

² Katholische Nachrichten-Agentur (Bonn) 28. 8. 1980.

³ Il Regno Nr. 20/1980 (zitiert in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 22.11.1980).

⁴ Die «Patriotische Volksfront» versteht sich als eine gemeinsame politische Plattform aller gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen in Ungarn; an ihr beteiligen sich – von der lokalen Ebene bis zur Spitze – auch Vertreter der Religionsgemeinschaften.

⁵ Kathpress (Wien) Nr. 54/19.3.1981.

⁶ Ferenc Fehér, «Kadarismus». Analyse des tolerantesten Blocklandes Osteuropas: F. Fehér/A. Heller, Diktatur über die Bedürfnisse (Hamburg 1979) 146f.

⁷ Vgl. Hans-H. Hücking, Katholische Basisgruppen in Ungarn: H. Frankemölle (Hg.), Kirche von unten. Alternativen Gemeinden (Mainz/München 1981) 189–211.

⁸ Gesetzesverordnung Nr. 8/1976.

⁹ Viele dieser genannten Priester wurden im Frühjahr 1977 plötzlich in andere Gemeinden versetzt; einige von ihnen haben daraufhin Ungarn verlassen oder um Laisierung gebeten.

¹⁰ Kathpress (Wien) Nr. 184/24.9.1981.

¹¹ Kathpress (Wien) Nr. 208/29.10.1981.

¹² In einem offenen Brief mit Datum v. 19.11.1981 an Kardinal Lékai erhob eine Gruppe von Priestern den Vor-

wurf, der Kardinal vertrete eine andere Position als das Konzil, das sich ausdrücklich zum Recht der Wehrdienstverweigerung bekenne. Die Suspendierung der Geistlichen Kovács und Gromon zeige, daß die Kirche «die aktuellen Probleme nicht zur Kenntnis nehme» und «mit den Methoden des Mittelalters jene, die eine andere Richtung vertreten», verurteile. «Wir können nicht verstehen, warum das Oberhaupt der ungarischen Kirche eine Lanze für die militärische Macht bricht». «Unserer Meinung nach sollten die ungarischen Bischöfe in dieser schwierigen Zeit den gleichen Weg einschlagen wie die evangelische Kirche in der DDR, die sich in einer noch schwierigeren Lage befindet.»

HANS-HERMANN HÜCKING

1942 in Göttingen geboren. Studium an der Dominikanerhochschule Walberberg/Bonn sowie an den Universitäten Bochum und Münster. Dipl.-Theologe. Seit 1971 Dozent für Philosophie am Westfalen-Kolleg Dortmund. Mitglied der «Kommission für Kontakte zu Osteuropa» der deutschen Sektion von Pax Christi. Freier Mitarbeiter bei Rundfunkanstalten und Zeitschriften. Veröffentlichungen in Buchbeiträgen über die Kirchen in Osteuropa. Anschrift: Kielstr. 1, D-4600 Dortmund 1.

Jan Heijke

Kirche und Staat in Afrika

Aus den vielen Möglichkeiten habe ich nur eine ausgewählt: einen Aspekt, der vielen afrikanischen Ländern gemeinsam ist. Die meisten Staaten sind jung. Sie sehen sich vor die Aufgabe gestellt, aus einer wirtschaftlich unabhängigen Bauernbevölkerung eine zusammengeschlossene moderne Gesellschaft zu machen: eine Nation. Welche Rolle ist dabei der Kirche vorbehalten?

Junge Staaten

In der vorkolonialen Zeit gab es in Afrika Häuptlinge/Anführer und Beziehungen zwischen den Stämmen. In kolonialer Zeit legte sich darüber das Gewebe der überseeischen europäischen Staatsführung, in dem sich trotzdem die vorkolonialen zwischen-ethnischen und eingesenkt-ethnischen Machtverhältnisse nicht spurlos aufgelöst haben. Außerdem galt für beide Zeiträume, daß der Eingriff einer zentralen Obrigkeit in die Großfamilien innerhalb einer Selbstversorgungswirtschaft viel geringer war als in unseren westlichen Ländern.

