

werden. Sie fühlt sich durch diese Materialien bei ihrer Betrachtung der Welt aus dem Gesichtswinkel des Klassenkampfes gestört und befürchtet, daß dieser nüchterne Vergleich bei der DDR-Bevölkerung positive Resonanz findet. Gegen die einstigen Jahresberichte des Forschungsbeirates zu Fragen der Wiedervereinigung ist der SED die Entgegnung viel leichter gefallen.

Die Autoren der Materialien haben mit ihrer *vergleichenden Analyse in Teilbereichen* der deutschen Situation eine bedeutsame Leistung vollbracht. Die sachgerechte Information über die Lage in Deutschland und über das Verhältnis der beiden Staats- und Gesellschaftsordnungen zueinander kann zu einer realitätsbezogenen Orientierung bei der künftigen Gestaltung der Deutschlandpolitik vielleicht mehr beitragen als manch hochtrabende Rede. Keiner, der sich ernsthaft mit den Problemen im geteilten Deutschland beschäftigt, wird diese Materialien übersehen können.

Bundesminister Franke kündigte mit folgenden Worten im Vorwort der Materialien die Fortführung der eingelei-

teten Bemühungen an: „Der heute vorgelegte Vergleich soll und muß von Vertretern weiterer Wissenschaften so fortgesetzt werden, daß Stück für Stück jenes umfassende Bild entsteht, das wir zur Orientierung und zur Selbstbesinnung in der so schwierig gewordenen Lage im geteilten Deutschland brauchen. Für den erhofften Prozeß der Regelung des Zusammenlebens wie für die verstärkte geistige Auseinandersetzung, auf die wir zugehen, wird auch weiterhin die Wissenschaft ihren Beitrag leisten. Sie wird nüchtern und objektiv die Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Gegensätze auch der politischen Ordnungen, die grundverschiedenen Arten der politischen Willensbildung in beiden Teilen Deutschlands vergleichend beschreiben. Sie wird auch den Entstehungsprozeß dieser Ordnungen darstellen müssen; sie wird sich schließlich mit dem Geschichtsbewußtsein der politischen Führungskräfte in beiden Teilen auseinanderzusetzen haben. Auf solche Themen gerichtete Arbeiten sind teils schon angelaufen, teils für die nächsten Jahre geplant.“

Revolutionäre Gärung im schwarzen Kontinent

Zur nachkolonialen Entwicklung in Schwarzafrika

Während politische und kirchliche Vorgänge in Lateinamerika seit Jahren auch in der Presse des deutschen Sprachraumes Schlagzeilen machen, erweckt Afrika bei uns immer noch den Eindruck eines fast vergessenen Kontinents. Die Anlässe für ausführliche Berichterstattung sind selten, und wenn aktuelle Ereignisse zwingen, sich mit Vorgängen im schwarzen Kontinent zu befassen, geschieht das oft ohne genügende Hintergrundkenntnis. Ein Beispiel dafür war auch die jüngste Auseinandersetzung um die Unterstützung afrikanischer Befreiungsbewegungen durch das Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 515 und S. 545). Zur Beurteilung von Einzelvorgängen und -bewegungen gehört eine differenziertere Kenntnis des kulturellen und sozio-politischen Kontextes. Um diesen Kontext geht es in dem folgenden Bericht, der einige charakteristische Gesetzmäßigkeiten im nachkolonialen Afrika behandelt und sie in ein politisch-gesellschaftliches Gesamtbild zu bringen sucht. In einem zweiten Teil, den wir im nächsten Heft veröffentlichen werden, soll dann speziell auf die politischen Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika, auf ihre Aktionen und Programme und auf ihren unterschiedlich beurteilten Rückhalt in der eigenen Bevölkerung eingegangen werden.

Die Weltöffentlichkeit hat sich in den letzten Monaten in besonderem Maße dem „revolutionären Afrika“ zugewandt. Dieses Interesse wurde zum Teil durch den Ökumenischen Rat der Kirchen gefördert, dessen Entschluß, im Rahmen des *Anti-Rassismus-Programmes* gewissen Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika nicht-militärische Unterstützungen zu gewähren, im deutschen Sprachraum eine große Diskussion ausgelöst hat. Zum andern Teil waren es die Ereignisse selbst, die dazu beigetragen haben, den revolutionären Strömungen Afrikas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Im ostafrikanischen Land Uganda hat am 25. Januar 1971 eine Gruppe von Militärs in einem beinahe unblutigen Putsch den Staats-

präsidenten Obote seiner Macht enthoben. In den westafrikanischen Staaten Guinea und Kamerun fanden politische Prozesse statt, die die akute Bedrohung dieser Regierungen durch umstürzlerische Bewegungen sichtbar machten. Dabei wurde auch die katholische Kirche direkt betroffen. In Conakry wurde Erzbischof *R. M. Tchidimbo* als Mitglied der „Fünften Kolonne des Vatikans“ denunziert und von einem politischen „Gerichtshof“ zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. In Yaoundé (Kamerun) wurde der ehemalige Bischof von Nkongsamba, *A. Ndongmo*, wegen angeblicher Beteiligung an einem Komplott gegen die Regierung Ahidjo zum Tode verurteilt, dann aber begnadigt.

Die nachkoloniale Führungsschicht

Diese Ereignisse haben von neuem klargemacht, wie schlecht man im Westen über die *hintergründigen Bewegungen* in afrikanischen Staaten orientiert ist und wie überraschend daher weitreichende politische Änderungen in Afrika eintreten können. Dieses plötzliche Aufbrechen von Konfliktsituationen in Afrika wirkt auf die Länder der nördlichen Hemisphäre sehr beunruhigend, denn fast jede auch noch so lokale Krise kann weltpolitische Folgen haben, die einer Störung des Friedens auf internationaler Ebene gleichkommen. Es darf daher als eine dringende Notwendigkeit westlicher Informationspolitik gelten, die internen Entwicklungen afrikanischer Länder langfristig und gründlich zu verfolgen.

