regimes in Afrika gegeben sind.

### *Das ökonomische und das ökumenische Element des Wandels auf katholischer Seite*

Obwohl das Etikett «römisch» einzelne Katholiken irritieren mag, entspricht es haargenau dem besonderen Charakter der Kirche in Afrika. Von der Latinität der katholischen Kirche unter den Ibos war ein bekannter theologischer Besucher stark beeindruckt<sup>3</sup>. Das römische Gepräge der katholischen Kirche in Afrika wird manchmal auf deren finanzielle Abhängigkeit vom Va-

tikan zurückgeführt. Würden jedoch finanzielle Zuschüsse aus anderen Quellen ohne weiteres für Anliegen verwendet, die afrikanischer sind als die Bestrebungen, die in vielen kirchlichen Kreisen vorherrschen? Die afrikanischen Bischöfe scheinen ja darauf erpicht zu sein, alles, womit ihre westlichen Kollegen ausgerüstet sind, ebenfalls zu besitzen. Sind aber Priesterseminarien und Schwesternkongregationen für Diözesen der Dritten Welt etwa nötiger, als für Entwicklungsländer nationale Fluggesellschaften und protzige Präsidentenpaläste notwendig sind?

Überlegungen wie diese und das Beispiel von Selbstvertrauen, das unabhängige Kirchen geben, haben manche Afrikaner zur Überzeugung gebracht, daß ein Aussetzen der Hilfe von außen und des Zuzugs ausländischen Personals die großen Konfessionen dazu zwingen würde, ein überzeugenderes afrikanisches Gepräge anzunehmen. Dies sind jedoch Stimmen einer Minderheit: die Mehrheit wünscht, Geld aus dem Westen zu erhalten und darüber ihren eigenen Prioritäten entsprechend verfügen zu können<sup>4</sup>.

Eine vermehrte ökonomische Unabhängigkeit könnte also die Identitätskrise der Kirche Afrikas nicht ohne weiteres lösen. Würde aber vielleicht eine ökumenische Anpassung an die religiöse Szene Afrikas, sei sie nun christlich oder herkömmlich, sich als wirksamer erweisen?

Obwohl der afrikanische Charakter der unabhängigen Kirchen so ungezwungen wie unbestreitbar ist, so ist er doch nicht ganz problemlos. Beispielsweise liegt darin, daß die Kimbangu-Kirche bei der Eucharistiefeier afrikanische Elemente und bei der Taufe nicht Wasser verwendet, ein Sakramentalitätsverständnis, das möglicherweise tiefer ist als das, das innerhalb der von Rom gezogenen Reformgrenzen toleriert wird. Daß aber die Kimbanguisten Abstand nahmen von ihren Landsleuten, die gegen das Kolonialregime protestierten, ist ein Entschluß, der in den Augen von Theologen, schwarzen und andern, für die der Freiheitskampf und das Evangelium sich ganz gut miteinander vertragen, problematisch ist.

Dadurch, daß eine Kirche zu «eigenbrödlerisch» ist, kann sie ihre Glaubwürdigkeit als Reinkarnation eines Christus, der, falls Küng, geschweige Belo, richtig

sieht, alles andere als ein beschwichtigender Sakralisierer der bestehenden Verhältnisse war, aufs Spiel setzen. Einige der neuen Bewegungen in Afrika scheinen ebensowenig realistisch zum Aufbau der Nation beizutragen, wie die ersten Christen imstande waren, das Los der Frau und der Sklaven rasch zu verbessern.

Das Mißtrauen, das die meisten afrikanischen Politiker einheimischen religiösen Bewegungen, selbst solchen, die christlich inspiriert sind, entgegenbringen, ist vielleicht durch deren anscheinende Unfähigkeit motiviert, Probleme auf Ebenen anzupacken, auf denen man für gewöhnlich zu wirksamen Lösungen gelangt. Auch wenn einzelne Führer mit diesen Bewegungen liebäugeln, ist doch keiner so weit gegangen, daß er ihnen den Status von Nationalkirchen gegeben hätte. Heinrich VIII. mag ein Anglikaner gewesen sein, Mobutu aber ist kein Kimbanguist. Was für eine Tendenz beispielsweise in Äthiopien oder Moçambique auch herrschen mag, so geht sie doch dahin, Kirchen, die von alters her oder durch Kolonialgewalt den Status von Nationalkirchen erhalten hatten, diesen zu nehmen und Sekten, welche die nationale Einheit behindern, zu unterdrücken<sup>5</sup>. Würde sich die katholische Kirche unbedacht nach diesen afrikanischen Kirchen richten oder ihre wichtigeren Strukturen ihnen unterschiedslos angleichen, so würde dies nicht nur die gewöhnlichen römischen Katholiken ihr entfremden, sondern auch ihre Beteiligung an der Bestimmung über das Schicksal der Nation nur noch belangloser machen.