Als die heutigen afrikanischen Länder unabhängig wurden, blieben die willkürlichen territorialen Grenzen, welche die kolonialen politi-

Das Thema «Kirche und Staat in Afrika» ist ein weites Thema und erst kaum Gegenstand systematischer Forschung gewesen. Schuld daran ist zweifellos die Tatsache, daß im Schwarzen Kontinent der Inhalt des Wortes Staat noch nicht fixiert ist. In schnellem Tempo folgt Staatsstreich auf Staatsstreich, und in einigen Ländern kämpft man noch immer heftig um die Aufrechterhaltung territorialer Grenzen. In den meisten Ländern herrscht ein Ein-Parteien-System, während die Regierungsform mancher anderer Länder als diktatorisch bezeichnet werden kann. In Südafrika repräsentiert den Staat nur eine profitierende weiße Minderheit der Bevölkerung. Neben kapitalistisch orientierten Ländern gibt es andere, die sich für die eine oder andere Form des Sozialismus entschieden haben.

schen Kartografen einst gezogen hatten, als erbliche Belastungen weiterhin gültig. Jetzt spricht man von afrikanischen Staaten und meint dabei das Wort in derselben Bedeutung, die es hat, wenn man z. B. von Schweden oder Frankreich redet. Bei einer Arbeitstagung von Afrikanisten (Dezember 1981 in Leiden) wurde ein Papier vorgelegt mit dem vielsagenden Titel: «Ist Tschad noch ein Staat?»¹ Tatsächlich: Wann kann man eine Gesellschaft einen Staat nennen? Und wann hört eine Bevölkerungsgruppe auf ein Staat zu sein? Das ist keine rein akademische Frage. Internationale Anerkennung (z. B. durch eigene Staatsvertretung in der UNO oder in der Organisation für Afrikanische Einheit) ist nicht der einzige oder der wichtigste Faktor bei Beantwortung dieser Frage. Ein gewisses Maß nationaler Integration ist unentbehrlich, wenn «Staat» keine Fiktion sein will. Fällt diese Ganzheit auseinander: durch Bürgerkrieg, durch langdauernden Ausfall der Verbindung zwischen Gebieten und Regierungszentrum oder militärischem Oberbefehl, durch Auflösung der nationalen Wirtschaft und der Münzeinheit, kann das nachkoloniale künstliche Land (international gesehen) vielleicht noch einige Zeit sein Gesicht retten; aber man muß sich doch fragen, ob es den Namen Staat noch verdient. Tschad ist in diesem Augenblick das beste Beispiel für eine solche Auflösung. Aber auch andere junge afrikanische Staaten führen ein bedenkliches Dasein. Man denke nur an Angola, Äthiopien, Uganda. Daß die langen Geburtswehen des Staates Angola den Episkopat zu einer anderen Haltung gegenüber der Landesobrigkeit zwingen als zu der, welche die Kirche in Mozambique einnimmt oder einnehmen kann, ist klar.

Schwache Legitimität

Aber auch afrikanische Länder, die seit dem ersten Tag ihrer Unabhängigkeit eine eigene Identität gefunden haben und für die man offenbar den Begriff Nation mit mehr Freimütigkeit gebrauchen kann, kennen gerade in dem Punkt ihrer Nationbildung Probleme, die industrialisierte Länder anderswo auf der Welt nicht haben. Eine viel gelobte neue Studie über Tansania² hat auf den zähen Widerstand hingewiesen, den die sog. Verwandtenwirtschaft – auch wohl «peasant economy» oder «economy of affection» genannt – gegen die Einfügung in ein großes