Wenn im folgenden von „Revolution“ oder „revolutionären Bewegungen“ die Rede ist, sind damit alle jene Bewegungen gemeint, die einen *grundsätzlichen sozio-ökonomischen Wandel in ihrer Gesellschaft* anstreben („horizontale Revolutionen“). Die angestrebte Neuverteilung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Macht innerhalb der einzelnen Länder kann in vielen Fällen aber nur durch die Entmachtung der herrschenden Schichten („vertikale Revolution“) erreicht werden. Somit stellt sich Re-

volution als gewalttätiger Umsturz als ein besonderes Problem.

Den Bestrebungen, die herrschende Ordnung zu ändern, stehen in Afrika zwei grundsätzlich verschiedene Situationen gegenüber; nämlich a) die Opposition gegen die „schwarze Bourgeoisie“ in unabhängigen schwarz-afrikanischen Staaten und b) die Befreiung des südlichen Afrika von der Herrschaft der weißen Siedler. Im folgenden soll nur über die erste Bewegung berichtet werden.

Frantz Fanon hat schon in seinem 1961 erschienenen Buch „*Les Damnés de la Terre*“ (Die Verfluchten der Erde) eine Beschreibung der Verhältnisse gegeben, die nach der Erlangung der Unabhängigkeit in afrikanischen Staaten zu erwarten sind. Grundlage seiner Analyse waren seine Beobachtungen in Ghana, das als erster schwarz-afrikanischer Staat schon 1957 seine Unabhängigkeit erreicht hatte. Fanons Interesse konzentrierte sich vor allem auf vier Aspekte: Die Funktion der einheimischen Bourgeoisie, die Rolle des nationalen Führers, die Stellung der Partei und die Organisation der Armee (vgl. *G. Grohs*, Theorien der Revolution in der Dritten Welt, „Das Argument“, November 1970, S. 556—573). Als fünftes Element muß der Tribalismus und der damit oft verbundene schwärmerische Chiliasmus hinzugenommen werden. Mit Hilfe dieser Kriterien lassen sich Krisensituationen in Afrika konkret erfassen. Im folgenden kann es aber nicht um eine Analyse der „revolutionären Situation“ in individuellen Ländern geben, sondern um eine generelle Beschreibung der internen Spannungen, wie sie für afrikanische Länder typisch sind.

Zunächst ist die Rolle der *schwarzen Bourgeoisie und der nationalen Führer* zu beachten, d. h. die *Elite und der sogenannte Mittelstand*. Diese setzen sich in den meisten afrikanischen Ländern aus Kaufleuten, Beamten, Lehrern und Intellektuellen zusammen. Ihre Aktivität ist also auf vermittelnde Funktionen festgelegt und nicht auf Produktion, Konstruktion und Arbeit ausgerichtet. Die schwarze Bourgeoisie sammelt kein Kapital, sie investiert es nicht in die einheimische Produktion; sie ist keine „klassische Bourgeoisie, sondern eine bourgeoise Bourgeoisie, in platter, dummer, zynischer Weise bourgeois“ (Fanon, S. 114). Ihre einzige „Idee“ besteht darin, die von den Kolonialisten verlassenen Positionen zu übernehmen und auszubeuten. Geschichtlich gesehen, ist diese Bourgeoisie ein Produkt des alten Kolonialismus. Ihre Weiterexistenz wird garantiert durch den immer andauernden Wirtschaftskolonialismus außerafrikanischer Mächte. Die einheimische Bourgeoisie profitiert direkt und in vielen Fällen ausschließlich von der wirtschaftlichen und z. T. politischen Abhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten vom reichen Norden. Sie ist — meist unbewußt — das unentbehrliche Instrument neokolonialer Politik und sieht sich außerstande, sich aus dieser Verkettung zu befreien.

Die Stellung der neuen Bourgeoisie wird weitgehend durch die Haltung und Rolle, die der nationale Führer einnimmt, bestimmt. Vor der Unabhängigkeit personifizierte der Führer im allgemeinen die Bestrebungen des *Volkes*: Unabhängigkeiten, politische Freiheiten, nationale Würde. Jetzt aber besteht die Gefahr, daß seine Funktion, Seele des Volkes, gemeinsamer Nenner der verschiedensten Stammesgruppen und Motor zum nationalen Aufbau zu sein, von der Bourgeoisie weitgehend entkräftet wird. Der leader ist ja von der schwarzen Bourgeoisie, die den Verwaltungsapparat trägt, abhängig. Gesellschaftlich weiß er sich mit dieser Gruppe in besonderem Maße ver-

bunden und wird somit leicht — um Fanons zynische Phrase zu gebrauchen — „Präsident der Gesellschaft von Profitjägern“. „Somit ist der leader, objektiv gesehen, der leidenschaftliche Verteidiger der heute miteinander verbundenen Interessen der nationalen Bourgeoisie und der früheren kolonialen Finanzgesellschaften“ (Fanon, S. 125). Der Führer beruhigt das Volk, das immer noch Hunger leidet. Er ruft ihm die glorreichen Erinnerungen des Unabhängigkeitskampfes ins Gedächtnis. Er versucht, die Massen abzulenken, hat aber längst aufgehört, die Anliegen des Volkes ernsthaft in die Planung des neuen Staates aufzunehmen. Je mehr sich die nationale Führerpersönlichkeit mit der schwarzen Bourgeoisie identifiziert, um so gefährdeter ist seine Position, um so leichter kann er von der Armee seines Amtes enthoben werden.