Eine Veränderung des katholischen Christentums auf eine noch weitere Ökumene hin wäre wohl noch bedenklicher. Zwar sind nicht sämtliche afrikanischen Religionen zum Sterben verurteilt; einige von ihnen haben eine beachtliche Selbstsicherheit und Anpassungsfähigkeit an den Tag gelegt. Die Gefahr läge eher darin, daß ein nach Identität suchender Dialog mit herkömmlichen Religionen, selbst da, wo er möglich wäre, die Aufmerksamkeit von Problemen ablenken könnte, die viel wichtiger sind. Allzuoft entartet dieser Dialog, selbst wenn er in besten Absichten unternommen wird, zu einem zerfleischenden Monolog. Nicht nur wird dabei ethnologischen Gegebenheiten Gewalt angetan, so z.B. wenn in die Ahnenverehrung ein Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit hineingelesen wird, sondern es wird dabei auch die Urkultur nach Elementen durchsucht, die sich in die klassisch konzipierte Priestertums- und Sakramentenstruktur der katholischen Kirche einfügen lassen. Ist aber die Rolle des religiösen Ritus so selbstverständlich und wird der ewige Platz des Priestertums – vgl. die Worte des Psalmisten – stets einen Widerschein auf Erden finden? Kann man den Dialog mit einer Naturreligion

abschließen, bevor diese grundlegenden Prämissen gelegt worden sind? Vorerst der Islam und sodann, endgültiger, der säkular(isierend)e Staat sind wahrscheinlich für die Zukunft der katholischen Christenheit in Afrika maßgebendere Gesprächspartner als die Anhänger herkömmlicher Religionen und andere Christen.

### *Die Kirche und der politische Wandel*

Von den 47 Mitgliedstaaten, die im Juli 1976 – es war genau fünfundzwanzig Jahre her, seit Libyen die Bewegung des afrikanischen Kontinents zu unabhängigen Nationen eingeleitet hatte – an der dreizehnten Gipfelkonferenz der Organisation für die Einheit Afrikas teilnahmen, hatten nicht weniger als 23 militärische Staatsstreichs durchgemacht, die Hälfte von ihnen mehr als einmal. Doch, wie «The Economist» betonte<sup>6</sup>, fiel diese Unstetigkeit weniger auf als die Lateinamerikas, so daß verborgen blieb, daß Afrika weithin ein eigenes Gepräge annimmt. Es gibt kaum ein Land auf dem Kontinent, das die politischen Strukturen, die ihm von den scheidenden Kolonialmächten übermacht worden waren, nicht abgestossen und nicht zumindest die äußeren Züge eines im Grunde ruralen und revolutionären Sozialismus angenommen hätte.

Dieser Übergang zu totalitären Regimes, handle es sich nun dabei um das einer Einheitspartei – 29 der 32 Länder mit zivilen Regierungen werden so regiert – oder um ein Militärregime, ist gegensätzlich beurteilt worden. Auf der einen Seite stehen die, die der Überzeugung sind, es gebe «bloß eine einzige Art politischer Freiheit»; diese sei – wenn auch nicht vollkommen – in den Vereinigten Staaten und ungefähr 27 weiteren Ländern der Welt vorhanden<sup>7</sup>. Auf der anderen Seite wenden die Befürworter des afrikanischen Sozialismus ein, wohl habe eine verwestlichte Elite ihre Freiheit, andere auszubeuten und selbstüchtig dem Vergnügen zu frönen, eingebüßt, dafür aber habe sich die materielle Lage des Volkes gewaltig verbessert und sei das nationale Ansehen gestiegen.

An seiner Versammlung vom November 1974 in Accra steuerte das SECAM-Komitee für innerafrikanische Angelegenheiten (CAIA) einen mittleren Kurs zwischen diesen beiden Extremen. Es äußerte seine Besorgnis darüber, daß die Macht immer mehr von einem Mann oder einer Partei an sich gerissen und jegliche Opposition unterdrückt werde. Die Bischöfe sahen aber davon ab, diese auf dem ganzen Kontinent herrschende Tendenz im Namen eines absolut objektiven, einhelligen Freiheitsverständnisses gänzlich zu verurteilen. Das Komitee scheint zu berücksichtigen, daß man nach einer Freiheit sucht, die weder der Praxis

der liberalen Demokratie des Westens noch der des autoritären afrikanischen Sozialismus entspricht.

Sich einfach damit abzufinden, daß die bürgerlichen Freiheiten aufgehoben sind, bis ein Mindestmaß an politischer Reife und sozialer Wohlfahrt erreicht sein werden, wäre sicherlich kein schöpferischer Beitrag zur Suche nach einem afrikanischen Freiheitsverständnis. Konkret gesprochen, sind die afrikanischen Katholiken dazu aufgerufen, eine treffende, doch angepaßte Definition der Menschenrechte auszuarbeiten, und zwar in zwei verschieden gelagerten politischen Situationen: in einer Umgebung, die zur Religion neutral oder positiv eingestellt ist und in einer zur Religion indifferent oder manchmal feindlich eingestellten Umgebung. Zur Veranschaulichung dieser beiden Typen nehmen wir Tansania und Moçambique.

*Tansania: ein Ausnahmefall in mehr als einer Beziehung?*

Es wäre schwierig, ein Land ausfindig zu machen, das dem Christentum gegenüber freundlicher gesinnt wäre als Nyereres Tansania. Warum also, fragen sich etwas linkslastige Kommentatoren, hat die Kirche nicht die Gelegenheit ergriffen, sich der westlichen Strukturen zu entledigen und sich in mehr sozialistischer Richtung neu zu gruppieren? Die Gründe für diese Zurückhaltung sind hintergründig ebenso verwickelt, wie sie vordergründig uneindeutig sind.