Ganzes bietet, das dann Nation heißen kann. Unter Verwandten- oder Bauernwirtschaft versteht man die Produktionsweise (vorindustrieller) agrarischer Gesellschaften oder besser: von Familien, die – außer bei unvorhergesehenen Katastrophen wie Überschwemmungen oder langandauernder Dürre – ihr Dasein ohne Hilfe von außen her fristen können. Reparieren, Aufrechterhaltung der Familie, nicht Produktion steht da beim Ackerbau und bei den Hausarbeiten voran. Der Umfang des unter Kultur gebrachten Gebietes und die Höhe der Produktion stehen in enger Beziehung zu den Bedürfnissen der Großfamilie. Solange der Ackerboden nicht knapp ist, sind diese agrarischen Familien fast unerreichbar für Integrationsversuche einer sich selbst aufdrängenden zentralen Obrigkeit (mag sie nun koloniale oder nachkoloniale Obrigkeit sein). In den Augen dieser Familien hat ein von oben her kommender Staat keinen Anspruch auf ihre Anstrengung. «The public realm lacks legitimacy in Africa» – «der öffentliche Bereich ermangelt der Legitimität in Afrika» – sagt Hyden, über Tansania hinschauend auf Schwarzafrika im allgemeinen³. Aber ohne überfamiliale Versorgung kann ein moderner Staat nicht bestehen, und ohne Freigestellte (Regierungsbeamte und Sachkundige) und Menschen, die ihre Arbeitskraft vermieten, ebensowenig. Diese Lohnempfänger müssen durch Mehrarbeit der Bauernbevölkerung ernährt werden. Dieser Mehrarbeit gegenüber kann der Staat dann die nötigen Gegenleistungen über die Entwicklung des Landes als Ganzes setzen. Über eine «surplus extraction»⁴ – einen «Mehrwertabzug» – wird die nationale Obrigkeit also die Selbstversorgungswirtschaft aufbrechen müssen und sie der auszubauenden nationalen Wirtschaft aufpfropfen oder einverleiben.

Zwei Faktoren stellen uns dabei vor heikle Fragen. Wie kommt, zunächst in einer Situation der Gestaltung einer Nation, die zentrale Obrigkeit zustande? In einer lückenhaft gewordenen Selbstversorgungsgesellschaft kommt die nationale Obrigkeit nicht von unten herauf, sondern kommt sie mehr über die Bauernbevölkerung. Die lauten Jubelrufe bei der Souveränitätsübergabe am Unabhängigkeitstag dürfen niemanden täuschen: Die Legitimität der nationalen Obrigkeit in den jungen afrikanischen Ländern ist von ganz eigener Art, nicht dieselbe wie die der Staatsregierungen in etablierten europäischen Nationen. In wessen Namen spricht diese zen-

trale Obrigkeit in den afrikanischen Ländern? Worte wie «Volksrepublik» oder Losungen wie «Tout pour le Peuple! Rien que pour le Peuple!» ändern nichts an der Tatsache, daß auch sozialistische afrikanische Staatsoberhäupter noch keine Exponenten der Volksmacht sind. Sie strenge sich an, dem Volk ihren Sozialismus beizubringen. Es sind Optionen auf höheren Befehl.

Ein zweiter Faktor, der Außenstehende und Betroffene vor heikle Fragen stellt, ist damit schon berührt: Die Integration einer Selbstversorgungswirtschaft in eine nationale Wirtschaft kann nicht ohne Zwang vor sich gehen. Dieser Zwang greift tief ein in das Leben der Bevölkerung und verursacht viel Leid.

Der Staat in Schwarzafrika ist also eine schwach legitimierte Obrigkeit⁵, die mit Druckmitteln die agrarische Bevölkerung in eine aufzubauende Nation einverleiben muß.

