

tigt. Diese Ausbildung soll die wichtigsten Gebiete der Pastoral umfassen (Katechetik, Homiletik, Sakramenten-spendung u. a.). Dabei sollten sich die Alumnen pastorales „Fingerspitzengefühl“ aneignen, wozu psychologische, pädagogische und soziologische Vorlesungen verhelfen könnten. Diese Fächer seien jedoch nach „den rechten Methoden und den Normen der kirchlichen Autorität zu lehren“. Die Alumnen sollen in die verschiedenen Methoden der modernen Seelsorgsarbeit sowie in eine die gesamtkirchlichen Probleme (Mission, Ökumenismus) nicht aus dem Blick verlierende pastorale Gesinnung eingeführt werden. Die nach Alter und örtlichen Gegebenheiten gestalteten pastoralpraktischen Übungen sollen während des Semesters in kluger Auswahl erfolgen und weder das Studium noch das religiös-geistliche Leben behindern. Für die notwendigen *pastoralpraktischen Übungen in den Ferien*, die auch ins Ausland

verlegt werden können, mögen die Bischofskonferenzen geeignete Normen aufstellen. Alle Übungen sollen stets unter der Leitung eines erfahrenen Priesters stehen. Sowohl in der spirituellen wie in der theologischen Ausbildung geht das römische Dokument einen aus römischer Sicht angesichts der Gesamtlage der Weltkirche vertretbaren mittleren Weg. Beurteilt man die Gesamtlage realistisch, so sind nicht nur Anregungen, sondern auch verpflichtende Normen aus Rom vielfach notwendig, damit in Richtung Reform überhaupt Konkretes geschieht. In Ländern, wo die Episkopate selbst bereits Dokumente verabschiedet haben, werden Überschneidungen nicht ganz vermeidbar sein. Hier ist zu hoffen, daß Rom genügend Experimentierraum läßt und die vom Konzilsdekret eröffnete Freiheit in der Gestaltung der Priester-ausbildung nicht auf dem Verordnungs- und Approbationswege wieder zur Hälfte zurücknimmt.

## Zum Dialog mit den afrikanischen Religionen

Ende 1969 veröffentlichte das römische Sekretariat für die Nichtchristen ein schon im Juli 1968 abgeschlossenes kleines Handbuch für den Dialog mit den Religionen Afrikas (*Rencontre des religions Africaines*, Libreria Editrice Ancora, Rom 1969; englische Ausgabe: *Meeting the African Religions*; unter Beihilfe zahlreicher Experten wurde das Buch verfaßt von *H. Gravrand CSSp*; die Zitate werden der englischen Ausgabe entnommen). Die Studie versteht unter afrikanischen Religionen die auf afrikanischem Boden gewachsenen *stammesgebundenen Religionen*, für die heute der Ausdruck „traditionelle Religionen Afrikas“ allgemein anerkannt ist. Sie berücksichtigt aber auch die auf den traditionellen Religionen aufbauenden christlich-synkretistischen Sekten sowie neanimistische Gruppen. Der *Islam* als eine ebenso wie das Christentum nach Afrika importierte Religion ist nicht berücksichtigt. Doch hatte die rührige Sektion des Sekretariats für den Dialog mit dem Islam bereits vorher ein separates Bändchen „Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans“ veröffentlicht, das Ende 1969 (ebenfalls bei Ancora) bereits in zweiter Auflage erschien. Da es über den Islam insgesamt handelt, bleibt es hier außer Betracht. Die folgende Analyse stützt sich weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, auf das Handbücklein von Gravrand.

### Spezifische Voraussetzungen

Wir sind es gewohnt, den Dialog zwischen Kirchen und Religionen als eine Sache von Theologie-Professoren oder sonstigen Gelehrten zu betrachten, die versuchen, ihre jeweiligen religiösen *Lehren* zu vergleichen und auf gemeinsame Elemente hin zu befragen. Wir nehmen es als selbstverständlich hin, daß sich ein solcher Dialog auf der Ebene der Theorie und der Doktrin abspielt. Eine Lehre oder Doktrin, die sich als solche von der gelebten Religion abhebt und (abstrakt) formulieren läßt, gibt es im Bereich der traditionellen Religionen Afrikas aber nicht. Kulturhistorisch gesprochen, hat es ja erst die *Schrift* den Religionen in Asien und Europa ermöglicht, Lehrsysteme zu erstellen, die sich vom konkreten Vollzug abheben und damit eine Eigenwirklichkeit erhalten, an der die religiöse