Von den meisten afrikanischen Führern ist das Mehrparteien-System als ein Luxus abgetan worden, den sich junge afrikanische Staaten nicht leisten können. Dahinter stand die Erfahrung, daß die westliche Konzeption der „loyalen Opposition“ dem traditionellen afrikanischen Denken fremd ist. Dahinter verbarg sich auch die Hoffnung, daß die Partei, wie das meist vor der Unabhängigkeit der Fall war, zum *Träger einer nationalen Volksbewegung* wird, die Stämme und Regionen zusammenschweißt und die wesentliche Aufbauarbeit leistet. Damit die Partei diese Funktion ausüben kann, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein:

- a) Die Partei muß klare Zielvorstellungen haben, wie Staat und Gesellschaft in der nachkolonialen Zeit geordnet werden sollen, d. h. ein konkretes sozio-ökonomisches Konzept haben.
- b) Sie muß von der Regierung und Verwaltung getrennt sein, damit sie nicht lediglich zu einem Mittel wird, zu Verwaltungsposten zu kommen.
- c) Sie muß dezentralisiert sein, damit der Kontakt mit der ländlichen Bevölkerung hergestellt werden kann. Die von den Kolonialmächten begründete Konzentrierung auf die Hauptstadt muß also rückgängig gemacht werden. Fanon bemerkte dazu: „Die führenden Mitglieder der Parteien müssen die Hauptstadt meiden wie die Pest. Sie sollten mit einigen Ausnahmen auf dem Lande leben. Die Partei muß bis zum äußersten dezentralisiert werden. Das ist das einzige Mittel, die toten Gegenden, die Provinzen, die noch nicht zum Leben erwacht sind, zu aktivieren.“ Selbstverständlich ist das *Einparteiensystem* nicht geringen Gefahren ausgesetzt. Eine strikte Kontrolle über die Regierungsführung ist kaum möglich. Eine Regierungsänderung auf verfassungsmäßigem Weg ist schwer zu verwirklichen, und die Versuchung, dies durch Putsche zu erreichen, ist unausweichlich. Trotzdem dürfen die Schwächen des Einparteiensystems nicht übertrieben werden. Die entscheidende Komponente für den Aufbau eines afrikanischen Staatswesens ist nicht seine parlamentarische Struktur, sondern die Art und Weise, wie eine Partei oder Regierung zum Motor einer egalitären sozio-ökonomischen Entwicklung wird und die heterogenen Volksgruppen miteinander verbindet.

Die Rolle der Armeen

Die Armeen Schwarzafrikas *verdanken ihren Ursprung den Kolonialmächten*. Nach der Erwerbung nationaler Unabhängigkeit blieb es in den meisten Ländern weiterhin die Aufgabe der ehemaligen Kolonialherren, die Armeen auszubilden, zu bewaffnen und zu kommandieren.

Erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre rückten in den meisten Ländern junge einheimische Offiziere nach, die die Führung übernehmen konnten. Aber in keinem afrikanischen Land gelang der Versuch, die Armee ins nationale Leben zu integrieren und für die großen Entwicklungsarbeiten zu gewinnen. Als Institution blieben sie abseits vom nationalen Aufbau und sahen ihre Aufgabe fast ausschließlich als Hüter der Ordnung.

In 14 afrikanischen Staaten erwiesen sie ihre Macht durch *Militärputsche*. Selbst gut etablierte Regime wie das von Milton Obote in Uganda konnten sie gleichsam über Nacht absetzen, um selbst die Regierungsführung — wenigstens ad interim — zu übernehmen. Aber nicht alle der in den sechziger Jahren stattgefundenen Militärputsche standen im Dienste der nationalen Einheit oder des egalitären Ausgleiches der Besitzverhältnisse. Hinter den offiziellen Proklamationen der Militärs verbargen sich oftmals Motive, die außenstehenden Beobachtern, die keine genaue Kenntnis der sozio-psychologischen Lage des Landes haben, unbekannt blieben.

Allgemein darf aber festgehalten werden, daß die *Zwecke* der meisten Militärputsche folgende waren: a) Ausschaltung des nationalen Führers, b) Beseitigung eines Stammeskonflikts oder Machtverschiebung innerhalb der Stämme und ethnischen Gruppen, c) Beseitigung von rivalisierenden militärischen oder pseudo-militärischen Institutionen, die als Gegengewicht zur regulären Armee geschaffen worden waren.

Das Erstaunlichste bei der Machtergreifung der Militärs in afrikanischen Staaten ist der relativ geringe Aufwand von Machtmitteln, die zum Umschwung notwendig waren. In keinem Fall kam es zu einem Blutvergießen großen Stils oder zu einer Massenrevolution. Ebenso erstaunlich ist, wie leicht sich die Bevölkerung an die neuen Regime gewöhnt und zur Mitarbeit bereit ist.

Der Vollständigkeit halber sollen die in der modernen afrikanischen Geschichte erfolgten Militärputsche aufgeführt werden. Auffallend dabei ist die starke Konzentration von Staatsstreich auf Westafrika, vor allem auf ehemals französische Kolonien.

Togo: Präsident *Olympio* wurde am 13. Januar 1963 ermordet; sein Amt übernahm bis zum Staatsstreich im Januar 1967 *Nicolas Grunitzky*. Im April 1967 wurde Oberstleutnant *Etienne Eyadéma* neuer Präsident.

Kongo-Brazzaville: Präsident *Abbé Fulbert Youlou* wurde am 15. August 1963 zum Rücktritt gezwungen und von *Alphonso Masmaba-Debat* abgelöst. Nach einem Armeeputsch am 2. September 1968 wurde *Massemaba-Debat* zum Rücktritt gezwungen. Ab 1. Januar 1969 wurde der Oberkommandierende der Streitkräfte, Major *Marien Ngouabi*, neuer Staatschef. Im November 1969 und im März 1970 ereigneten sich neue Putschversuche, die aber fehlschlagen.

