

teilnahme. Die Theologie und Philosophie kamen erst später. Auch in diesem Sinne können wir von der Antike manches lernen: Wir können den Menschen unserer Zeit das Christentum nicht nur durch philosophische Überlegungen, nicht nur theologisch durch noch so schlüssige Beweise näherbringen, sondern in erster Linie durch das Beispiel, durch die Liebe, durch den Dienst der Caritas ...

Dabei muß gerade in Europa zum Ausdruck kommen, daß die Kirche für alle da ist. Darauf hat das Konzil hingewiesen. Die Kirche ist kein Verein mit einem Service nur für ihre Mitglieder. Sie ist Dienst, Evangelisation *für alle*. Erfolg darf nicht von vornherein maßgebend sein. Nicht den Erfolg, das Scheitern hat sie der Herr gelehrt.

Anknüpfen bei der diffusen religiösen Sehnsucht des europäischen Menschen: Die europäische Landschaft ist im Westen religiös ausgetrocknet, im Osten durch den Atheismus schwer behindert. Im westlichen Bereich scheinen die Menschen von materiellen Interessen und Sorgen beherrscht zu sein, blind und taub für jeden Anruf von jenseits ihres Horizonts. Und doch schlummert in allen diesen Menschen eine Sehnsucht, ein Verlangen nach etwas, das über ihr bisheriges Leben hinausreicht. Diese Sehnsucht ist nicht schon von vornherein einem religiösen Verlangen gleichzusetzen. Sie beweist aber, daß der Mensch ein fragendes Wesen ist. Und ein fragender Mensch ist immer auch offen. Er will die Wahrheit suchen und sie nicht fix und fertig verpackt vorgesetzt erhalten. Man soll daher dem europäischen Menschen unserer Zeit den Zweifel nicht rauben, man soll ihn aber dazu führen, daß er an seinem eigenen Zweifel zu zweifeln beginnt. Umkehren auf dem bisherigen Weg, in seinem bisherigen Leben, das heißt ja Bekehrung – dieses entscheidende Erlebnis jeder Evangelisation wird eben nicht so sehr durch theoretische Überlegungen, sondern – um es noch einmal zu sagen – nur durch das Beispiel seiner Mitmenschen, der Mitchristen, nahegelegt.

Die Medien sind für den Menschen in Europa die moderne Kanzel geworden. Die Macht dieser modernen Kanzeln, ihren Wirkungsbereich richtig einzuschätzen, ist für die Evangelisation Europas von Bedeutung. Und vor allem hat immer noch das Fernsehen eine große

Macht. Viel Gutes kann auch für die Kirche von dort kommen. Aber auch viele negative Einflüsse von dorthin müssen zur Kenntnis genommen werden. Die sogenannte öffentliche Meinung und die Maßstäbe des Urteils in der öffentlichen Meinung spielen heute auch im religiösen Bereich eine große Rolle. Daher ist die Überzeugung des einzelnen wichtig, daß der Glaube stärker sein muß als die Macht der öffentlichen Meinung.

Sich aus nationaler und sprachlicher Isolierung befreien

Abschließender Gedanke: Uns ist es also aufgegeben, die Evangelisierung dieses Kontinentes unter Bedingungen unserer Zeit und unseres Erdteiles in Angriff zu nehmen. Wir müssen uns aus nationaler und sprachlicher Isolierung befreien und durch eine weitgespannte Gemeinsamkeit mehr Mut und Zuversicht haben. Wir müssen uns der gemeinsamen Verantwortung bewußt werden. Dieses Bewußtsein müssen wir wecken und vertiefen. Unsere gemeinsamen Sorgen haben zahlreiche Berührungspunkte mit anderen Kontinenten, unterscheiden sich aber wieder in zahlreichen Aspekten. – Daher ist es notwendig, daß wir für unseren Kontinent etwas tun, was andere für ihren Kontinent bereits in Angriff genommen haben.

Unsere europaweiten Sorgen sind: Jugend, Ehe und Familie, Geschiedene und Alleinstehende, Sekten, Ideologien, Schule und Erziehung, Gastarbeiter, alte Menschen.

Unsere europaweite Hoffnung: aus einem postkonziliaren rigorosen Progressismus und rigorosen Traditionalismus zeichnen sich neue Synthesen ab. Der Priestermangel zwingt uns zu neuen Formen des Laienapostolates und kirchlicher Mitarbeit. Vor allem aber sind neue Gruppen religiöser Erneuerung am Werk (religiöse Renaissance bei Jugend und Intellektuellen in Osteuropa; postkonziliare Erneuerung verschiedener Gruppen im Westen).

Gott ist bei uns und wirkt durch uns. Was er mit uns vorhat, wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß wir sein Werk tun, wenn wir an ihn glauben und seinen Auftrag erfüllen. Sein Auftrag ist es, die Frohe Botschaft von Jesus Christus, die Gottesliebe und die Menschenliebe zu verkünden. Überall und nicht zuletzt auch hier in Europa.