Erstens scheinen sich in Tansania die Männer der Kirche intuitiv der weitreichenden Rückwirkungen bewußt zu sein, die jede durchgehende Integration in das sozialistische System hätte. Rom sah klar – was nicht heißen will, richtig –, daß das Experiment mit Arbeiterpriestern keine bloße Reform, sondern eine radikale Veränderung des herkömmlichen Priesterbildes in sich schließe. Und so befürchten auch die Bischöfe Tansanias mit Recht, daß eine gewisse Gestalt der Kirche – die, an der sie am meisten hängen – verschwinden würde, falls eine massive Abwanderung von Missionaren zu den Ujamaa-Dörfern stattfände und der Ortsklerus allein gelassen würde<sup>8</sup>.

Zweitens kann der Abstand zwischen Spitze und Fußvolk in einem Einparteiensstaat ebenso groß sein wie in einer monarchisch organisierten Kirche. Wenn Nyerere die Sphären der Religion und der Politik auseinanderhält, spricht er eine Sektorensprache, die von den Bischöfen verstanden wird. Es ist gut, das Volk, das dazu erzogen worden ist, im Sozialismus eine Kampffront für den atheistischen Materialismus zu erblicken, mit dem Hinweis darauf zu beschwichtigen, daß die Ujamaa-Bewegung nichts enthalte, was gegen den Glauben oder die Sittlichkeit wäre. Nach meiner

eigenen Erfahrung aber lassen sich diese Unterscheidungen, die der Präsident macht, weiter unten als Freibrief dafür deuten, die Religion zu privatisieren, um ihre ganze soziale Bedeutsamkeit zu bringen und so zu einem Randdasein zu verurteilen. Obschon Mangel an Wille zur Zusammenarbeit und zuweilen offene Feindseligkeit auf seiten örtlicher Beamten den auf höchster Ebene abgegebenen Erklärungen nicht ihre Ehrlichkeit nehmen, so bedeuten sie doch etwas für Männer der Kirche, die zuerst zusehen wollen, bevor sie den Wagen des Sozialismus besteigen.

Es wäre also eine Utopie, wollte man erwarten, daß die jetzigen Hierarchien in sozialistischen Ländern wie Tansania gewillt wären, die einzige Kirche, die sie gekannt haben, niederzureißen. Hingegen könnten sie kraftvoller eine prophetische Rolle übernehmen, wozu sie ja manche afrikanische Präsidenten aufgefordert haben<sup>9</sup>. Seltsamerweise liegen vielleicht ebensoviele streng politische wie lauter evangelische Gründe dafür vor, daß Männer der Kirche ihre prophetische Stimme in Einparteiensstaaten lauter erheben.

Die Armen sind es, die zu schützen sind. Eine Kirche, die des Namens Christi würdig ist, wird sich wenigstens für den Schutz der Benachteiligten einsetzen. In Einparteiensstaaten handelt es sich bei diesen Armen vielfach um abgesetzte Häuptlinge, verärgerte Älteste, abspenstig gemachte Eliten und als Sündenböcke hingestellte Minderheiten. Liegt es nicht gerade im Interesse der Partei, eine Institution zu begünstigen, die wie die Kirche als Sicherheitsventil dient und zu verhüten vermag, daß man das System übermäßig haßt und sich ihm zu entziehen sucht? Könnte die Kirche die Kraft und Erfahrung solcher Gruppen nicht wieder dem Wohl des ganzen Landes dienstbar machen?

In Wirklichkeit aber war die Tendenz, obwohl es bemerkenswerte Ausnahmen und soziologische Erklärungen dafür gibt<sup>10</sup>, eher die, daß sich diese prophetische Stimme nur selektiv und negativ erhob. Die Stimme der Hierarchie ist kaum zu vernehmen, wenn verbrecherische Praktiken oder ungerechte Strukturen – wie die Massaker in Burundi oder die Korruptionsaffären der herrschenden Clique Kenias – anzuprangern sind, sie erschallt aber überlaut, wo es um die Sexualität geht. Während die päpstlichen Stellungnahmen zu Sozialproblemen kaum Widerhall finden, stoßen die vatikanischen Verlautbarungen über die Sexualmoral bei den Bischöfen auf lebhaften Beifall.

Vorläufig ruft eine Situation, wie sie in Tansania vorliegt, nicht deutlich nach einer radikalen Veränderung in der Kirche. Hingegen ist eine Haltungsänderung im Sinn einer tätigen, wenn auch kritischen Solidarität mit dem afrikanischen Sozialismus sicherlich vonnöten, sonst wird die Kirche zu einer um ihre

Kraft gebrachten Randfigur, wie das in anderen Ländern der Fall war, wo sie es unterließ, auf die Zeichen des Anbruchs einer neuen Zeit entschieden genug zu reagieren.