Dahomey: Präsident *Maga* wurde am 28. Oktober 1963 durch einen Militärputsch des Obersten *Soglo* gestürzt. In einer Volksabstimmung wurde am 5. Januar 1964 eine neue Verfassung angenommen. Im Dezember 1965 übernahm *Soglo* selbst die Funktion des im November 1965 gestürzten Staatspräsidenten *Apithy*. Ein neuer unblutiger Militärputsch verdrängte ihn im Dezember 1967. Im Militärcoup vom 10. Dezember 1969 unter der Leitung von Oberstleutnant *Kouandete* wurde der seit 1968 amtierende Staatspräsident *Emile Zinsou* gestürzt und durch Oberstleutnant *Emile de Souza* ersetzt.

Gabon: Präsident *Mba* wurde am 18. Februar 1964 durch einen Militärputsch gestürzt, am folgenden Tage durch die Intervention französischer Truppen jedoch wieder in sein Amt eingesetzt.

Burundi: Premierminister *Ngendandumwe* wurde am 15. Januar 1965 ermordet. Am 8. Juli 1966 übernahm Prinz *Ndizeye* die königlichen Vollmachten und hob die Verfassung auf. Er proklamierte sich am 1. September 1966 als *Ntare V.* zum König (*Mwami*) von Burundi. Er wurde am 29. November durch seinen Premierminister *Micombero* gestürzt; es wurde die Republik ausgerufen.

Zentralafrikanische Republik: Am 1. Januar 1966 ergriff die Armee unter Führung von Oberst *Bokassa* die Macht.

Ober-Volta: Präsident *Yaméogo* wurde vom Stabschef der Armee, Oberstleutnant *Lamizana*, am 4. Januar 1966 abgesetzt.

Nigeria: Am 15. Januar 1966 Rebellion von Truppen, Ermordung des Premierministers der Föderation, Sir *Abubakar Tafawa Balewa*, und des *Sardauna* von Sokoto. Der Oberbefehlshaber der Armee, General *Ironsi*, übernahm die ausführende Gewalt. Im Militärputsch vom 1. August 1966 gelangte Generalstabschef *Yakubu Gowon* an die Macht; *Ironsi* wurde ermordet.

Ghana: Während einer Reise nach Peking wurde Präsident *Nkrumah* am 24. Februar 1966 durch einen Militärputsch gestürzt. Neuer Staatschef Ghanas wurde General *Ankrab*. Am 22. August 1969 wurde die Zweite Republik ausgerufen. Anfang September erfolgte der Übergang zum Zivilregime *Busia*; Staatschef ist jetzt Präsident *Akufo Addo*.

Sierra Leone: Der als Nachfolger von Sir *Albert Margai* mit der Regierungsbildung betraute *Siaka Stevens* wurde bei einem von General *David Lansana* geleiteten Staatsstreich am 18. April 1968 gestürzt. Über einen neuen Staatsstreich gelangte *Stevens* drei Tage später dennoch an die Macht.

Mali: Staatschef *Modibo Keita* wurde am 19. November durch einen Militärputsch unter der Führung von Leutnant *Moussa Traoré* gestürzt.

Sudan: Am 25. Mai 1969 Sturz der sudanesischen Regierung in einem unblutigen Staatsstreich durch die Armee; Ausrufung der „Demokratischen Republik Sudan“ mit General *Jaafar al-Numeiri* als Präsident des Nationalen Revolutionsrates.

Somalia: Ermordung des Präsidenten *Abdel Rashid Ali Shermarke* am 15. Oktober 1969. Armee und Polizei führten am 21. Oktober 1968 einen Staatsstreich durch; die Verfassung wurde suspendiert; ein Revolutionsrat mit Generalmajor *Mohammed Siad Barre* als Präsident übernahm die Macht.

Uganda: Präsident *Milton Obote* wurde während seiner Rückreise von der Commonwealth-Konferenz am 25. Januar 1971 durch einen Militärputsch abgesetzt. General *Idi Amin* wurde Chef einer weitgehend aus zivilen Vertretern zusammengesetzten Regierung.

Tribalismus und chiliastische Bewegungen

Auch eine nur generelle Beschreibung des Problems des afrikanischen *Tribalismus und Regionalismus* würde den Rahmen dieses Berichtes sprengen. Dazu soll lediglich bemerkt werden, daß man die Schuld der Kolonialmächte nicht leichthin wegdiskutieren darf. Bei der kolonialen Aufteilung Afrikas wurde auf ethnische Gruppierungen wenig oder überhaupt keine Rücksicht genommen. So entstanden Kolonialstaaten mit sehr heterogenen ethnischen Zusammensetzungen. Kolonialverwaltungen taten ferner das Ihre, die einzelnen Stämme gegeneinander auszuspielen, um eine mögliche Aggression gegen die europäischen Mächte zu neutralisieren. Durch das System der „indirect rule“ der Engländer wurde der Tribalismus durch die Inanspruchnahme und Unabhängigkeit von dessen mächtigsten Vertretern, der Häuptlinge, nicht nur am Leben gehalten, sondern in ein modernes Staatssystem eingebaut. Trotz der unnatürlichen Grenzen vieler afrikanischer Staaten kam es schon bei der Gründungsversammlung der *Organisation für afrikanische Einheit* zur Abmachung, daß von allen Staaten die kolonialen Grenzen anerkannt und gewahrt werden sollen und daß in Zukunft keine

Änderung der afrikanischen Landkarte — auch nicht durch Sezession — geduldet werde. Trotzdem entstanden im letzten Jahrzehnt zwei große Sezessionsbewegungen, die eine im Kongo (1960 bis 1964), die andere in der Föderation Nigeria (1967 bis 12. 1. 1970). In beiden Fällen wurden europäische Interessen betroffen, und so kam es auch zur direkten oder indirekten Beteiligung europäischer Mächte bei diesen Krisen. Ein ethnischer Konflikt größeren Ausmaßes schwelt fernerhin seit Jahren im Sudan, doch scheinen außerafrikanische Staaten daran nicht beteiligt zu sein.