Theologie in Afrika – Afrikanische Theologie

Chancen und Grenzen eines eigenständigen Weges

Nicht nur in Lateinamerika hat die Theologie vorwiegend als Theologie der Befreiung nach dem Zweiten Vatikanum eine relativ eigenständige Entwicklung genommen. Auch in Schwarzafrika sucht die Theologie nach eigenständigen Ansätzen. Wie weit solche bisher gediehen sind und wo ihre Probleme liegen, untersuchen hier Georg Evers und Hermann Janssen (beide Missionswissenschaftliches Institut „Missio“, Aachen). Ihr Bericht will vor allem Grundinformationen vermitteln. Im nächsten Heft ergänzen wir diesen Bericht durch

eine Stellungnahme eines bekannten afrikanischen Theologen.

Eine kurze Beschreibung des Kontextes, in dem in Schwarzafrika Theologie getrieben wird, ist notwendig, um der Entwicklung dieser Theologie annähernd gerecht werden zu können. Zunächst fällt auf, daß die christlichen Kirchen in Schwarzafrika junge Gemeinschaften sind, die rapide wachsen. Mit Ausnahme der koptischen

und orthodoxen Christen Ägyptens und Äthiopiens ist *keine dieser Kirchen älter als 100 Jahre*. Im Zeitraum von 1900 bis 1980 wuchs die Zahl der Katholiken von einer Million auf 56 Millionen oder 12,4% der Gesamtbevölkerung; die der Protestanten von ebenfalls einer Million auf 31 Millionen oder 6,8% der Gesamtbevölkerung. Zur gleichen Zeit stieg die Zahl der *Anhänger der Unabhängigen afrikanischen Kirchen* von Null auf 10 Millionen.

Die Abrechnung mit der kolonialen Vergangenheit brachte zwar eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte und der bleibenden Abhängigkeit in Personal, Finanzen und Leitung der Kirchen, führte aber nicht zu einer generellen Ablehnung des Christentums als einer fremden Religion. Daß dies nicht geschah, hat nicht zuletzt mit der Entstehung einer eigenständigen afrikanischen Theologie zu tun. Voraussetzung dieser Entwicklung war wiederum, daß aus den vielen Missionsgebieten, aus denen die katholische Kirche in Afrika lange bestanden hatte, *eigenständige Ortskirchen* wurden. Vorangetrieben wurde die Entwicklung durch das Zweite Vatikanische Konzil, auf dem sich die wenigen afrikanischen Bischöfe zusammenfanden und anfanghaft so etwas wie eine theologische afrikanische Solidarität entwickelten. Die Vermehrung der Diözesen und ihre Besetzung vorwiegend mit afrikanischen Bischöfen trug zur *„Afrikanisierung“ der afrikanischen Kirche* erheblich bei.

I. Afrikanische Theologie im frankophonen Bereich

Schon geographisch und sprachlich ist es schwer, einfach von Afrikanischer Theologie zu sprechen. Denn zwischen West und Ost bzw. zwischen frankophonem und anglophonem Afrika gibt es beträchtliche Unterschiede im Denken, in den theologischen Methoden, im kirchlichen Verhalten. Überdies ist das frankophone Afrika, soweit es christlich ist, fast rein katholisch geprägt, während im anglophonen Bereich der Protestantismus vorherrscht und das theologische Klima insgesamt stärker von diesem her geprägt ist. Deswegen ist es sinnvoll, hier beide Bereiche getrennt zu behandeln.

1. Die Problematik einer afrikanischen Theologie

Will man nicht die „afrikanische Theologie“ mit den großen Theologen Nordafrikas (Cyprian, Augustinus sowie den ägyptischen Vätern) beginnen lassen – was geschichtsbewußte Afrikaner in zunehmendem Maße gerne tun –, dann ist eine Bemühung um eigenständige afrikanische Theologie im frankophonen Afrika etwa 25 Jahre alt. 1956 veröffentlichten afrikanische Priester in Europa zur Zeit der Erlangung der politischen Selbständigkeit der afrikanischen Staaten das Buch *„Des Prêtres Africaines s'interrogent“* (Collect. Rencontre, No. 47, Paris 1956), in dem sie eine kritische Bestandsaufnahme der afrikanischen Wirklichkeit am Ende der Kolonialzeit versuchten. Die eigentliche Diskussion um die Legitimität einer „afrikanischen Theologie“ wurde während der 60er Jahre ge-