*Moçambique – eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt?*

So sehr man sich Verhältnisse wie in Tansania herbeiwünscht, muß man sich doch fragen, ob die Kirche gut beraten wäre, diesen Fall als typisch anzusehen. Ist nicht der – nicht notwendigerweise heftige – Konflikt sowohl geschichtlich wie ideell gesehen die normale Situation der Beziehungen zwischen Kirche und Staat? Wenn wir Moçambique als einen Modellfall ansehen, der für den gesamten Kontinent maßgebend werden kann, lassen sich die minimalen Bedingungen, die für das Dasein der Kirche vorhanden sein müssen, vielleicht für die Zukunft besser abschätzen als dies bei den maximalen Bedingungen der Fall ist, mit denen sich Barrett oder Bühlmann befassen<sup>11</sup>.

Zu Ländern wie Äquatorial-Guinea, wo die Kirche furchtbar rachsüchtig verfolgt wird, kann ein Außenstehender nicht viel mehr sagen als dies, daß Märtyrer die christlichen Grundwerte ideell besser bezeugen als das Pochen auf nebensächliche klerikale Standesprivilegien. Es wäre für einen Außenstehenden odios, sagen zu wollen, wer für eine gute Sache gestorben sei und wer nicht. Wenn doch die Beteiligung ansehnlicher Teile des europäischen Klerus an der Verteidigung von Minderheiten in Europa zumindest toleriert wird, warum sollten ähnliche Bestrebungen afrikanischer Priester als Stammesdenken gebrandmarkt werden? Dies wäre besonders da nicht richtig, wo man weder für eigensüchtige Anliegen einer Region noch für Vorrechte einer Elite kämpft.

Für einen Außenstehenden ist es auch nicht leicht, über Angelegenheiten zu urteilen, über die sich die Landesbewohner selbst streiten. Beispielsweise ist sich der Klerus von Togo und Zaïre darüber, ob die Afrikanisierung der Taufnamen sinnvoll sei oder nicht, ebensowenig einig wie einst der Klerus Frankreichs über die Frage, ob umwälzende Änderungen im Kalendarium sinnvoll seien oder nicht. Zwar liegt, vom Volk her gesehen, in solchen banalen Neuerungen oft wichtigeres, als es von außen besehen der Fall zu sein scheint. Geht es aber dabei schließlich um mehr als um einen Machtkampf oder eine Grenzstreitigkeit zwischen Priestern und Politikern?

Auch über Länder mit einer sehr unberechenbaren Führung wie Uganda oder mit einem äußerst labilen, zwischen Liebe und Haß schwankenden Verhältnis

zwischen Kirche und Staat wie Zaïre läßt sich wenig Bestimmtes sagen. Solche Beispiele veranschaulichen aber, wie sehr die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Afrika oft mehr von Persönlichkeiten als von Grundsätzen abhängen. Während in Tansania die kirchlichen Schulen der Regierung übergeben worden sind und der Jugendorganisation der Partei Einlaß in die Seminarien gewährt wird, lösten in Zaïre diese beiden Probleme bei allen, die damit zu tun hatten, geradezu einen Schock aus.

Was die afrikanischen Länder mit einer liberalen Wirtschaftsordnung – wie Kenia, Nigeria oder die Elfenbeinküste – betrifft, so haben sich sachkundige Kommentatoren gefragt, wie lange es dauern werde, bis es zu der für ihre lateinamerikanischen Gegenstücke charakteristischen Polarisierung in der Kirche und im Staat kommen werde<sup>12</sup>. Moçambique hingegen, zu dem sowohl im Fernen Osten<sup>13</sup> wie in Afrika selbst Parallelen vorliegen, bietet wahrscheinlich das ideale Testgelände zur Prüfung der Frage, ob es die katholische Kirche mit ihren jüngsten Erklärungen, sie wolle kleine Christengemeinden ernstnehmen, ehrlich meint oder nicht. In dieser Richtung nämlich hat die Kirche die Art der Veränderung gesehen, die ihr die neue Identität verschaffen soll, nach der sie so sehnsüchtig sucht.

Über die religiöse Situation in Moçambique unzweifelhafte Informationen zu erhalten<sup>14</sup>, ist nicht leicht. Öffentliche Maßnahmen wie die Verstaatlichung der Schulen, die Sperrung kirchlicher Fonds, die Schließung von Knabenseminarien, die Ausweisung von Missionaren scheinen Hinweise darauf zu sein, daß man versucht, das katholische Christentum um seine Institutionen zu bringen. Die atheistische Einstellung der Massenmedien und die antireligiöse Tendenz vertraulicher Dokumente scheinen Anzeichen dafür zu sein, daß zumindest eine Machtelite den Wunsch hegt, den Glauben übermäßig zu subjektivieren. Zudem läßt der chinesisch geprägte Sozialismus Moçambiques wenig Raum für Religionsdiener aller Art, heidnische und christliche. Das Arbeiterpriesterideal ist zur Norm für alle und nicht nur für wenige exzentrische Kleriker geworden.