Praxis ihren kritischen Maßstab findet. „In jeder afrikanischen Gesellschaft wird man vielerlei Dinge finden, die geglaubt und praktiziert werden. Diese werden jedoch nicht zu einer Summe dogmatischer Lehrsätze formuliert, die jedermann zu akzeptieren hätte . . . Es handelt sich um Glaubensanschauungen und Akte des Gemeinschaftsganzen, und da kann es keine Einmütigkeit bezüglich dieser Glaubensanschauungen, Ideen und Praktiken geben. In den traditionellen Religionen werden keine Credo rezipiert; vielmehr ist das Credo in das Herz des einzelnen geschrieben, und jeder ist selber ein lebendes Credo seiner eigenen Religion“ (*J. S. Mbiti*, *African Religions and Philosophy*, London 1969, S. 3). Nicht das gehörte und geglaubte *Wort der Offenbarung* ist für diese Religionen charakteristisch, sondern die *gemeinsame Erfahrung*, die sich in einer reichen Symbolsprache der Geste, der Farben, des Tanzes, der Musik und des Wortes artikuliert. So beachtlich daher der (durchaus notwendige) Versuch des Sekretariates ist, auf wenigen Seiten einen Einstieg in die geistige Welt Afrikas zu bieten, so *unafrikanisch* ist er doch in dem Sinne, daß er den Zugang zur konkreten Wirklichkeit nur über den Umweg über das abstrakte Wort zuläßt.

Wenn wir in den afrikanischen Religionen auch nicht von einem Dogma oder einer Doktrin sprechen können, so wäre es doch ganz falsch anzunehmen, die afrikanische Religion bestehe nur aus äußerem Ritus, der Willkür des jeweils kultisch Agierenden ausgeliefert. Hinter der verwirrenden Vielfalt von Kult und Mythos in Afrika ist eine weithin *gemeinsame geistige Grundhaltung* anzunehmen. „Offensichtlich verschiedene rituelle Darstellungen gründen auf den gleichen religiösen Glaubensanschauungen und entspringen einer gemeinsamen geistigen Struktur“ (Gravrand, S. 27). Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß die Vielfalt der afrikanischen Religionen auf gemeinsamen Grunderfahrungen gründet, nicht auf gemeinsamen Glaubensanschauungen, da es sich ja nicht um eine allgemein angenommene religiöse Botschaft handelt. Immerhin *erleichtert* diese grundlegende Gemeinsamkeit, die ja auch von den afrikanischen Intellektuellen so sehr betont wird, dem christlichen Gesprächspartner seine Aufgabe insofern, als er Kenntnisse, die er bei einem Volk

gewonnen hat, beim Dialog mit einem anderen Volk (und daher mit einem anderen Ritus) zumindest mitberücksichtigen kann.

### *Gefährliche Sackgasse*

Dem, der einen Zugang zur *mens Africana* gewinnen will, bleibt daher die Mühe nicht erspart, sich auf eine konkrete Ausformung der afrikanischen Religion einzulassen. „Die afrikanischen Religionen durchdringen das ganze Leben der Gemeinschaft“ (ebd., S. 23). Die traditionelle afrikanische Gesellschaft ist nicht „säkularisiert“; es gibt keine scharfe Trennung von Sakralem und Profanem. Religion ist Teil eines bruchlosen Ganzen. Das bedeutet zugleich, daß die Religion eingebettet ist in die jeweilige Sozialstruktur und geprägt ist von den gesamten *Umweltbedingungen* des betreffenden Volkes. „Die Vorstellungen von dem Höchsten Wesen, die jeder sich von ihm machte, könnte nicht dieselbe sein im Halbdämmer der Regenwälder oder im Lichtglanz der Savanne“ (ebd., S. 29). Die adäquate Interpretation einer bestimmten Religion kann daher immer nur vom Ganzen einer Gesellschaft und ihrer Kultur her erfolgen. Religionswissenschaftliche Daten dürfen nicht isoliert von ihrem Hintergrund zum Vergleich herangezogen werden.