Aber der Staat ist nicht nur das Staatsoberhaupt, sondern er umfaßt einen Apparat von Beamten und Sachverständigen, die selbst aus der Bauernbevölkerung mit ihrer Verwandtenwirtschaft kommen. Erziehung und Training erweisen sich als unzureichend, um diese Menschen von ihrer Familie genügend loszumachen. Im Gewissen der Betroffenen wie auch in der öffentlichen Meinung (eingesandten Briefen in der Lokalpresse zum Trotz) werden die Forderungen der Verwandtenwirtschaft oft höher gewertet als das Landesinteresse. Das Verantwortungsbewußtsein beim Kader ist oft noch nicht auf die nationale Wirtschaft abgestimmt. Solange der Boden nicht knapp ist und Beamte und Parteileiter in ihrem Herkunftsdorf noch eine Rückkehrmöglichkeit haben, sind sie gegen Sanktionen der zentralen Autorität ziemlich immun. Diese Menschen sind es, die die Staatsregierung tragen und den für den Aufbau der Nation nötigen Zwang durchführen müssen. Daß damit Möglichkeiten gegeben sind für eine ungerechte Verteilung schmerzlicher Lasten, ist wohl klar.

Obschon das hier gezeichnete Bild für einen großen Teil Schwarzafrikas gilt, gibt es doch Nuancen und ist der Staat im einen Land oder Gebiet weniger schwach verankert als im anderen. Aber die Anknüpfung der unabhängigen, sich selbst versorgenden Bauernbevölkerung an ein größeres System wie das einer modernen Nation ist eine Aufgabe, die die Obrigkeit vieler afrikanischer Staaten größtenteils noch vor sich hat. Bei Betrachtung der Beziehung zwischen Kirche und Politik in Afrika muß deshalb eine

Positionsbestimmung des Staates in die Überlegung einbezogen werden.

Bevor ich einige Bemerkungen mache über die Rolle der Kirche in den afrikanischen Ländern, will ich – obwohl es vielleicht überflüssig ist – noch sagen, daß es nicht möglich ist, die Politik von der Wirtschaft zu lösen; aber auch, daß es unmöglich ist, Politik und Wirtschaft von kulturellen und ethischen Werten zu lösen. Für eine Bauernbevölkerung, die es vorzieht, im eigenen Kanu zu paddeln, bedeutet es einen tiefen Eingriff in ihr Sinnuniversum, wenn sie ihre geernteten Früchte an Bord eines staatlichen Schiffes bringen soll. Fundamentale Werte wie Familie (Großfamilie) und Ehe spielen dabei eine Rolle. Ob sich kirchliche Führer und Amtsträger nun ausdrücklich ihrer politischen Rolle bewußt sind oder nicht, ihr pastoraler Einfluß steht in Zusammenhang mit der Bestimmung des nationalen Loses der Bevölkerung.

Gesellschaftliches Gewicht der Kirche

Die Kirche repräsentiert in Schwarzafrika eine Macht. Schon allein zahlenmäßig bildet ihr Anhang ein Phänomen, mit dem man bei jeder nationbildenden Anstrengung rechnen muß. Die Verflochtenheit der afrikanischen Kirchen mit Europa und Nordamerika gibt ihnen viel finanzielle Bewegungsfreiheit, die für einen nicht unwichtigen Teil für soziale Hilfen wie Unterricht, Gesundheitsfürsorge und Entwicklungsprojekte angewandt wird. Sie zeigen eine echte Organisation, mit einer Hierarchie auf Landesebene und mit Vorkämpfern, die – im Vergleich mit denen des Islams oder der traditionellen Religion – sehr gut ausgebildet sind. Auch da, wo der Behördenapparat in Unordnung gerät und wo allerlei Maßnahmen stagnieren, funktionieren die «Missionsstationen» weiter: als Stabilitätsfaktor in der Region⁶. In Ländern, wo die Staatsobrigkeit oder die staatstragende Partei das Monopol des Vereinslebens hat, bleiben die Kirchen als einzige alternative meinungsbildende Enklaven übrig. Kurz: die Kirche in Afrika hat eine politische Dimension und spielt deshalb eine Rolle bei der Integration der Gesellschaft zur Nation. Wo in Afrika die Staatsobrigkeit nur schwach in der zerstückelten Gesellschaft verankert ist, ist die unterstützende oder anfechtende Position der Kirche desto wichtiger. Man kann in der Rolle der Kirche in solcher Lage mehrere Elemente unterscheiden.