führt, angestoßen durch *Tshibiku Tshibangu* an der theologischen Fakultät von Kinshasa. Im einzelnen ging es bei dieser Diskussion um das Problem von universaler Theologie in einer Weltkirche und der *Berechtigung von partikulärer Theologie*, die sich um den Kontext, um Inkulturation in Afrika bemüht. Die grundsätzliche Frage, ob es eine afrikanische Theologie geben kann und soll, kann wohl als positiv abgeschlossen betrachtet werden. Problematisch ist und bleibt, inwieweit es eine gemeinsame inhaltliche Bestimmung dessen geben kann, was zur „Afrikanität“ als Kennzeichnung des großen Kontinents Afrika notwendig gehört. Aus dieser Schwierigkeit, allgemein verbindlich für Schwarzafrika zu sprechen, hat sich die Richtung durchgesetzt, die von *„afrikanischen Theologien“* spricht. Allein vom sprachlichen Medium her ergibt sich fast zwangsläufig eine Trennung von „frankophoner“ und „anglophoner“ afrikanischer Theologie. Bei der Diskussion, welche Elemente denn eigentlich „authentisch afrikanisch“ seien, spielte die *junge afrikanische Philosophie* eine wichtige Rolle. Seit dem Erscheinen des epochemachenden Buches des belgischen Missionars *Placide Tempels* „Bantu-Philosophie“ (1945) hatte sich um die Publikation von „Présence Africaine“ (*Alioune Diop*) eine Reihe junger afrikanischer Philosophen um die Grundlegung einer afrikanischen Philosophie bemüht. Die Angehörigen der „Tempels-Schule“ – *Alexis Kagame, André Makarakiza, B. J. Fouda, J. Baboken, Vincent Mulago* – haben die Anstöße von Tempels korrigiert und weitergeführt. (Vgl. die Jahrbücher „Recherches Philosophiques Africaines“ der katholischen Fakultät von Kinshasa seit 1977.)

Sucht man die Komponenten einer afrikanischen Theologie zusammenzustellen, werden die *Bantu-Philosophie* und die *afrikanische Anthropologie* sicher zu den wichtigsten gehören. Gemeinsam ist weiter die afrikanische traditionelle Religiosität, die bei aller Verschiedenheit in der Ahnenverehrung, der Achtung vor dem Leben, der Bedeutung der Initiation Gewichtiges zum Spezifikum der afrikanischen Theologie beiträgt. Zu nennen sind ferner die geographischen und ethnischen Komponenten in der Beschränkung auf das Gebiet und auf die Völker Schwarzafrikas. Auch die ethischen Gemeinsamkeiten in der Ehevorstellung, der Gastfreundschaft u. a. gehören zu den gesamtafrikanischen Elementen. Zu nennen waren schließlich die gemeinsame Geschichte der kolonialen Abhängigkeit zu nennen und die Versuche afrikanischer Historiker, die verschiedenen Stammesgeschichten zu einer Geschichte Afrikas zu bündeln (*Joseph Ki-Zerbo*). Dieses *gemeinsame afrikanische Erbe* stellt in seiner Gesamtheit die erste und wichtigste Quelle ihrer Theologie dar. O. Bimwenyi-Kweshi spricht von Afrikanität als konstitutivem Element der Offenbarung (op. cit. 55 f.). Als weitere Quellen werden genannt: die Bibel, die Erfahrungen des gelebten Glaubens in den Kirchen und das theologische Erbe Europas und Amerikas. Diese Rangfolge wird z. B. von *Edward Fashole Luke*, aus Sierra Leone, genannt. Andere stellen die Bibel an die erste Stelle und geben dem afrikanischen Erbgut den zweiten Platz.

Wie auch immer die Akzente gesetzt werden mögen, gemeinsam ist allen afrikanischen Theologen, daß sie die Hauptaufgabe in der „Afrikanisierung des Christentums“ sehen, um eine gängige Formel aufzugreifen, die eine Entscheidung für eine *Inkarnationstheologie* darstellt. Die afrikanischen Bischöfe haben 1974 bei der Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Bischofskonferenz diese Linie gutgeheißen und einer Adaptationstheologie eine Absage erteilt (vgl. Kardinal *Paul Zougrana*, *Bibel und Kirche* [1980] 3, S. 78–89).

2. Orte der Theologie

An den zahlreichen Priesterseminarien wird sicher eine „Theologie in Afrika“ betrieben, aber wohl kaum eine „afrikanische Theologie“ im Sinne einer Inkulturations- oder Inkarnationstheologie. In den meisten Fällen wird diese Theologie nach Lehrplänen und Textbüchern gelehrt, die in Europa erstellt wurden. Bezüge zur afrikanischen Wirklichkeit werden sich nur selten ergeben. Theologische Fakultäten, die ein Studium über die zur Priesterweihe notwendige theologische Ausbildung hinaus ermöglichen, gibt es im frankophonen Afrika nur zwei: die theologische Fakultät von Kinshasa (Zaire), die dieses Jahr ihr 25jähriges Jubiläum feiern konnte, und die theologische Fakultät in Abidjan (Elfenbeinküste). Vor allem in Kinshasa wird das Anliegen einer „afrikanischen Theologie“ gesehen und durch *Grundlagenforschung* (Studienzentrum für die Erforschung afrikanischer Religionen), durch *Konferenzen* (jedes Jahr eine Philosophische und Theologische Woche) und durch viele *Publikationen* vorangetrieben. Beide Institutionen leiden darunter, daß immer noch ein großer Teil der Dissertationen gerade auch in afrikanischer Theologie von afrikanischen Studenten in Europa gemacht werden, weil sich dort die besseren Bibliotheken befinden.