Die Tatsache, daß die Christen im großen und ganzen im Kampf gegen den Kolonialismus redlich mitgekämpft haben, wobei einige für ihren Protest gegen die imperialistische Unterdrückung büßen mußten, scheint nach Meinung eines so radikalen Regimes, wie es in Moçambique herrscht, nicht zu genügen, um der Kirche eine Weiterexistenz in bescheidenerem, doch herkömmlichem Rahmen zu garantieren. Deshalb wird man sich kaum darüber verwundern, daß «die systematische Bildung kleiner Christengemeinden», die

in anderen Ländern Afrikas als «die entscheidende pastorale Vordringlichkeit in den kommenden Jahren» angesehen wird<sup>15</sup>, in den Augen der Bischöfe Moçambiques eine unmittelbare Vorbedingung für das Überleben des Christentums darstellt.

Die Verlautbarungen der Bischöfe Moçambiques sind merklich eindringlicher und auffallend weniger dirigistisch als die ihrer Kollegen in anderen Ländern des Kontinents. «Die Zeit für die Vorschriften ist vorbei. Konkrete Lösungen werden vom gesamten Gottesvolk zu kommen haben... Eine Kirche, die nicht Volkskirche und nicht davon beseelt ist, daß sie mit dem Volk marschiert, wird in der Geschichte, die das unabhängige Moçambique eingeleitet hat, keinen Platz haben. Die Seelsorgetätigkeiten müssen also von den Gemeinden ausgehen und nicht von einem an der Spitze der Pyramide isoliert dastehenden Missionar oder Missionarsteam. Die Initiativen und Zielsetzungen müssen von den Gemeinden kommen und von ihnen übernommen werden.»<sup>16</sup>

Eine Ortskirche, die durch die Umstände gezwungen ist, ihren Schwerpunkt auf kleine Gemeinden zu verlegen, wird ein erheblich anderes Gepräge haben als eine Ortskirche, die solche Strukturen als Lösung für ihre Pastoralprobleme aufzudrängen vorhat. Eine solche wird, kaum daß man von kleinen Gemeinden zu sprechen begonnen hat, von vornherein bestimmen wollen, wie weit das Volk an der Sendung der Kirche – die im wesentlichen weiterhin in klerikalen Linien gedacht wird – teilhaben kann. «Keine Aktion soll unternommen werden ohne Zustimmung des Bischofs», sagte ein Sprecher an der SECAM-Konferenz von 1975. Diejenigen, die am meisten über Ortskirchen sprechen und schreiben, leben, wie der Apostel Paulus, selber selten in einer von ihnen.

Im Unterschied aber zu Paulus scheinen die heutigen kirchlichen Autoritäten gewillt, über bodenständige Gruppen die Kontrolle zu behalten. Sie werden zwar Basisgemeinden an ihrem Apostolat teilzunehmen gestatten, so wie sie dies einst den Katechisten zugestanden, aber es kommt für sie nicht in Frage, dem Volk Rechenschaft abzulegen. Würde man es Ortsgemeinden freistellen, selbst darüber zu befinden, welchen Priester- und Priestertumstyp sie wünschen, käme es dann am Ende nicht schon sehr bald zu verheirateten, ja zu weiblichen Priestern? Solange die Umstände nicht anders entscheiden, gibt es nur wenige Bischöfe, die es als Willen Gottes ansehen, den Anregungen von Ortsgemeinden so entscheidend Rechnung zu tragen.

In Algerien hingegen scheinen wie in Moçambique die Verhältnisse einzelne Bischöfe zur Einsicht gebracht zu haben, daß das Gepräge der christlichen Ba-

sisgemeinden eher heuristisch herauszufinden als von der Hierarchie zu bestimmen ist.

In einer Reflexion über die Erfahrung einer christlichen Minderheit auf der Suche nach ihrer Identität angesichts einer immer monolithischeren muslimischen Mehrheit gelangte Bischof Teissier von Oran (Algerien) zu folgenden vorläufigen Schlußfolgerungen: 1. Man wird immer mehr inne, daß die Kirche nicht ein für allemal mit selbstverständlichen Aufgaben und einer Reihe von Strukturen, um diese zu erfüllen, versehen worden ist, sondern die Kirche erhält beständig Hinweise auf ihre Identität aus einem echten Dialog mit anderen Kulturen; 2. es kommt immer mehr der Gedanke auf, daß die christlichen Basisgemeinden nicht als Keime oder Zellen zu einer voller ausgestatteten Kirche anzusehen sind, sondern eigenständige Ortskirchen<sup>17</sup> bilden und vielleicht Antizipationen des einzigen Kirchentypus darstellen, den die in der Welt von morgen bestehenden Verhältnisse zulassen werden; 3. man wird sich immer mehr bewußt, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, nachdem die Kirche ihrer Schulen, Spitäler und Entwicklungsprojekte beraubt sei, könne ihre sakramentale, geistliche Rolle lauter hervortreten als je.

Diese dritte Einsicht ist von besonderer Bedeutung für die letzte der Großkirchen, die durch geschichtliche Umstände erst noch dazu gebracht werden muß, sich ernsthaft mit der Notwendigkeit einer radikalen Entklerikalisierung zu befassen. Wenn Regierungen die Erziehungs- und Gesundheitsinstitutionen der Kirche übernommen haben, hat der Klerus bis heute für gewöhnlich die Bedeutung dieser Entwicklung verharmlost mit der Bemerkung, diese seien schließlich nur indirekte Apostolatmittel. Doch abgesehen davon, daß dieses dichotomistische Denken die Arbeit der Schwestern, Brüder und der Laienschaft in ihrem Werte herabsetzt, kann man sich fragen, ob es nicht zu Unrecht das Wesen der Kirche dem direkten, priesterlichen Apostolat gleichsetzt.