Nicht minder wichtig, aber fast immer verkannt sind tribalistisch bestimmte *schwärmerische Bewegungen*, die eine nicht geringe Bedrohung vieler afrikanischer Staaten darstellen. Zwei Beispiele sollen kurz erwähnt werden: die Erhebung des *Pende-Stammes* im Kongo unter *Pierre Mulele* (1964) und der Aufstand der *Lumpa-Sekte* in Sambia (1964).

Im Jahre 1964, vier Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit des Kongo, rief Pierre Mulele in den Wäldern der kongolesischen Provinz Kwilu zur Rebellion auf, um die „zweite Unabhängigkeit“ herbeizuführen. Unter den Leuten des Pende-Stammes fand er willige Zuhörer; bald griffen sie zu den Waffen, und Mulele wurde zum Führer einer Revolte, die das Staatswesen des Kongo erschütterte. Die angestaute Aggression der Pende entlud sich in erster Linie gegen die schwarze Elite, d. h. die Beamten und Lehrer. Die Bauern der Provinz Kwilu sahen sich von der Unabhängigkeit von 1960 betrogen und blickten voll Neid auf die kleine Gruppe von Privilegierten, die von der Unabhängigkeit profitierten. Mulele verwarf die Reformbestrebungen des kongolesischen Mittelstandes und entwarf eine Konzeption, die das revolutionäre Modell chinesischer Herkunft mit traditionellem magischem Denken verband. Die Pende kämpften für eine völlig neue Lebensordnung, die von den geistig-religiösen Traditionen des Stammes getragen werden sollte. Der schwarmgeisterische Aufstand Muleles wurde niedergeschlagen und der Führer von einem Militärtribunal zum Tode verurteilt und 1968 hingerichtet (vgl. *B. Davidson*, *The Africans*, London 1969, S. 305—309).

Schon in den fünfziger Jahren hatte eine ungebildete Frau, *Alice Lenshina*, im Nordosten des heutigen Sambia eine Bewegung ins Leben gerufen, die als Lumpa-Kirche bekannt wurde. Anfänglich unterstützten die 60 000 Anhänger der Sekte die afrikanische Befreiungsbewegung; aber als es klar wurde, daß die nationalistische Partei mit der Unabhängigkeit (1964) das Erbe der Kolonialregierung antreten würde, setzte sich die Lumpa-Kirche gegen Regierung und Partei ab. Im Juni 1963 kam es zu ersten Ausschreitungen, die ein Jahr später zu einer massiven Intervention durch die Polizei führten. Dabei gab es 710 Todesopfer und ebenso viele Verwundete. Alice Lenshina stellte sich den Sicherheitskräften und wurde inhaftiert, aber ihre Anhänger flohen in kleinen Gruppen in den benachbarten Kongo. Die Lumpa-Kolonie im Kongo wuchs auf 20 000 Männer und Frauen, und selbst vier Jahre nach dem Aufstand weigerten sie sich, nach Sambia zurückzukehren (vgl. *R. Hall*, *The High Price of Principles*, London 1969, S. 45—46).

Wie im Falle der Revolte des Pierre Mulele, wandte sich die Lumpa-Sekte kämpferisch und fanatisch gegen westliche Schulbildung und alle jene Institutionen, die aus dem Kolonialismus erwachsen sind. Sie suchte eine neue afrikanische Identität durch die magische Beschwörung

der tribalen kulturellen Vergangenheit. Wenn nichts anderes, so vermögen diese Beispiele von tribalistisch-chiliasitischen Bewegungen zu zeigen, welches seelische Trauma die Kolonialzeit in vielen Fällen hinterlassen hat und wie dringend notwendig es für Schwarzafrika ist, eine neue kulturell-nationale Identität zu finden.

Die „zweite Revolution“?

Allgemein läßt sich feststellen, daß in den meisten afrikanischen Staaten die auf die Unabhängigkeit folgende Periode der Euphorie Mitte der sechziger Jahre einem Gefühl der Frustration gewichen ist. Nur in ganz wenigen Fällen konnten nach der Unabhängigkeit jene wirtschaftlichen und sozialen Fortschritte erzielt werden, auf die die Massen gehofft hatten. Mit wenigen Ausnahmen sind die neuen afrikanischen Staaten in den kolonialistischen Strukturen verblieben, und dies dürfte einer der Hauptgründe der gegenwärtigen revolutionären Gärung im Kontinent sein.

Die große Ausnahme ist *Tansania*. Schon seit der Erlangung der nationalen Unabhängigkeit (1961), vor allem aber seit der Deklaration von Arusha (Februar 1967) versucht *Julius Nyerere*, eine neue afrikanische Gesellschaft aufzubauen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 318). Nyereres Bestreben geht dahin, durch ganz konkrete Maßnahmen den materiellen Abstand zwischen der führenden Elite in Regierung und Parteien und der Masse der Bauern, zwischen Lohnarbeitern in den Städten und der ländlichen Bevölkerung, zu verkleinern. Dieses Experiment konnte aber nur in kalkulierter Isolation beschritten werden. Das geschah zum Teil durch die Nationalisierung einer Reihe von Firmen, insbesondere der Banken, und durch eine radikal neutralistische Politik. Es ist noch zu früh, über den tansanischen Sozialismus ein Urteil zu fällen. Fest steht jedoch, daß hier wohl zum erstenmal ein energischer Versuch unternommen wird, die Parteien wieder mit den Massen in Kontakt zu bringen, die Elite an übermäßiger Bereicherung zu hindern, die wachsende wirtschaftliche Ungleichheit zwischen Land- und Stadtbewohnern aufzuhalten und dem Problem des Neokolonialismus mit praktischen Maßnahmen unter dem Stichwort *self-reliance* zu begegnen.