Es muß vermieden werden, afrikanische religiöse Phänomene *vorschnell* mit europäischen Begriffen zu belegen. Dies sei an einem Beispiel erläutert. Gravrand schreibt (S. 46): „Diese Religionen haben als Charakteristikum eine geistliche (spiritual) Sicht der Welt, ein Gedanke, den man gar nicht genug betonen kann . . . Der afrikanische Mensch verhält sich zum Universum, als wenn er das Unsichtbare sähe.“ Ist Geist hier als ein das Universum durchwaltendes Numinosum gemeint? Oder ist Geist personal verstanden? Die letztere Auffassung würde dem Christen naheliegen, ist aber zweifelhaft, wenn Geist lediglich als unsichtbar bestimmt ist. Andererseits läßt sich wohl kaum am Schreibtisch klären, was Geist hier wirklich an spezifisch afrikanischem Inhalt hat, daß Geist etwa apersonal zu verstehen sei.

Der christliche Gesprächspartner muß sich im übrigen nicht nur einen *Begriff* von der afrikanischen Religion machen, sondern er muß am afrikanischen *Lebensgefühl* teilnehmen, muß in den konkreten Lebenszusammenhang des Afrikaners mit Haut und Haar eintreten und die vielfältigen Ängste einer sehr bedrohten Existenz inmitten einer vielfach übermächtigen Natur erfahren und die Hoffnungen und Erwartungen, die den Afrikaner am Leben erhalten, wahrnehmen. Diese lebendige Begegnung wird manche europäischen Begriffsrastrer sprengen.

Es ist daher eine sehr ernste Frage, ob der ganze Dialog nicht in einer Sackgasse endet, wenn wir ihn auf dem durch *Abstraktion* erhobenen Grundbestand aufbauen. Ist nicht eine abstrakte religiöse Lehre Afrikas im Hinblick auf seine Abstraktheit eigentlich europäisch und der Existenzweise afrikanischer Religion fremd? „Nicht den Religionen muß man begegnen, sondern den Menschen“ (S. 13). Der theologische Disput kann daher nicht das erste sein, sondern die persönliche Begegnung und Erfahrung. Der christliche Missionar muß sich hierbei möglicherweise besondere Zurückhaltung auferlegen, weil sein religiöser Führungsanspruch als eine Bedrohung angesehen werden könnte. Der Afrikaner mag sich ihm gegenüber in die Defensive gedrängt sehen, da seine Religion, in die man hineingeboren wird, nicht expansiv ist und keine

Proselyten kennt. Seine Religion ist konservativ und nur auf die Erhaltung des Bestehenden bedacht. Von der afrikanischen Weisheit sagt Gravrand: „ . . . sie suchen die Weisheit nicht. Sie besitzen sie schon, und es ist ihre Sorge, sie der jungen Generation mitzuteilen.“

Wie die afrikanische Gesellschaft einen organischen Körper darstellt, in dem harmonisch eingefügt sein Leben, davon getrennt zu sein aber Tod bedeutet, so verhält es sich auch mit der Religion: sie ist ein kollektives Geschehen, dem der einzelne sich einfügt. Die kritische Distanz des skeptisch Fragenden ist dieser Welt fremd. Das Wissen um diese Eigenart verpflichtet uns zu großer Behutsamkeit und zu Takt.