Produktiventwicklung

Die fundamentalste politische Frage, um die sich die Kirche kümmern müßte, ist – so meine ich – diese: Aus welchem *Grund* muß in dieser agrarischen Gesellschaft der Weg zur Modernisierung, also zur Einfügung in eine großräumige Wachstumswirtschaft eingeschlagen werden? Mit der Antwort auf diese Frage steht oder fällt ein Gutteil der Entscheidungen einer nationalen Obrigkeit. Es ist kein Realismus, eine solch fundamentale Frage *nicht* zu stellen, auch wenn jeder unter dem Eindruck einer Anzahl aufweisbarer Vorteile steht, die die Modernisierung mit sich bringt; und auch wenn es sicher ist, daß die Masse der afrikanischen Bevölkerung für die materiellen Segnungen der Wachstumswirtschaft optiert. Aus dem Hirtenbrief des Kardinals Viktor Razafimahatratra von Madagaskar (27. Juli 1980) spricht das Bewußtsein von dieser Problematik, wo er hinweist auf «Probleme, die die Folge der Entscheidung für eine Produktiventwicklung sind und die man hätte vermeiden können, wenn man bestimmten kulturellen Werten Rechnung getragen hätte»⁷. Diese fundamentale Frage drückt desto mehr, weil es nicht allein um eine Wahl zwischen Produktionsweisen geht, sondern um das Sinnganze. Nur aus sehr schwerwiegenden Gründen darf die Geborgenheit, die dieses Sinnuniversum bietet, angetastet werden⁸. Auch wenn es wahr ist, daß der Mensch – sowohl der westliche wie auch der afrikanische – nicht mehr in «the driver's seat» – «auf dem Fahrersitz» – sitzt und die Geschichte einen eigenmächtigen Kurs zu fahren scheint, wenn es auch um ihn herum wäre, er bleibt doch zum Gegenspiel aufgefordert.

Legitimierende Beiträge

Ein zweites Element betrifft die Legitimität des Staates in Afrika. Der Staat will und kann, ohne sichere Vorbedingungen, als eine Vorhut der Bevölkerung auf dem Wege zur Nationbildung betrachtet werden. Er ist nicht die Stimme des Volkes, sondern die Stimme zum Volke. Soweit die Ortskirche die konkreten Zielsetzungen des bestimmten Landes unterschreibt, muß sie ihre legitimierende Kraft auch bewußt in den Dienst der Nationwerdung setzen. Vielleicht fallen Nation und Bevölkerung noch nicht zusammen und dürfen Staat und Nation ebensowenig miteinander identifiziert werden. Deshalb wird die Legi-

timierung, die die Kirche geben kann, immer den Charakter der Vorläufigkeit tragen. Das heißt nicht, daß sie sich abseits halten darf, bis es der Staatsleitung gelungen ist, eine tatsächliche Vertretung der Bevölkerung zu sein. Unter Einfluß der lateinamerikanischen Literatur haben manche Priester in Tansania gemeint, Bausteine für eine landeseigene Befreiungstheologie zusammentragen zu können⁹. Die Funktion einer solchen Befreiungstheologie würde dann dennoch die einer legitimierenden Stütze sein, um die schwach verankerte Staatsführung beim christlichen Teil der Bevölkerung besser Eingang finden zu lassen, während die Funktion des lateinamerikanischen Modells die eines prophetischen Protestes ist.