Bleibt man nicht auf die Vorstellungen akademischer Theologie europäisch-amerikanischer Prägung beschränkt, dann kann man viele Ansätze für eine afrikanische Theologie in den *Katechistenschulen*, den Pastoralinstituten und den Basisgemeinschaften finden. In den Augen vieler afrikanischer Theologen liegt gerade hier die Stärke einer afrikanischen Theologie, die in erster Linie eine „orale Theologie“ ist, die davon lebt, daß sie gesungen, getanzt, in Sprichwörtern und Geschichten erzählt wird. Es gibt natürlich Bücher und vor allem eine Reihe Zeitschriften zur afrikanischen Theologie.

3. Wer betreibt die Theologie?

Aus dem bisher Gesagten ist schon deutlich, daß die junge afrikanische Kirche nur wenige Theologen hat, die für theologische Arbeit im klassisch-europäischen Sinn freigestellt sind. Die Zahl der Absolventen von theologischen Spezialstudien wächst zwar ständig, aber es herrscht doch ein *großer Mangel an Fachkräften*. Es besteht schon ein gewisses Dilemma darin, daß man einerseits von dem Bild des Theologen als des wissenschaftlich qualifizierten

Fachmanns weg will, sich andererseits doch wieder diesem Erbe verpflichtet weiß und durch den Nachweis entsprechender Studien und Diplome sich ebenbürtig neben die Theologen aus der „Ersten Welt“ stellen will. Der Anteil der Laien und Katechisten an der „oralen Theologie“ ist sicher sehr groß, nur ist er schwer zugänglich. Auffallend ist dagegen der große Anteil von Bischöfen an der theologischen Arbeit. Dies hängt wohl zunächst damit zusammen, daß eine Reihe von Theologen zu Bischöfen gemacht wurde (*Peter Sarpong, Anelme Titanma Sanon, Laurent Monsengwo Pasinya, Isidore de Souza, Tshibhiku Tshibangu, Jean Zoa ...*); zum anderen zeigt sich hier auch das Selbstverständnis der afrikanischen Bischöfe, die sich im Gefolge einer afrikanisch-patriarchalischen Denkweise als Verantwortliche ihrer Kirchen in allen Bereichen verstehen. Von seiten einiger afrikanischer Theologen wird hier eine saubere *Trennung der Bereiche theologische Forschung und kirchliche Leitung* verlangt. Da aber die afrikanische Theologie sich gerade durch ihre Praxisnähe auszeichnen will, durch die sie sich von der akademischen Theologie Europas unterscheidet, werden die Grenzen einer solchen Forderung deutlich.

4. Hauptthemen einer frankophonen afrikanischen Theologie

Das Hauptanliegen der afrikanischen Theologie – die Inkulturation bzw. die Inkarnation des Christentums in afrikanische Kultur und Gesellschaft – wirft notwendig eine Reihe *hermeneutischer Fragen* auf. Die Problematik der Hermeneutik spielt daher eine Rolle in den verschiedenen Versuchen einer Grundlegung afrikanischer Theologie (vgl. O. Bimwenyi-Kweshi, *Alle Dinge erzählen von Gott*, Freiburg 1982, *Barthélémy Adoukonou*, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris 1980). Ein Schwerpunkt dieser hermeneutischen Überlegungen sind Fragen der Übersetzung der Bibel in verschiedene afrikanische Sprachen. Wie kann z. B. eine biblische Aussage zu Christus in Verbindung gebracht werden mit einem afrikanischen Ausdruck, der sich auf eine afrikanische Gegebenheit bezieht und zu einem afrikanischen Ausdruck umgeformt werden soll, der sich auf Christus bezieht? (vgl. *Monsengwo Pasinya, D. Wambutda*).

Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den *traditionellen afrikanischen Religionen* ist oft die Frage nach dem Schicksal der Ahnen, deren religiöse Vorstellungen im Licht des eigenen christlichen Glaubens (und der Theologie der Religionen) auf ihren Heilswert geprüft werden. Dabei geht es um Untersuchungen des Gottesbegriffes, von Gebets- und Opfertexten, des Geisterglaubens und der religiösen Weltanschauung gewöhnlich für einen einzelnen Stamm oder Stammesverband, z. B. für die Moose in Obervolta (*G. M. Kalmogo*), die Vodun in Dahomey (*Barthélémy Adoukonou*). Andere versuchen mehr, die gesamt-afrikanischen Elemente der traditionellen Religiosität zusammenzutragen (*O. Bimwenyi-Kweshi*).