### *Die Schwierigkeiten des christlichen Dialogpartners*

Afrikanische Religiosität drückt sich in einer ausgeprägten *Symbolik* und einer konkreten, bilderreichen Sprache aus. Die mündliche afrikanische Überlieferung ist reich an Liedern, Fabeln, Mythen und Sprichwörtern. Vielfach haben diese Texte ihren eigentlichen Platz im religiösen Kult. Afrikanische *Fabeln* führen in konkrete Lebenssituationen und ziehen daraus eine moralische Lehre — oder lassen sie den Zuhörer ziehen. Die Figuren (Tiere oder Menschen) sind stilisiert und überindividuell. Da die oft recht einfachen Erzählungen einzeln für sich kaum die komplexe Situation erfassen können, braucht man oft eine Reihe von Erzählungen, die sich einander ergänzen, um dem Leben gerecht zu werden. Ähnliches ist bei der Verwendung von Sprichwörtern zu beobachten. Der afrikanische Schriftsteller *Chinua Achebe*, ein Ibo, schildert in seinem Roman „The Arrow of God“ eine Streitrede zwischen zwei angesehenen alten Männern, die ihre Auseinandersetzung mit einer Fülle von Sprichwörtern führen (African Writers Series 16, Heinemann, London). Es geht um die Deutung einer moralischen Konfliktsituation: jeder der Kontrahenten sucht seine Deutung mit treffenden *Sprichwörtern* zu „beweisen“, ohne daß die Deutung selber je in abstracto zu Wort käme. Diese Art der übertragenen Verwendung lebendig-farbiger Bilder scheint die Art afrikanischer Abstraktion zu sein. Wir kennen aus den Weisheitsbüchern des AT eine verwandte Denkform. Zum Dialog scheint eine Kenntnis dieser *Denk- und Sprachformen* notwendig zu sein, da der Dialog sich nicht nur auf das „Was“, sondern auch auf das „Wie“ des Denkens des Partners einzustellen hat.

Das Bisherige könnte praktisch jedem Europäer als guter Rat auf den Weg gegeben werden, der sich ehrlich um ein Verständnis des religiösen Menschen Afrikas bemüht, sei er auch persönlich nicht religiös. Was ist nun über den *christlichen* Dialogpartner zu sagen? Sein Glaube stellt ihm keineswegs größere Vorurteile in den Weg. Im Gegenteil: da er selber ein religiöser Mensch ist, vermag er vielleicht besser die afrikanische Religion in ihrem verborgenen Anspruch und ihrer Intention zu würdigen als der möglicherweise agnostische Religionswissenschaftler oder Soziologe, für den Religion nur ein aus psychologischen und soziologischen Zusammenhängen erklärbares Phänomen ist, dessen religiösem Anspruch „objektiv“ keine Geltung zukommt (vgl. *E. E. Evans-Pritchard*, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press 1965, S. 121). Freilich muß der Glaube des christlichen Dialogpartners ein *reifer*, kein ängstlicher Glaube sein, der sich fürchtet, „vor dem Guten, das man über die traditionellen Religionen sagen kann“ (Gravrand, S. 147).

Es muß ein selbstloser Glaube sein, denn „der Dialog strebt keine Konversion an, auch wenn er darin enden mag. Er ist gerichtet auf die Person des Nichtchristen selbst mit seinem Glauben, seiner Würde und seiner Welt“ (ebd., S. 157). Der Glaube des Christen kommt deshalb mit ins Spiel, weil er in der Religion des Afrikaners wirklich eine Weise der *Begegnung mit dem einen und wahren Gott* sieht, nicht nur einen verzweifelt-menschlichen Versuch ins Blinde hinein. „Wenn Gott in den traditionellen afrikanischen Religionen am Werk ist, und wenn der Mensch dieser göttlichen Aktivität entspricht, dann enthalten die afrikanischen Religionen ein Element der Offenbarung und die Hilfe göttlicher Gnade, weil Gott, seit Anbeginn der Zeiten, danach trachtet, sich den Menschen zu offenbaren; diese Antwort des Menschen zu Gott ist Religion. Der Mann des Dialogs sollte daher nicht mehr die Begriffe ‚Naturreligion‘ oder ‚rein menschliche Religion‘ gebrauchen, Begriffe, die auf die Dimension rein menschlicher Anstrengung beschränken, was in Wirklichkeit die Antwort auf einen Ruf ist“ (ebd., S. 125).

### *Religion im veränderten Afrika*

Wenn wir den afrikanischen Kontinent betreten, um unseren Dialogpartner zu treffen, dann betreten wir aber nicht einen geordneten und in sich ruhenden geistigen Kosmos, sondern eine längst *aufgebrochene*, aus dem Gleichgewicht gebrachte, ja zerrissene Welt. Der Verkündiger des Glaubens ist zu spät daran, wenn er meint, diese alte Ordnung erhalten zu müssen und in bruchloser Kontinuität alte Formen mit neuen Inhalten füllen zu können. Ebenso wenig kann sich der den Dialog Suchende auf die unangetastete afrikanische Religion beschränken. Wir verstehen uns ja nicht als Museumswärter der Weltreligionen, und es ist uns ja nicht um akademische Kenntnisse von den „reinen“ Formen afrikanischer Religion zu tun, sondern um den afrikanischen Menschen und seinen Glauben selbst.