Die *junge Generation* in ganz Afrika ist jetzt daran, den eigentlichen Ursachen der mangelnden Entwicklung nachzugehen. Dabei sind sie zur Überzeugung gelangt, daß sie in der Verkettung der eigenen Wirtschaft mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem zu suchen sind. Die gegenwärtige wirtschaftliche und politische schwarze Elite vieler afrikanischer Länder wird daher als Komplizin eines ausbeuterischen Welthandelssystems beurteilt und verurteilt.

Die Animosität gegen die schwarze Bourgeoisie zeigt sich zur Zeit sehr stark in den westafrikanischen Staaten der *Communauté Française*, deren Wirtschaft aufs engste mit Frankreich verkettet ist und letztlich von der Pariser Metropole bestimmt wird. Universitätsstudenten in Dakar und Abidjan sprechen daher von der „zweiten Unabhängigkeit“ und der „zweiten Revolution“, die in den siebziger Jahren in Afrika stattfinden müsse. Diese Revolution wird sich in erster Linie gegen zwei Institutionen richten: die *gegenwärtige Regierungs- und Wirtschaftselite* und (damit verbunden) die *wirtschaftliche Vorherrschaft der westlichen Welt*. In diesem Sinne konnte der chinesische Premierminister Tschou En-lai schon 1964 anlässlich sei-

nes Besuches in Somaliland feststellen: „In Afrika besteht eine vorzügliche revolutionäre Situation.“

Konfliktreiche Verflechtung der Kirchen

Die kirchlichen Führer Afrikas — Kleriker wie Laien — stehen der gegenwärtigen „revolutionären“ Gährung Schwarzafrikas ziemlich *ratlos* gegenüber. In vielen Fällen brauchte es Jahre, bis sie zu einem wirklich positiven Verhältnis zu den neuen selbständigen Regierungen kamen. Nun droht die Gefahr, daß sie auf der Seite der gegenwärtigen Machtgruppen verbleiben und die einer radikalen Revolution zuneigenden Kräfte schlechthin mit Marxismus und Kommunismus gleichsetzen. A. Hastings schreibt dazu: „Wir müssen uns davor hüten, gesellschaftlichen Spaltungen, deren Grundcharakter keineswegs ideologischer Natur ist, eine ideologische Deutung zu geben. Es ist eine Tatsache, daß die Kommunisten dazu neigen, sich mit jenen Bewegungen zu identifizieren, die voraussichtlich den Sieg davontragen werden — und die Katholiken scheinen dasselbe mit jenen Regierungen zu tun, die zum Untergang verurteilt sind! Oft tun wir das deshalb, weil wir eine gegebene Situation zu analysieren unterlassen und so nicht erkennen, daß eine Veränderung unausbleiblich ist“ (Das Schwarze Experiment, Styria-Verlag, Graz 1969, S. 154).

Seit der vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1966 in Genf veranstalteten Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft wird die Frage nach einem *christlichen Engagement im revolutionären Prozeß* der Dritten Welt bei den evangelischen Kirchen diskutiert. (Vgl. Literaturangaben in E. A. v. Renesse, *Revolte und Revolution in den Entwicklungsländern*, Bielefeld 1969, S. 10.) Der Vortrag des Inders M. M. Thomas über „Fragen zum Leben und zur Arbeit der Kirche in einer revolutionären Welt“ an der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968) kam schließlich einer eigentlichen Aufforderung gleich, „das Verbot der Revolution durch die kirchliche Tradition“ aufzuheben und die christliche Verantwortung im gegenwärtigen revolutionären Prozeß in vielen Teilen der Welt wahrzunehmen. Das Genfer Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen hat dieses Anliegen in den letzten zwei Jahren in steigendem Maße aufgenommen. Wie weit diese Haltung Genfs auf die Lokalkirchen Afrikas gewirkt hat, ist aber schwer abzuschätzen. Das sozial-kritische und politische Engagement evangelischer wie katholischer Kirchenführer dringt nur selten in die Öffentlichkeit, sondern geschieht meist in persönlichen und privaten Demarchen der Kirchenführer. Trotzdem sind gerade im letzten Jahr öffentliche Stellungnahmen zu sozialpolitischen Fragen bei den katholischen Bischöfen Schwarzafrikas häufiger geworden. Bischof *Nhingi* hat zu den offensichtlich von der Regierung Kenyas geduldeten Ritualeiden der Kikuyu scharf Stellung bezogen, und in seiner Neujahrspredigt hat Kardinal *Malula* (*Kinshasa*) in der Gegenwart von Präsident Mobutu Mißstände der Regierungsführung im Kongo angegriffen.

Weit wichtiger aber ist die *positive Identifizierung der Kirche mit den Massen der Armen Schwarzafrikas*. Dabei ist an die Rüge der katholischen Missionare durch Präsident *Nyerere* zu erinnern, der wörtlich erklärte: „Einige Missionare haben Angst, einige ihrer Privilegien zu verlieren, wenn sie sich Ujamaa-Dörfern anschließen. Ich möchte betonen, daß die Arusha-Deklaration sagt, daß nur Kinder und Greise vom Schweiß der andern leben

dürfen. Wir möchten zu diesen zwei Gruppen nicht eine dritte hinzufügen, nämlich die der Priester“ („The Tablet“, 29. 10. 1970). Der Präsident Tansanias forderte, daß der Klerus sich nicht vom Volke isolieren dürfe, sondern sich mit der ländlichen Bevölkerung solidarisch erklären müsse. Er rief die Bischöfe des Landes auf, ihren Priestern endlich zu erlauben, sich den Gemeinschaften der Ujamaa-Dörfer anzuschließen. (Diese Dörfer stellen einen Versuch dar, auf der Basis von Selbsthilfe und Profitausgleich die Landwirtschaft zu entwickeln.)