Die Kontroversen um den Gebrauch von Trommeln, afrikanischen Gewändern und Tanz innerhalb der *Liturgie*

sind weitgehend ausgestanden. Kritik wird aber an den bisher erfolgten Versuchen einer afrikanischen Liturgie geübt, der vorgeworfen wird, im wesentlichen *afrikanische Folklore* als Beiwerk zu einer weitgehend unveränderten europäischen (römischen) Liturgie zu sein. Intensiv diskutiert wird die Frage, inwieweit in die Feier der Eucharistie afrikanische Symbole aufgenommen werden können, die den Platz von Brot und Wein als Spezies der Eucharistie einnehmen könnten. Vorgeschlagen werden Hirse und Palmwein, die im Gegensatz zu Brot und Wein, die importiert werden müssen, überall in Afrika als „Frucht der afrikanischen Erde und der afrikanischen menschlichen Arbeit“ anzutreffen sind.

Ohne eine Darstellung der „*Schwarzen Theologie*“ Südafrikas in diesem Rahmen geben zu können, soll hier auf eine Gruppe von afrikanischen Theologen verwiesen werden, die sich um die Probleme der *Humanisierung der Lebensverhältnisse der schwarzen Menschen* kümmern (*Appiah Kubi, Jean-Marc Ela, Bénédet Bujo*). Sie sehen die Notwendigkeit, daß afrikanische Theologie sich mit Fragen der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit beschäftigt, die Tatsachen von Folter, Korruption und Gewalt in Afrika anspricht und sich nicht allein auf die Beschäftigung mit Riten, Traditionen und Kulturen beschränkt. „Es gibt keinen Gegensatz zwischen einem Engagement für den Erhalt der traditionellen Kultur und den Kampf um ein menschlicheres soziales, ökonomisches und politisches Leben, sondern es gilt, die beiden Enden zusammenzuhalten. Nur wenn dies geschieht, kann die „traditionelle“ afrikanische Theologie vor einer vorzeitigen Verkalkung bewahrt und eine neue Theologie für Afrika geschaffen werden als eine Voraussetzung für eine neue afrikanische Kirche mit einer neuen Sprache“ (B. Bujo, SELECT No. 7, Juni 1982, S. 15).

II. Theologie im anglophonen Ost-Afrika

1. Grobskizze der Gesellschaft und Theologie

Als Vorbereitung auf die fünfte Konferenz der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)* (vgl. HK, November 1981, 556–559) fertigte eine ökumenisch zusammengesetzte Theologenkommission 1981 eine kontrovers diskutierte Grobskizze der Situation von Gesellschaft und Theologie in Ostafrika an. Die Theologen stellten heraus, daß sich die ostafrikanischen Freiheitshelden während der Unabhängigkeitskämpfe nicht nur gegen den wirtschaftspolitischen Kolonialismus wenden, sondern auch gegen ein kolonialistisches Christentum, das die Bibel verwendet, um Unterwürfigkeit zu predigen, anstatt den Gott der Freiheit zu verkünden, wie ihn die Bibel und die afrikanische Religiosität kennen. Die vom Westen geprägte und bezahlte Theologie hat den Individualismus gefördert und nicht die Entwicklung einer neuen afrikanisch-christlichen Gemeinschaftsform inspiriert, so daß eine effiziente Auseinandersetzung mit heutigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftli-

chen Problemen ausgeblieben ist. Viele Afrikaner sind ihrer Kultur entfremdet; sie wenden sich entweder den Unabhängigen Kirchen zu oder dem Säkularismus. Eine *Rückbesinnung auf die religiöse Tradition* Afrikas, auf die Bibel und auf die heutige religiöse Erfahrung an der Basis wird von den Theologen positiv bewertet. Sie fordern neben den schon begonnenen Inkulturationsbemühungen eine intensive sozio-ökonomische Analyse der vielfältigen Abhängigkeiten als Voraussetzung für die Entwicklung einer befreienden Theologie. (Vgl. *Voices from the third World* 4 [1981] 1, S. 27–30.)