Die Einheit von Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft ist zerbrochen, weil sich die afrikanische Religion plötzlich als eine *Konfession* neben anderen Konfessionen (d. h. christlichen und christlich-synkretistischen) vorfindet. Die Einheit von Wort und Tat im religiösen Vollzug ist gesprengt durch die erlernte Fähigkeit des modernen Afrikaners zu distanzierter Reflexion. Urbanisierung und Industrialisierung stellen ihn vor Fragen und Situationen, mit denen seine angestammte Religion nicht mehr fertig wird. Zum ersten Mal sieht sich der Afrikaner einer Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften gegenüber. Es gibt die Gefahr eines resignierenden (selig-heiteren?) Synkretismus. „Am besten, man glaubt es alles“ — dieser Ausspruch eines rhodesischen Afrikaners (*M. W. Murphree*, *Christianity and the Shona*, London 1969) klingt glaubwürdig.

Geradezu explosionsartig haben sich in den vergangenen Jahrzehnten Tausende von unabhängigen *synkretistischen Sekten* und Kirchen in Afrika (besonders im Süden) entwickelt. Obschon sie sich christlich verstehen, haben sie oft wesentliche Teile afrikanischer Religion und Magie übernommen. In der Mehrzahl sind sie Abspaltungen protestantischer Kirchen, übernehmen aber häufig Bestandteile des römisch-katholischen Rituals, dessen Farben- und Formenreichtum sie bei den Protestanten vermissen. Neuerdings gibt es auch religiöse Gruppen, die von der katholischen Kirche abgesplittert sind (vgl. ds. Heft,

S. 221). Eine evangelische Kirche in Südafrika bietet Pastoren und Führern dieser Gruppen biblisch-theologische Schulungskurse an, um ihrer Verkündigung weiterzuhelfen.

Einen ganz neuen Weg zur Überbrückung der neuen religiösen Vielfalt in Afrika hat man in einigen Ländern Westafrikas gefunden. Um solchen Afrikanern zu helfen, die sich zum Christentum hingezogen fühlen, aber entweder durch eine Konversion aus ihrer soziologischen Gruppe nicht ausbrechen wollen oder aus inneren Gründen diesen Schritt nicht tun können, hat man Gruppen der „Freunde der Christen“ gegründet. Hier hat der Dialog also bereits institutionelle Formen gefunden, die vom Sekretariat für die Nichtchristen begrüßt wurden. Die Grundidee dieser Bruderschaften ist, „dem Nichtchristen nicht nur an der Schwelle der Kirche zu begegnen, sondern im Herzen der außerchristlichen Welt, in den Strukturen ihrer traditionellen Religionen, auf dem Wege zur Wahrheit, von dem man nicht im vorhinein wissen kann, wie lange er sein wird“ (Gravrand, S. 160).

Hierdurch ist die Konkurrenzsituation zwischen traditioneller Religion und christlicher Missionskirche gemildert, eine Situation, der sich der traditionell-religiöse Afrikaner angesichts der Übermacht des Neuen nur allzuleicht nicht gewachsen fühlt.