Wenn jetzt in ganz Schwarzafrika immer dringender gefordert wird, daß sich die Regierungs- und Wirtschaftssysteme immer mehr aus den *kolonialen Strukturen* befreien, so gilt dies sicher auch für die Kirche. Eine vom Pastoral-Institut von Bukumbi (Tansania) erstellte Studie über die Personal- und Finanzlage der katholischen Kirche Tansanias bemerkt dazu:

„Die tansanische Kirche ist in der mißlichen Lage, für den größten Teil ihrer finanziellen Bedürfnisse von Quellen außerhalb des Landes abhängig zu sein . . . Nur etwa 20 bis 25% der kirchlichen Gelder kommen aus Tansania selbst, die restlichen Beträge gehen alle aus Übersee ein. Gut über die Hälfte des Inland-Einkommens scheint hauptsächlich von Geldanlagen, Einnahmen von Dispensaires, Farmen und Mühlen zu kommen. Während der letzten Jahre ist das Einkommen aus solchen Quellen bedeutend zurückgegangen, und in Zukunft wird diese Form von Unterstützung in einem sozialistischen Land wie Tansania noch schwieriger sein . . . Was für ein Kontrast, wenn man die Lage der tansanischen Kirche mit der der Regierung von Tansania vergleicht. Für die Finanzierung ihrer Aufgaben von 1969 bis 1974 benötigt die Regierung nämlich nur eine ausländische Hilfe von 12% ihres Gesamtbudgets. Die Regierung finanziert eigentlich alle festen Ausgaben aus inländischen Quellen. 65% der großen Ausgaben für den neuen Fünfjahresplan werden ebenfalls aus dem Land selbst aufgebracht. In der Zeitspanne von 1964 bis 1969 war das gleiche Verhältnis maßgebend, obschon ursprünglich mehr äußere Hilfe zu erwarten war.“

Wie geriet die Kirche eigentlich in diese *unzulängliche finanzielle Lage*? Die Missionare, welche die Kirche nach Tansania brachten, versuchten dort die gleiche Art von Kirche und von kirchlichen Institutionen wie in ihrer Heimat einzuführen. Ihre Annahme, daß die Kirche immer und überall die gleiche sein sollte, hielt sie davon ab, zu erkennen, daß die Kirche in Tansania der Größe, dem Charakter und der Potentialität der Bevölkerung angepaßt werden mußte. Diese Missionare waren Opfer einer unangepaßten Ekklesiologie und Missiologie. Bis vor kurzem haben nur sehr wenige eingesehen, daß die kirchlichen Institutionen, welche meist sehr zum Aufblühen des Kirchenlebens beitragen, nicht ein Teil der lokalen Kirche sein können, wenn diese sie nicht unterstützen kann.“

Suche nach einer neuen Identität

Noch wichtiger ist die Aufgabe der afrikanischen Kirche für den komplexen Fragenkreis, der mit dem Stichwort *Suche nach einer neuen Identität* umschrieben werden kann. Hinter den revolutionären Strömungen des heutigen Afrika liegt ein verzweifelter Kampf um die *geistige Selbstbehauptung*. „Wenn man nicht weiß, wer man eigentlich ist“, so erklärte L. S. Senghor, „ist Freiheit weit schlimmer als Sklaverei. Der Sklave weiß wenigstens, daß

er Sklave ist. Wir vergessen allzuleicht, daß der kulturelle Imperialismus die gefährlichste Form des Kolonialismus ist, weil er uns unser eigenes Wesen verbirgt und uns nicht zu uns selber kommen läßt.“ (Zit. nach E. A. v. Renesse, *Revolte und Revolution in Entwicklungsländern*, S. 178.) Die geistig-kulturelle Identitätskrise Schwarzafrikas beschreibt der Wirtschaftsminister von Madagaskar, *Rabemananjara*, mit folgenden eindrücklichen Worten: „Wenn wir uns um unsere menschliche und geistige Gesundheit bemühen und dabei nach der Ursache unserer gegenwärtigen Schwäche und Verwirrung fragen, brauchen wir gar nicht mehr nach weiteren Gründen zu suchen: In uns leben mit der ganzen Fülle ihres Lebens und der ganzen Kraft ihres Daseins — andere Menschen als wir selber. Dabei ist die Erkenntnis . . . jedoch vielleicht noch leichter zu ertragen als die Bestürzung, die uns befallen wird, wenn wir die Leere und den Abgrund entdecken, den andere mit geschickter Hand in uns geschaffen haben, indem sie uns immer wieder einredeten, daß wir keine geistige Heimat, keine eigene Geschichte und kein eigenes Selbst besäßen. Wie kann man sich unter diesen Umständen noch über die Ursache unserer Krise täuschen?“ (Zit. nach E. A. v. Renesse, a. a. O., S. 179.) Wenn man solche Stimmen hört, darf man nicht vergessen, daß das *Schulwesen*