2. Institutionelle Ebenen der Theologie

Theologie wird in Ostafrika auf verschiedenen Ebenen betrieben: als Seminartheologie, Universitätstheologie, Institutstheologie, Konferenztheologie, Episkopaltheologie und Basistheologie. Die Priesterseminare haben von Europa zunächst auch hier jene Theologie übernommen, die sich seit dem Tridentinum als Vermittlung der Lehre der Kirche und als Abweisung von häretischen Meinungen entwickelt hat. Nach Aussagen von katholischen Priestern und protestantischen Pfarrern im anglophonen Afrika bedeutet es ohne Zweifel einen erheblichen Prestigezuwachs, in die spekulative Theologie des Westens initiiert zu werden. Gleichzeitig wird jedoch der passive Nachvollzug der Theologie von Thomas und Luther, von Barth und Rahner, von Moltmann, Metz und Lonergan als wenig relevant empfunden. Bemerkenswerte Ansätze zur Berücksichtigung des afrikanischen Kontextes zeigen sich schon früh in dem lutherischen Theological College von Makumira, Tansania, die sich auch niedergeschlagen haben in der Zeitschrift „Africa Theological Journal“. Es kann nicht übersehen werden, daß die bisher noch überwiegend von westlichen Missionaren vertretene *Seminartheologie* gegenwärtig größeren Veränderungen ausgesetzt ist. Das Bemühen der Seminardozenten, sich den kulturellen und gesellschaftlichen Herausforderungen ihrer Länder zu stellen, wird auf jüngsten Theologenkongressen deutlich. Die Themen der ersten (1981) und der zweiten geplanten (1983) nationalen theologischen Woche von Masaka, Uganda, umfassen z. B. die Problematik der politischen Instabilität, der pastoralen Inkulturation als auch des ökumenischen Dialogs. In protestantischen Theologenkreisen wird seit einigen Jahren die Möglichkeit einer *praxisbezogenen nicht-institutionellen theologischen Ausbildung* (TEE – Theological Education by Extension) mit dem Ziel diskutiert, eine theologische Führungsschicht heranzubilden, die basisnäher ist.

In den 70er Jahren hat sich die Mehrzahl der Priesterseminare und Colleges mit den Lehrstühlen für afrikanische Religionswissenschaft an den staatlichen Universitäten zu einer Vereinigung von theologischen Institutionen in Ostafrika (ATIEA – Association of Theological Institutions of Eastern Africa) zusammengeschlossen. Auf jährlichen Arbeitstagen werden Lehrpläne und Examensverfahren abgestimmt, aber auch *Fragen der Kontextualisierung* diskutiert. Die erste katholische Universität in Ostafrika

(CHIEA – Catholic Higher Institute of Eastern Africa) wird erst in diesem Jahr (1983) in Nairobi eröffnet. Sie soll vornehmlich der Ausbildung von afrikanischen Seminarlehrern und der theologischen Forschung dienen. Da die kirchliche Universität in einen schon bestehenden, abgelegenen Komplex von Priesterseminaren eingegliedert und nicht der staatlichen Universität angeschlossen wird, bleibt abzuwarten, ob diese Universitätstheologie eine eher klerikale oder eine vorwiegend interdisziplinäre, gesellschaftsoffene Entwicklung nimmt.

Eine weitere Ebene der theologischen Ausbildung und Reflexion entstand mit der *Gründung von Pastoralinstituten*. Das heute weniger bekannte Pastoralinstitut von Tabora führte in den Jahren 1967–1969 eine großangelegte Selbstanalyse (self-study) der katholischen Kirche in Tansania durch (Pro Mundi Vita Special Notes, No. 13, 1970). Es publiziert weiterhin die Zeitschrift „Pastoral Orientation Service“. Besser entwickelt ist da 1967 von der Vereinigung ostafrikanischer Bischofskonferenzen (AMECEA – Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) gegründete *Gaba-Pastoralinstitut*. „Gaba“ veranstaltet jährlich Fortbildungskurse für kirchliches Führungspersonal. Das angegliederte Forschungsinstitut hat bislang Untersuchungen zu katechetischen, familienpastoralen und ökumenischen Fragen durchgeführt. Ein ebenso angeschlossenes religionspädagogisches Institut entwickelt afrikanische katechetische Modelle und Hilfsmittel. Weit über Afrika hinaus sind die Zeitschrift „AFER“ und die Kleinschriftenreihe SPEARHEAD bekannt geworden. Als Themenschwerpunkte lassen sich erkennen: Gemeindeftheologie (vgl. SPEARHEAD No. 56–64), Kommunikation, Entwicklung und Befreiung. Dem überwiegend aus Europäern bestehenden Team wird auch von Afrikanern bestätigt, daß es wesentlich zur Inkulturation von Theologie und Pastoral in Ostafrika beiträgt, was gelegentlich zu innerkirchlichen Spannungen führt.