Protestierende Funktion

Das bringt uns auf ein drittes Element: die Haltung der Kirche gegenüber dem Zwang, der unentbehrlich ist, wenn die Bevölkerung zur Nation umgeformt werden will. Ein überaus delikater Punkt! Denn im Widerstand der Bauernbevölkerung verbirgt sich nicht vor allem Rückständigkeit, sondern ein tief verwurzelt kulturelles Würdebewußtsein. Das Ideal, von vielen unterschrieben, daß die Bevölkerung selbst Subjekt, nicht Objekt der Veränderung sein muß, verdient die größte Aufmerksamkeit. Trotzdem ist Zwang unvermeidlich.

Daß dieser Zwang drastische Formen annehmen kann, beweisen die Versuche in Mozambique und Tansania zur Umgruppierung der Bauernbevölkerung. In Tansania waren 9,5 Millionen Menschen von diesem gigantischen Volksumzug betroffen (1973–1976). Bei Beurteilung der Gesetzlichkeit des Zwangs wird sich die Kirche sowohl ihrer legitimierenden (und in diesem Sinn auch leidmildernden) wie auch ihrer kritischen Aufgabe bewußt sein müssen. Ausgangspunkt muß dabei sein, daß das Leid so klein wie möglich gehalten werden und so gerecht wie möglich verteilt werden muß, und im Verhältnis stehen muß zur realen Chance für tatsächliche Verbesserung des Lebens. Je länger die Frist ist, die zwischen der Durchführung des schmerzlichen Zwangs und der Verwirklichung des erhofften günstigen Resultats zugunsten der Bevölkerung vorgesehen ist, desto intensiver müssen die Überlegungen sein. Außerdem wird die Kirche mit allen Mitteln, die ihr zu Dienste stehen, dafür aufkommen müssen, daß die Bevölkerung gehört

wird, daß Dissidenten deshalb ihre andere Meinung zum nationalen Aufbau vorbringen können. Ein empfindlicher Punkt, da in Afrika die regierende Partei oft eine Loyalitätsauffassung handhabt, die nicht auf Prinzipien oder politischen Sichten, sondern auf persönlicher Verbundenheit beruht. Außerdem hat die Partei die Neigung, sich als allumfassend zu präsentieren. Jede Opposition, jede Alternative wird dann schon schnell als staatsfeindlich angesehen¹⁰. Es ist die Aufgabe der Kirche in Afrika, nach oben hin die Stimme derer durchklingen zu lassen, die am meisten zu leiden haben.

Welche Form ein Protest unter den gegebenen Verhältnissen annehmen muß, um wirksam zu sein, wird mitbestimmt durch den Einfluß der oralen Kultur mit den ihr eigenen Kommunikationsmitteln. Leistungsfähige Proteste brauchen dann nicht immer einen notariellen Charakter zu haben. Trotzdem sind die veröffentlichten Rapporte von z. B. einer kirchlichen Einrichtung wie *Justitia et Pax* im ehemaligen Rhodesien äußerst wirksam erschienen¹¹, und man erwartet auch viel von der gleichnamigen Organisation im heutigen Tansania. Auch werden bischöfliche Hirtenbriefe als Mittel angewandt, um Mißstände an den Pranger zu stellen, wie in Nordkamerun (1980) oder in Zaire (1981). Anderswo kann die Enthaltung von legitimierender Unterstützung schon eine empfindsame Form des Protestes sein: Protest, der dann freilich der Aufmerksamkeit ausländischer Beobachter entgeht. Ich denke dabei an das Fehlen öffentlichen kirchlichen Protests in der Zentralafrikanischen Republik unter Bokassa, obwohl man sich fragt, ob bei der Kaiserkrönung die Kirche keine andere Rolle hätte spielen können als sie sie dort tatsächlich

gespielt hat. Protest geht einem Propheten leichter von der Hand als einer Institution. Sicherheitsüberlegungen zur Gewährleistung der Erleichterungen, die die Kirche als gesellschaftliche Einrichtung genießt, können eine Fessel sein.