Bischof Teissier fragt sich sogar, ob wir das Wirken des Priesters weiterhin mit der sakramentalen Belegung der Christengemeinde identifizieren dürfen<sup>18</sup>. Die Zukunft bietet hierzulande wenig Möglichkeiten für einen Priester, der sich in das Allerheiligste zurückzieht, um daselbst für das Volk heilige Mysterien zu feiern. Wird wohl mit der Zeit beträchtlich mehr Raum sein für den Typ eines Priesters, der es als seine ständige Berufung ansieht, für die geistlichen Anliegen im weiten Sinn sowie für die strikt sakramentalen Bedürfnisse einer Kirche zu sorgen, die sich in jeder Hinsicht mit einer kleinen Christengemeinschaft decken wird? Andererseits wird man stets eines Menschen bedürfen, der über die zwischen verschiedenen Gruppen

und Kulturen bestehenden Klüfte christliche Brücken baut. Man wird, wie Teilhard de Chardin es formulieren würde, stets einen Aktivierer spezifisch christlicher Energie brauchen.

*Von einer «sich verändernden Kirche» zur  
«Veränderung einer Kirche»*

Während der Kolonialperiode bestand der Wandel der katholischen Kirche in Afrika zumeist in ihrer eigenen Entwicklung aus einem erst erspriessenden zu einem voll ausgebildeten Zweig der Kirche. Sie wußte, was sie zu ihrer kirchenrechtlichen Mündigkeit brauchte, und war voller Zuversicht, früher oder später diese zu erreichen. Dieses Vertrauen auf ihre Fähigkeit, sich selber zu wandeln, ist verschwunden, und statt dessen ist Unsicherheit aufgekommen, seitdem die Kirche durch Umstände, die außer ihrer Gewalt liegen, gezwungen wird, sich zu wandeln.

Das einzige Problem ist nun die Frage, wie die Kirche sich wiederum in den Griff bekommen kann. Nur dann, wenn ihre Veränderung in ihren eigenen Händen liegt, kann sie Christus dem sich verändernden Kontinent glaubwürdig übermitteln. Damit dies geschieht, muß sie sich über die christlichen Basisgemeinden klar werden. Sind die sakramentenlosen, priesterlosen

Gemeinschaften, die der Kirche von den auf dem Kontinent vor sich gehenden Veränderungen wahrscheinlich aufgezwungen werden, lediglich zeitweilige Zufluchtsorte, in denen die Christen den kommenden säkularistischen Sturm zu überstehen haben, bevor sie imstande sein werden, die Kirche ihrem früheren Format entsprechend wiederaufzubauen, oder nimmt in ihnen bereits eine künftige, bessere Form Gestalt an?

Während es im Interesse von Einparteienstaaten liegt, daß die Kirche massiv konzentriert ist, so daß sie in Schach gehalten werden kann, wäre der Sache Christi besser gedient, wenn sich die Christen zu so fein strukturierten Gemeinschaften zusammenschließen würden, daß es schwierig wäre, diese Christenzellen zu entdecken, geschweige denn aufzulösen. Regierungen können wohl Kirchen schließen, Priester ausweisen, Schulen und Spitäler enteignen. Eines aber kann ein auch noch so feindliches System kaum unterdrücken: die Zugehörigkeit eines Christen zu einer informell organisierten Gruppe.

Die verzagten Jünger erkannten den auferstandenen Christus zu Emmaus nicht daran, daß er die Messe zu feiern begann, sondern schon daran, daß er einfach ihr Mahl teilte. Die katholische Kirche in dieser Richtung zu ändern, mag vielleicht die Dinge nicht zum Bessern wenden, sicherlich aber nicht zum Schlimmern.

<sup>1</sup> Der anglikanische Bischof von Maseno (Kenia) gibt die klassische katholische Lehre wieder, wenn er behauptet: «Diese beiden Institutionen – Kirche und Staat – sind gottgewollt und als voneinander unabhängig von Gott eingesetzt» (H. Okullu, Church and Politics in East Africa, Nairobi 1974; auszugsweise abgedruckt in: Uhuru and Harambee: Kenya in Search of Freedom and Unity: IDOC-Dossier 14, Rom 1975, 72). Man zögert zwar, etwas als Sache Gottes zu bezeichnen, was in diesem Fall ganz klar die Sache Konstantins ist, doch gehört Bischof Okullu zu den wenigen afrikanischen Theologen, die über die Beziehungen ihres Glaubens zur Politik nachgedacht haben.