Verschiedene *Konferenzen* haben in den letzten 20 Jahren die Theologie in Ostafrika dynamisiert (vgl. Jb. van der Neut und L. Lagerwerf, *Theological Meetings in Africa: A Survey [1960–1980]*, in: EXCHANGE 9 [1980] 25, S. 49–60). Veranstalter der Konferenzen sind die Religionswissenschaftler der Universitäten, der Gesamtafrikanische Rat der Kirchen (AACC – All-Africa Conference of Churches), die AMECEA Bischofskonferenzen oder auch einzelne Gruppen von Priestern und Pfarrern. Überwiegend befassen sich die Konferenzen mit historischen, ethnologischen und theologischen Aspekten der afrikanischen Religionen; nur vereinzelt problematisieren ostafrikanische Sympathisanten der nordamerikanischen und südafrikanischen Schwarzen Theologie oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologien die Rassenvorurteile und die Konsequenzen der wirtschaftlichen Dependenz.

Die *nicht immer problemlose Symbiose von Episkopalthologie und Institutstheologie* hat auf den AMECEA-Studienkonferenzen zu einer besseren Kommunikation in Fragen

der Katechese, der Familienpastoral und der Basisekklesiologie geführt. 1976 haben 82 ostafrikanische Diözesen den Aufbau von „Kleinen Christlichen Basisgemeinschaften“ zur pastoralen Priorität erklärt. Was zunächst nur als Lippenbekenntnis der „Kirche von oben“ aussah, entwickelte sich zu einer theologischen Vision und zu einem pastoralen/sozialen Aktionsmodell, das anscheinend von immer selbstbewußter werdenden Basisgruppen übernommen worden ist (vgl. MISSIO-pastoral 1982/4). Das wachsende Kirchenbewußtsein („Wir sind Kirche“), das z. B. schon in der erwähnten Selbstanalyse der Kirche in Tansania offenbar wurde, erhielt durch systematische Reflexionen (z. B. von Bischof *Patrick Kalilombe* aus Malawi und von *Brian Hearne* vom AMECEA-Pastoralinstitut) über eine afrikanische Orts- und Basiskirche eine *breitere theologische Fundierung*. In die werdende Basistheologie münden auch die Ergebnisse der Untersuchungen über afrikanische Unabhängige Kirchen und über die christliche Volksfrömmigkeit.

3. Theologen und Theologien

Die Grobskizze von Gesellschaft und Theologie in Ostafrika sowie die Übersicht über die verschiedenen institutionellen Ebenen der Theologie bilden ein *Koordinations-system* für die Ortung der Theologen und Theologien. An der Theologie in Afrika als auch an dem Entstehen einer afrikanischen Theologie sind westliche und afrikanische Theologen beteiligt. Während sich die westlichen Theologen (Missionare) fast ausschließlich mit Einzelfragen der Adaptation oder Inkulturation befassen, wendet sich ein Teil der afrikanischen Theologen der sog. Afrikanischen Theologie zu, und eine andere wachsende Gruppe ist bestrebt, eine *afrikanische Befreiungstheologie* zu entwickeln. Den Lutheraner *Bruno Gutmann* zitieren afrikanische Theologen als ein Ausnahmebeispiel für einen westlichen Theologen mit einer positiven Einstellung zur afrikanischen Kultur. Weitere herausragende protestantische Theologen sind *F. B. Welbourne* (Christliche Initiation) und *David Barrett* (Religionssoziologie, Statistik, Unabhängige Kirchen). Als namhafte katholische Missionare, die in Ostafrika als Theologen tätig sind oder waren, können u. a. aufgeführt werden: *Siegfried Hertlein* (Mission, Pastoral), *Adrian Hastings* (Afrikanische Kirche, Familienpastoral), *Eugen Hillman* (Polygamie), *Michael Singleton* (Religionsethnologie, Afrikanische Theologie), *Marie-France Perrin-Jassy* (Unabhängige Kirchen, Basisgemeinden), *Joseph G. Healey* (Afrikanische Religiosität, Basisgemeinden), *Brian Hearne* (Ekklesiologie, Ökumene) und *Josef G. Donders* (afrikanische Anthropologie und Spiritualität).

Der britische Pastoralanthropologe *Aylward Shorter W. V.* ist durch seine Lehrtätigkeit am AMECEA-Pastoralinstitut sowie durch eine lange Liste von Publikationen über Afrika hinaus bekannt geworden. In einer zusammenfassenden Studie („African Christian Theology – Adaptation or Incarnation“) unternimmt er eine systematische Untersuchung der *religionsethnologischen und theo-*

logischen Voraussetzungen sowie der wissenschaftlichen Methodik für die dialogische Erarbeitung einer afrikanischen Theologie. Shorter fordert u. a., daß die ideologisch-begrifflich ausgerichtete Theologie von der Inkarnation des Glaubens in Afrika ausgehen und sich an der funktionalen Theologie des Volkes orientieren muß. Einige afrikanische Kritiker (z. B. *Emilio de Carvalho* und *Edward Fashole-Luke*) halten den universalistischen Anspruch seiner katholischen Theologie für unvereinbar mit dem bewußt partikulären Charakter der afrikanischen Theologien.