### *Delikate Aufgabe in einem vehementen Umbruch*

Die Frage aber bleibt, ob wir mit unserem (sehr späten) Bemühen um die *alten Religionen Afrikas* nicht doch auf eine bereits verlorene Sache setzen. Tun wir Afrika einen Gefallen, wenn wir eine aus der Verwirrung der Gegenwart verlorene Sehnsucht nach der „guten, alten Zeit“, wie sie uns in manchen Kreisen afrikanischer Intellektueller begegnet, fördern und stützen? Mag auch die alte afrikanische Religion vielfach bedroht sein oder sich gar im Verfall befinden, „so muß man sich doch in unserer Zeit der Modernisation vor Augen führen, wie beständig die Seele in ihrer Tiefe ist und ihre Weise, die Wirklichkeit aufzufassen“ (ebd., S. 148). Es geht also nicht darum, mit aller Gewalt Altes zu konservieren, sondern darum, den modernen Afrikaner davor zu bewahren, geistig und seelisch entwurzelt zu werden. „Man muß daran denken, daß es zur Zeit in Europa und Afrika Gesprächspartner aus diesen Religionen gibt, Studenten und Intellektuelle, die sich damit herumplagen, ihre *traditionellen Religionen* im Zusammenhang der modernen Zivilisation, in die sie eingetreten sind, *neu zu überdenken*. Erfahrungen aus solchen Gesprächen zeigen, daß man dem Christen sofort zuhört, wenn er eine angemessene Kenntnis dieser Religionen hat, weil die jungen Leute, obschon sie aus ‚animistischen‘ Familien stammen, oft nicht in der Lage sind, zu einer Synthese zu kommen; daher sind sie sehr glücklich, wenn sie in solchen Gesprächen zu einer Klärung der zentralen Punkte ihrer Religion kommen“ (ebd., S. 135). Hier würde sich dann tatsächlich die Notwendigkeit eines lehrhaften Überbaus für die afrikanische Religion ergeben, wobei die Verwendung europäisch-philosophischer Begriffe von Nutzen sein kann. Wenn es dem afrikanischen Intellektuellen wirklich um lebendige Religion geht und nicht nur um das Prestige des afrikanischen kulturellen Erbes zur Hebung seines politisch-nationalen Selbstwertgefühls, müßte der christliche Gesprächspartner direkt mit seiner (christlichen) Erfahrung von Gott ins Gespräch kommen. Die Funktion des Christen ist hier eine mäu-

tische: den anderen aus seiner Enge in die Weite neuer Fragen zu führen. In anderer Form wird sich hier das Problem der „Entmythologisierung“ stellen. „Regeln der Unterscheidung“ oder Kriterien werden nötig sein, um Tragfähiges von heute Untragbarem zu unterscheiden. In Gesprächen dieser Art wird große Umsicht notwendig sein, um die echte religiöse Grunderfahrung der Verwiesenheit und Abhängigkeit herauszuschälen und gegen Magie abzugrenzen, eine Übung, die auch für Christen von großem Wert ist.

### *Was zu beachten ist*

Die *marxistische Religionskritik*, die schon heute die magische Besessenheit der Afrikaner beklagt (vgl. *F. Fanon, Les damnés de la terre* — ein Klassiker des marxistischen Befreiungskampfes in der Dritten Welt), wird jede afrikanische Religion auf Herz und Nieren prüfen und nur allzuleicht geneigt sein, alle Religiosität als Versklavung an nicht-existente Mächte und Selbstentfremdung zu verdammen. Die alte Religion Afrikas mit ihrer engen Verquickung von Religiosität und magischem Denken wird dieser Kritik nicht gewachsen sein. Bei diesem Klärungsprozeß wird sich zudem herausstellen, daß oft die

Kirche in Afrika lediglich eine Magie durch eine andere ersetzt hat, oder doch zumindest magische Mißverständnisse nicht durchschaut hat.

Der Dialog zwischen wirklich religiösen Menschen, die um eine Gemeinsamkeit wissen, auch ohne sie formulieren zu können, kann nicht im Bereich rein akademischen Interesses bleiben, so wichtig objektive Kenntnis des Gegenübers auch ist. Der Christ kann sich nicht in sentimentaler Bewunderung der „religiösen Ursprünglichkeit Afrikas“ ergehen. Er würde sie damit zur Musealität verdammen. Der echte Dialog ist dynamisch auf Weiterentwicklung eingestellt, ohne sich mit vorschnellen synkretistischen Kompromissen zufrieden zu geben. Es gibt aber auch nicht die Alternative: hier alte afrikanische Religion, dort en bloc europäisches Christentum, sondern angestrebt ist ein Drittes, das in der Zukunft liegt, das aber aus der Vergangenheit beider gespeist wird. Die Ausrichtung auf die Zukunft schließt Kritik am Bestehenden ein, auch am Christentum.