Protest und Legitimierung können zusammengehen. Gegen die brüske oder schlecht vorbereitete Art und Weise, wie eine in sich unvermeidliche Zwangsmaßregel ausgeführt wird, kann Protest vorgebracht werden, während man die Maßregel als *Ganzes* billigt. Ich führe nochmals ein Beispiel aus Tansania an. Die «villagization» der Bauernbevölkerung war eine äußerst harte Maßregel. Gegen örtlich unverantwortetes Auftreten hat die Kirche mehr als einmal Beschwerde eingelegt. Trotzdem gibt es eine Beziehung zwischen Protest und Legitimierung. Der Protest wird mehr Wirkung haben, wenn die Kirche ihre legitimierende Rolle nicht nur in Worten hören, sondern auch in Taten sehen läßt. Präsident Nyerere hat den Klerus wiederholt dazu aufgefordert – aber mit wenig Erfolg –, sich ebenfalls in den neuen Dörfern festzusetzen, um am Landbau teilzunehmen. Er wies dabei auf das leicht zu handhabende Instrumentarium des Islams hin: Religion ohne Pastorate und ohne freigestellte religiöse Leiter¹². In Mozambique hat ein Teil des afrikanischen Klerus die positive Bedeutung der Handarbeit und Lohnarbeit erkannt¹³. Greifbar bewiesene Solidarität gibt zweifellos ein größeres Recht auf kritische Äußerungen.

Daß die Erfüllung ihres politischen Auftrags für die Kirche in Afrika eine opferfordernde Investition bedeutet, gilt sowohl für das legitimierende wie das protestierende Element.

¹ R. Buijtenhuijs, *Is Tsjaad nog een staat?* Paper African Studies Centre (Leiden 1981) 5.

² Goran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an uncaptured peasantry* (Heinemann, London 1980). Siehe auch: P. P. Rey, *Capitalisme négrier. La marche des paysans vers le proletariat* (Maspéro, Paris 1976).

³ Goran Hyden, aaO. 26.

⁴ Joinet gibt an, daß für Tansania diese Mehrarbeit 40 % betragen muß. Siehe bei Bernard Joinet, *Tanzania, Manger d'abord* (Karthala, Paris 1981) 43.

⁵ David Apter, *Non-Western government and politics: Comparative Politics* (Free Press, New York 1963) spricht von «weak legitimacy» oder «weakly legitimized» (aaO. 647–649).

⁶ Maurice Ahanhanzo Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire* (Présence Africaine, Paris 1981) 187–188.

⁷ Hirtenbrief «Engagement chrétien dans la vie nationale»: *Foi et Développement* Nr. 79, August/September 1980, S. 3: «Bien de ces problèmes, qui sont la conséquence d'un choix de civilisation productiviste partagé par les pays industrialisés, qu'ils soient socialistes ou capitalistes, pourraient nous être évités si étaient prises en compte certaines valeurs culturelles qui caractérisent notre identité nationale.»

⁸ P. L. Berger, *Les mystificateurs du progrès* (P.U.F., Paris 1978), Kap. VI: La politique et le calcul du sens, 200–226, unterstreicht die Notwendigkeit dieser Ehrfurcht vor dem Sinnnganzem. – Ursprünglicher englischer Titel: *Pyramids of sacrifice* (Basic Books, New York 1974).

⁹ Vgl. L. Magesa, Towards a theology of liberation for Tanzania: E. Fasholé-Luke, Christianity in independent Africa (Rex Collings, London 1978) 514.

¹⁰ Lucian W. Pye, The non-western political process: Hg. H. Eckstein und David Apter, Comparative politics (Free Press, New York 1963) 657-659.

¹¹ Vgl. Enda McDonagh, The demands of simple justice. (Gill and Macmillan, Dublin 1980) 101.

¹² Jan P. van Bergen, Development and religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation (The Christian Literature Society, Madras and the Interuniversity Institute for Missiology, Leiden 1981) 329f.