<sup>2</sup> Wenn in diesem Aufsatz das Wort «Kirche» öfters kurzerhand für die «römisch-katholische Kirche» und diese Bezeichnung für die «römisch-katholische Hierarchie» verwendet wird, so deshalb, weil dadurch deutlich veranschaulicht wird, daß der Begriff «Kirche» infolge seiner soziologischen Parallelen und der Position der Kirche in Afrika hauptsächlich für Verlautbarungen von Bischöfen verwendet wird. Obwohl, was das hier ins Auge gefaßte kirchliche Establishment betrifft, ein gewisser Wandel vor sich geht, so muß doch das christliche Volk sich selbst durchhelfen, ob mit oder ohne den Klerus.

<sup>3</sup> A. Hanson in «The Times» vom 5.6.1976.

<sup>4</sup> Obwohl sie oft anscheinend rein pastoral sind, sind die Projekte von Klerikern der Dritten Welt fast immer latent gesellschaftlich-wirtschaftlich. P.K. Sarpong, Bischof von Kumasi (Ghana), hat eindrucksvoll dargelegt, daß sein Volk zwar nur eine Einzeckkirche toleriert, daß es sich aber taktisch dabei um Mehrzeckgebäude handelt: Should we build Churches or Social Centres?: Worldmission 26/2 (1975) 14–17.

<sup>5</sup> Obwohl die «Zeugen Jehovas» sich nicht leicht in irgendeinen modernen Staat eingliedern lassen, so ist es doch schade, daß ihre Unterdrückung in Malawi, Sambia und Moçambique so offensichtlich mit der Konsolidierung von diktatorischen Einparteienregimes zusammenhängt. Vgl. T. Hodges, Jehovah's Witnesses in Central Africa: Minority Rights Group, Report 29 (London 1976).

<sup>6</sup> Ausgabe vom 13.3.1976, S. 58.

<sup>7</sup> A.M. Greeley, American Catholicism: 200 years and counting: The Critic 34/4 (1976) 22. Da aber die Theologen der Dritten Welt, die sich im August 1976 zu Daressalam versammelt hatten, auch gegen die Freiheitsbeschränkung in einigen Ländern protestierten, so wäre es für einen Außenstehenden sicherlich fehl am Platze, jegliche Form des afrikanischen Sozialismus weißzuwaschen.

<sup>8</sup> Es ist schon viel geschrieben worden über den Ujamaa-Bischof Mwoleka – vielleicht zu viel, denn er ist für Afrika ebenso untypisch wie Helder Camara für Lateinamerika –, und er hat seine Haltung bei mehr als einer Gelegenheit erklärt. Vgl. seine Einleitung zum vervielfältigten Bericht über die Erfahrungen solcher, die in Ujamaa-Dörfern umgesiedelt sind: New Ways of sharing in community, Rulenge diocese, Tansania 1975; vgl. auch: Sr. M. Salat, Living in ujamaa villages – a reflexion: SEDOS (Rom 1976) 197–199; M. Singleton, Prêtre ouvrier = UJAMAA 2: Spiritus 16/6 (1975) 427–435; J. van Nieuwenhove in S. Urfer, Socialisme et Église en Tanzanie (Paris 1975) 108–128.

<sup>9</sup> Präsident Kenyatta von Kenia sagte in einer Ansprache an die Vollversammlung der AMECEA (der Vereinigung der Bischofskonferenzen von Ostafrika): «Wir brauchen die Kirche und die gewöhnlichen Christen in unserer Mitte, damit sie, wenn wir einen Fehler machen, uns dies sagen. Die Kirche ist das Gewissen der Gesellschaft, und die heutige Gesellschaft bedarf eines Gewissens. Sprechen Sie ungeschont! Wenn wir etwas Falsches tun und Sie ruhig bleiben, haben Sie sich einmal für unseren Fehler zu verantworten» (AMECEA documentation service vom 15.7.1976). Da die meisten Informationskanäle und die Schlüsselstellungen in den Händen der Partei sind, sind in manchen afrikanischen Ländern nur noch Kleriker imstande, die Rolle eines Hofnarrs oder eines Propheten zu spielen. Daß sich prominente Afrikaner furchtbar ernst nehmen und dementsprechend leicht verletztlich sind, ist in einem Kontinent, der einmal wegen seiner sorglosen Fröhlichkeit bekannt war, bereits legendär geworden. Die in den

bisherigen Gesellschaften nicht unbekannt politische Satire fehlt auf der heutigen afrikanischen Szene auffallend. Vgl. F. M. Rodegem, *Ainsi parlait Samandari*: *Anthropos* 69 (1974) 753–835. Es ist geradezu eine Ironie, daß die Kirche – eine Organisation, die man mit Inquisition und Intransigenz in Verbindung bringt – in einem Einparteiensstaat vielleicht die einzige Körperschaft ist, die weit verbreitete Mythen zu durchschauen vermag, wie z. B. den Mythos, ein paradiesisches Gemeinschaftsleben sei durch den späteren selbstsüchtigen Kolonialismus zerstört worden.

<sup>10</sup> Eine dieser Ausnahmen ist die vom Erzbischof von Lubumbashi furchtlos erhobene Anklage, Menschen beuteten Menschen aus (Fastenhirtenbrief von 1976).

<sup>11</sup> D.A. Barnett, *Frontier situations for evangelisation in Africa*: *Int. Rev. of Mission* 59 (1970) 39–54 und: W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt. Einblick in die Lage der Weltkirche* (Freiburg i.Br. 1974).