in vielen Ländern Schwarzafrikas während Jahrzehnten in den Händen der Missionen — katholischer wie protestantischer — lag und zum Teil immer noch liegt. Innerhalb der Kirche Afrikas muß ein neues Bewußtsein für die entscheidende Bedeutung einer geistigen Diakonie wach werden, wonach die Kirche mehr und mehr zu einem Dolmetscher zwischen fremdartigen Kulturbereichen wird und einen Beitrag zu einem Erziehungs- und Schulprogramm leistet, das die Suche nach der Identität nicht verletzt. Ein Entwurf zu einer solchen kirchlichen Strategie wurde auf der vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Studientagung über Rassismus (Notting Hill, London, Mai 1969; vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 315 ff.) skizziert. In der Erklärung zum Problem der Identität heißt es: „Die Gaben Gottes an jede Rasse der einen Menschheit müssen geehrt, geteilt, geachtet und vergrößert werden, zum Ruhme Gottes, der sie gab, und zum Wohle der Nationen. Mit dieser Identität werden die Kinder namenloser Väter den vollen Status der Kinder Gottes erreichen, und es zeigen sich die Gaben, die ihr Vater der Familie der Menschheit durch diejenigen verlieh, die einmal verachtet wurden.“ (Zit. nach K.-M. Beckmann, *Rasse, Entwicklung und Revolution*, Stuttgart 1970, S. 23.)

Dokumentation

Die neue Untersuchungsordnung der Glaubenskongregation

Am 5. Februar 1971 veröffentlichte „*Osservatore Romano*“ nach rund fünfjähriger Wartezeit den lateinischen Wortlaut der neuen internen Verfahrensordnung der Glaubenskongregation für die Beurteilung theologischer Lehrmeinungen. Das neue Dokument trägt das Datum vom 15. Januar dieses Jahres. Der Episkopat hatte Gelegenheit, dazu Stellung zu nehmen (vgl. „*La Croix*“, 6. 2. 71). Vom Papst wurde es bereits am 25. August 1970 approbiert. Die jetzige Verfahrensordnung geht auf eine Forderung des *Motu proprio* „*Integrae servandae*“ vom 7. Dezember 1965 über die Reform des damaligen Heiligen Offiziums zurück, das in Punkt 12 des neuen Statuts die Vorschrift enthält, die interne Geschäftsordnung der Kongregation zu veröffentlichen. Das eigentlich Neue, zumindest relativ Neue, ist die Einführung eines Pflichtverteidigers, eine Vorschrift, die sich allerdings bereits in der Bulle Benedikts XIV. „*Sollicita et provida*“ aus dem Jahre 1753 fand. Daß der Autor gehört werden müsse, hatte ebenfalls bereits das genannte *Motu proprio* von 1965 verfügt. Vergleicht man die neue Verfahrensordnung mit den Forderungen der 38 Theologen zur Überprüfung kirchlicher Zensurverfahren, die diese am 16. Dezember 1968 den Präfekten aller römischen Kongregationen übersandt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 43), so bleibt das römische Dokument demgegenüber beträchtlich zurück. Auch waren die ersten Reaktionen eher kritisch und nur bedingt zustimmend (vgl. „*Süddeutsche Zeitung*“, 6./7. 2. 71, „*Le Monde*“, 7./8. 2. 71, „*Publik*“, 12. 2. 71). So werden z. B. entgegen den Forderungen der Theologen auch mündliche Vorträge in das Prüfungsverfahren einbezogen. Weiter vermißt man auch nur ein einziges Wort über einen Begründungs- bzw. Widerlegungs- und Veröffentlichungszwang der Kongregation. Der Pflichtverteidiger ist kein Vertrauensmann des Autors. Vor allem widerspricht das außerordentliche Verfahren der Vorschrift von „*Integrae servandae*“, wonach der Autor zuvor gehört werden müsse. Die Kritik verwies auch auf die Kompetenzen der bischöflichen theologischen Kommissionen, deren Einschaltung ein außerordentliches Verfahren von römischer Seite überflüssig

machen könnte. So ist zwar die neue Verfahrensordnung sicher weniger anstößig als die vorausgehende, vermag aber entscheidende Bedenken nicht auszuräumen.

1. Bücher und andere Veröffentlichungen oder Vorträge, für deren Inhalt die Glaubenskongregation zuständig ist, werden auf der Samstagszusammenkunft der Oberen und Offizialen der Kongregation übergeben. Wenn die geprüfte Ansicht klar und sicher falsch und zugleich vorauszusehen ist, daß die Gläubigen durch ihre Verbreitung wirklich geschädigt werden, können sich die versammelten Mitglieder für die Anwendung des *außerordentlichen Verfahrens* entscheiden. Das heißt, der Fall wird dem Ordinarius oder den betreffenden Ordinarien unverzüglich zur Kenntnis gebracht, und der Autor wird durch den Ortsordinarius aufgefordert, seinen Irrtum zu berichtigen. Nach Erhalt der Antwort des Ordinarius oder der Ordinarien wird die ordentliche Versammlung nach Norm der Artikel 16, 17 und 18 die geeigneten Maßnahmen ergreifen.
2. Ebenso entscheiden die versammelten Mitglieder, ob bestimmte Veröffentlichungen oder Vorträge nach dem *ordentlichen Verfahren* genauer untersucht werden sollen. Entscheidet man sich für ein solches, so werden zwei Sachverständige ernannt, die die „*Voten*“ vorbereiten, und der Relator „*pro auctore*“. Zugleich wird darüber entschieden, ob der Ordinarius oder die betroffenen Ordinarien sofort oder erst nach der Untersuchung informiert werden müssen.
3. Die beauftragten Sachverständigen, die ihr Votum abgeben sollen, prüfen den authentischen Text des Autors, um festzustellen, ob er mit der Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt übereinstimmt und geben über seine Lehre ein Urteil ab, indem sie zugleich eventuelle Maßnahmen vorschlagen.
4. Der Kardinalpräfekt, der Sekretär und — in deren Abwesenheit — der Untersekretär sind berechtigt, in dringenden Fällen das „*Votum*“ einem der Konsultoren zu übertragen, während ein Sachverständiger „*ex commissione speciale*“ immer nur von den versammelten Mitgliedern bestimmt werden kann.