¹³ A new people, a new church? Moçambique (Dutch Missionary Council, 's Hertogenbosch 1977) 120.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN HEIJKE

1927 in Amsterdam geboren. Studium der Theologie in Nimwegen und Löwen. 1955 bis 1970 dozierte er Theologie in Gemert und Eindhoven. 1972 bis 1974 Studiensekretär am

Sekretariat der römisch-katholischen Kirchenprovinz der Niederlande in Utrecht. Seit 1974 Dozent an der Theologischen Fakultät Nimwegen, Abteilung Missiologie. Verschiedene Studienaufenthalte in Afrika: Kamerun und Tansania (1968), Zentralafrikanische Republik (1970-1971), Tschad (1971), Volksrepublik Kongo (Brazzaville) (1970), Algerien (1980), Zaire (1982). Redakteur der missiologischen Zeitschrift «Wereld en Zending». Veröffentlichungen u.a.: The Image of God According to Saint Augustin (De Trinitate excepted) (Notre Dame, Ind., 1956); An Ecumenical Light on the Renewal of Religious Community Life: Taizé (Duchesne University Press, Pittsburgh 1967); De bijbel over geloven (Roermond/Maaseik 1965); Kerk en slavenhandel in het oude Kongorijk: Tijdschrift voor Theologie 18 (1978) 158-178; Kontakte zwischen der afrikanischen Kirche und der Römischen Kurie: CONCILIUM 15 (1979/8-9) 472-475; Cultuurgebondenheid van het kerkelijk spreken over huwelijk: Afrika op de bisschoppensynode van 1980: Tijdschrift voor Theologie 21 (1981) 349-379; Socialism and Church in Africa: Exchange, Interuniversity Institute of Missiology, Leiden, Bd. X, 1982, Nr. 30. Anschrift: Hollestraat 30, NL-6612 AW Nederasselt, Niederlande.

Fernando Cardenal

Die politische Rolle von Amtsträgern der katholischen Kirche in Nicaragua

I. Einführung

Ich will hier keinen theologischen Text, sondern einen zeugnishaften Text verfassen. Über die Beteiligung der Priester an der Politik ist viel geschrieben worden. Ich glaube, daß der beste Beitrag, den ich zu diesem Thema leisten kann, darin besteht, von meiner Erfahrung zu berichten. Unsere Optionen sind getroffen worden, als wir von der konkreten Geschichte unserer Völker in Frage gestellt und herausgefordert wurden, und nur wenn man diese Geschichte kennt, wird man unsere Positionen verstehen können. Unser christliches Engagement hat mehrere Ausgangspunkte:

1. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß das Volk Gottes und die Massen der Armen in

Lateinamerika die Erfahrung gemacht haben, daß Kirchenführer die unterdrückerischen Mächte unterstützten oder ungeschriebene Bündnisse mit diesen Mächten unterhielten. Das einfache Volk bei uns hat sich an den Anblick gewöhnt, daß das Kreuz das unterdrückerische Schwert segnet.

2. In unseren Ländern hat es keine realen Bedingungen dafür gegeben, daß die Armen auf demokratischem Wege wirklich an der Macht teilhaben. In meinem Land hatte es auch keine wirklich demokratischen Institutionen gegeben. Man braucht nur auf zwei Tatsachen zu verweisen, die uns eine Vorstellung von der Welt vermitteln, in der wir uns bewegt haben. *Erstens*: Wir hatten mehr als 51% Analphabeten und einen großen Prozentsatz solcher, die zwar lesen konnten, aber dies nie taten. *Zweitens*: Mehr als fünfzig Jahre lang hielten sich zwei Mitglieder der Familie Somoza an der Macht.

Darüber hinaus verhinderten die Verarmung und Unterdrückung, unter denen die große Mehrheit litt, daß es genügend Kandidaten für öffentliche Ämter gab, nachdem der Sieg der Revolution errungen war.

3. Mein dritter Ausgangspunkt: Die revolutionären Bewegungen, die in unseren Ländern um