Das kleine Handbuch des Sekretariates für die Nichtchristen stellt in dieser Hinsicht einen wichtigen Schritt auf diese Zukunft hin dar. Daß seine bisherigen Veröffentlichungen beweisen, wie sehr wir noch am Anfang eines interreligiösen Dialogs stehen, ist nicht seine Schuld.

## **Zeitbericht**

### *Die Situation der katholischen Kirche in Afrika*

Innerhalb der weltweiten sozio-politischen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte steht der afrikanische Kontinent zweifellos an der Spitze. Vor allem deshalb, und nicht nur, weil die schwarze Rasse dort dominiert, ist er für die Gesamtmenschheit zu einem großen Fragezeichen geworden, das sich zur Alternative ausformulieren läßt: Wird Afrika seinen spezifischen Beitrag zur Weltentwicklung leisten können, oder wird es Unruhe, Spaltung und Zwist in die internationalen Beziehungen zwischen den Völkern hineinbringen? Diese Frage gilt in abgewandelter Form auch für die Kirche, die sich um ihre Zukunft sorgt. Der nachfolgende Bericht über die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Afrika beschränkt sich daher speziell auf jenen Teil des Kontinents, der sich vom Süden der Sahara bis zur Nordgrenze der südafrikanischen Republik erstreckt und den man als den komplexesten Teil des Kontinents bezeichnen kann. Ausgeklammert bleibt also Nordafrika mit seinen 19 Bischöfen, 1590 Priestern und 690 000 Katholiken, das enge historische, sozio-kulturelle und religiöse Verbindungslinien zur arabisch-islamischen Welt wie zu Europa aufweist. Aber auch die Südafrikanische Republik, mit einem katholischen Bevölkerungsanteil von 935 000 Gläubigen (darunter 20 Bischöfe und 955 Priester), bleibt hier außer Betracht.

Das mosaikartig aufgegliederte Schwarzafrika zählt etwa 188,931 Millionen Einwohner (verteilt auf mehr als 700 Stämme, Tausende von Clans) und sieben Millionen Europäer und umfaßt ein Gebiet von ca. 30 Millionen qkm. Politisch-ideologisch lassen sich etwa drei große Gliederungen unterscheiden: die auf den „wissenschaftlichen“ Sozialismus hin orientierten Länder (z. B. Mali und Kongo-Brazzaville), die mit dem Westen sympathisierenden

Staaten (z. B. Gabun, Senegal, Elfenbeinküste) und jene (z. B. Kongo-Kinshasa und Tansania), die sich, ohne ausländische Einflüsse zurückzuweisen, um spezifisch afrikanische, ideologische, sozio-kulturelle und ökonomische Strukturen bemühen. Die religionsgeographische Struktur wechselt — von einer Region zur andern oder auch innerhalb des gleichen Staates — zwischen den traditionellen Religionen, dem Islam und dem Christentum (Katholiken und Protestanten). In einigen Ländern (z. B. Obervolta und Ghana) liegt der Anteil der traditionell animistischen Religionen bei 70% der Bevölkerung. In anderen, wie z. B. im Senegal, in Mauretanien und Mali, also in Ländern, die einer starken Islamisierung unterliegen, schwankt er zwischen 70% und 95% der Gesamtbevölkerung. In anderen dagegen, z. B. in Kongo-Kinshasa und Uganda, gibt es eine starke katholische Mehrheit. Die Protestanten übertreffen zuweilen den katholischen Anteil, bilden aber in keinem afrikanischen Staat die Mehrheit, d. h., daß Islam und Animismus immer noch dominieren. Stärker vertreten als die Katholiken sind die Protestanten z. B. in Botswana, Liberia und in der Sierra Leone.

### *Gemeinsame Merkmale*

Trotz dieser nicht unerheblichen Komplexität weist Schwarzafrika — im Süden wie im Norden — einige charakteristische Gemeinsamkeiten auf, deren grundlegendste sein Entwicklungscharakter ist. Diese Tatsache zeigt sich in allen Lebensbereichen, zunächst im Mangel einheimischer Priester, sodann in der finanziellen Abhängigkeit der afrikanischen Kirchen von ihren „Mutterkirchen“. Schließlich hat der Glaube — dies kann man wohl aus historisch-