<sup>12</sup> Der Bericht der International Labour Organisation über Kenia bemerkte, er erblicke nicht als erster Parallelen zu der Erfahrung, die man in Lateinamerika mache: IDOC-Dossier aaO. 40. Die Bischöfe Nigerias fühlten sich auf ihrer Vollversammlung von 1976 verpflichtet, ihren Mitbürgern in Erinnerung zu rufen, «daß Wohlstand eine besondere Anstrengung, sich sittlich richtig zu verhalten, erfordert».

<sup>13</sup> Erzbischof Nguyen van Binh von Saigon hat seiner Herde beizubringen versucht, daß ein egalitärer Sozialismus dem ausbeuterischen Kapitalismus theoretisch vorzuziehen sei und daß die Versetzung von Priestern und Laien in die Pionierdörfer Vietnams nicht in jeder Hinsicht ein Unglück sei.

<sup>14</sup> Vgl. FIDES vom 3.4.1976 und 18.9.1976 (Rom); das vertrauliche Dokument, das die römisch-katholische Kirche als konterrevolutionär hinstellt, aber eher zu einem vorsichtigen Untergraben der Kirche von innen her als zu ihrer direkten Zerstörung rät, wurde später von einem Regierungssprecher als Fälschung bezeichnet. Vgl. *Inf. Cath. Internat.* vom 15.5.1976.

<sup>15</sup> AMECA documentation service, Nairobi, 31. 7. 1976.

<sup>16</sup> Der von Bischof Vieira Pinto und seinem Klerus im Juli 1975 ausgearbeitete Text wurde im IDOC-Bulletin 41, Rom 1976, S. 8, veröffentlicht. Vgl. eine ähnliche Verlautbarung von Erzbischof Bakole von Kananga (Zaire): *Church and Authenticity in Zaire*: *Pro Mundi Vita*, special note 39 (Brüssel 1975) 16.

<sup>17</sup> «Die Kirche Christi ist in allen legitimierte Ortsgemeinden der Gläubigen wahrhaft zugegen; diese werden in ihrer Vereinigung mit ihren Hirten im Neuen Testament (Kirchen genannt), heißt es im

schon angeführten AMECEA-documentation service. Diese Verwendung des Ausdrucks, wozu in Lateinamerika Parallelen vorliegen (vgl. J. Marins, *La comunidad eclesial de base*, Buenos Aires 1969, 37–42), ist wenigstens etymologisch der allgemeineren Verwendung des Wortes, wonach es Gesamtheiten oder Räte von Einzelkirchen bezeichnet, vorzuziehen. Vgl. J. Mason, *The local Church*: *SEDOS* (Rom 1975) 395–396. Es wäre weniger mystifizierend so wie phänomenologisch genauer und ökumenisch löblicher, wenn die Theologen sagen würden, daß die Orts- (oder Einzel-)Kirchen die Kirche als Idealtypus teilweise zum Ausdruck bringen, statt daß sie sagen, die Ortskirchen umfaßten sie sakramental. Sakramentalisieren denn die einzelnen Autos die Automobilität oder konkretisieren sie das Bedürfnis nach Mobilität restriktiv? Die Gefahr, Institutionen, die das Absolute bezeugen, zu verabsolutieren, wurde betont von H. Maurier, *La théologie chrétienne des religions non-chrétiennes*: *Lumen Vitae* 31/1 (1976) 93.

<sup>18</sup> «Das Leben der Priester läßt sich nicht als Sakramentalisierung oder Beseelung einer christlichen Gemeinde erklären», sagt Bischof Teissier, *La vie d'une Eglise locale dans la perspective du synode épiscopal de 1974*: *Rev. des Sciences Rel.* 48/4 (1974) 344.

Übersetzt von Dr. August Berz

### MICHAEL SINGLETON

1932 geboren; Studium bei den Weißen Vätern in Irland, Holland und Nordafrika. Nach seiner Priesterweihe 1962 schrieb er an der Universität Gregoriana zu Rom eine Dissertation über Teilhard de Chardin und Camus und am Institut für Sozialanthropologie der Universität Oxford eine weitere über die Naturreligion. 1969–1972 Erforschung des Besessenheitsphänomens in einem Ujamaa-Dorf in Tanzania und hierauf Forschungstätigkeit im Dienst der Bischofskonferenzen von Nigeria und Äthiopien. Er schrieb einen der «Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard: *Zande Themes*» (Oxford 1972) und veröffentlichte mehrere Aufsätze für die «*African Ecclesiastical Review*» sowie für «*Anthropos*», «*Cultures et Développement*», «*Cahiers des Religions Africaines*», «*Journal of Religion in Africa*», «*Spiritus*», «*New Blackfriars*» u. a. Das internationale Forschungs- und Informationszentrum «*Pro Mundi Vita*» in Brüssel, dem er nun angehört, veröffentlichte jüngst sein Dossier über «*African Theology*» (ins Französische übersetzt) und ein Bulletin über Volksreligion «*Let the People Be*» (ins Französische, Deutsche, Holländische und Spanische übersetzt). Anschrift: 6, rue de la Limite, B-1030 Bruxelles.