Die Möglichkeit, daß westliche Theologen an dem Werdeprozeß der afrikanischen Theologie aktiv teilnehmen, wird heute von vielen Afrikanern in Frage gestellt. Ungewöhnlich zynisch ist die Kritik des Religionsanthropologen und Schriftstellers *Okot P'Bitek*. In seinen Schriften („African Religions in Western Scholarship“ und „Africa's Cultural Revolution“) greift er schonungslos alle „westlichen“ Theologen an. Seine geistreiche Polemik richtet sich besonders gegen Augustinus, Thomas und Tempels, aber auch gegen Mbiti. Er versucht nachzuweisen, daß es schon vor der Missionierung durch das Christentum eine sinnstiftende afrikanische nichtchristliche Theologie gab. Grundsätzlich hält er das dualistische Denken des Westens für unvereinbar mit der ganzheitlichen Schau der Afrikaner. P'Bitek zieht daraus die Konsequenz, daß er sich persönlich zum „afrikanischen Atheismus“ bekennt. Das Grundanliegen des Nestors der christlichen afrikanischen Theologie, *John S. Mbiti*, liegt in der Problematik der methodischen und inhaltlichen Relation der jüdisch-christlichen Offenbarung und der traditionellen sowie der heutigen afrikanischen Religiosität. Seine Veröffentlichungen (z. B. „Afrikanische Religionen und Weltanschauung“ und „New Testament Eschatology in an African Background“) gehen besonders auf den *afrikanischen Zeit- und Gottesbegriffe*in, auf die Riten des Lebenszyklus und die Sakramente, auf Formen der oralen Theologie in der Volksfrömmigkeit und auf Prinzipien biblischer Hermeneutik. Wie Shorter hält auch Mbiti deutlich Abstand von allen *gesellschaftskritischen Theologien*, was ihm die Kritik von *James Cone* und *Desmond Tutu* einbringt. Er selbst kritisiert die mangelnde biblische Orientierung der „afrikanischen Theologie“ von *Samuel Kibicho*, einem P'Bitek-Sympathisanten, und von *Charles Nyamiti*, dessen katholische Theologie als afrikanische Neuscholastik gekennzeichnet worden ist (vgl. die kritische Biographie von *Hans Rücker* in: *Hans Waldenfels*, Theologen der Dritten Welt). Auf der anderen Seite ist Mbiti den Anschuldigungen des evangelikalen Theologen *Byang H. Kato* („Theological Pitfalls in Africa“) ausgesetzt, der seinen generalisierenden afrikanischen Religionsoptimismus als eine ernsthafte Bedrohung des biblischen Christentums in Afrika apostrophiert. Nach seiner Lehrtätigkeit an der Makumira-Universität in Kampala und am Ökumenischen Institut in Bossey (Genf) scheint sich Mbiti jetzt von der theologischen Öffentlichkeit in die schweizerische Gemeindepastoral zurückgezogen zu haben.

Im Bereich der gesellschaftskritischen Theologie sind bisher aus dem ostafrikanischen Raum keine umfangreichen Untersuchungen und Buchveröffentlichungen bekannt geworden. Aus zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen wird deutlich, daß die Problematik der Schwarzen Theologie und der *Befreiungstheologie* durch persönliche Kontakte mit südamerikanischen und nordamerikanischen Theologen und durch die Konferenzen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen in Dar-es-Salaam und Accra intensiver bekannt geworden ist. Mit diesen Anregungen sowie mit den Schriften lateinamerikanischer Theologen hat sich vor allem der katholische Priester *Laurenti Magesa* engagiert auseinandergesetzt. Seine Versuche, die gesellschaftliche Situation Ostafrikas in die Diskussion miteinzubringen, sind nach lateinamerikanischer Terminologie eher der Theologie als der Theopraxis zuzuordnen. Dasselbe gilt wohl auch von den Reflexionen der kenianischen Harambee-Staatsideologie und des sambesischen Humanismus durch *John Mutiso-Mbinda* bzw. *Nsolo Mijere*.

Praxisbezogener und basisnäher sind die theologischen Auseinandersetzungen mit der tansanischen *Ujamaa-Ideologie*, wie die veröffentlichte Dissertation des Lutheraners *Peter A. S. Kijanga* („Ujamaa and the Role of Church in Tanzania“) und die Überlegungen des katholischen Bischofs *Christopher Mwoleka* („Ujamaa and Christian Communities“) erkennen lassen. Kijanga und Mwoleka wie auch die Priester *Dominic Mwasaru* aus Kenia und *Cyprian Tilumanywa* aus Tansania haben ein Grundproblem der afrikanischen Theologie aufgedeckt, das schon bei Okot P'Bitek angeklungen ist, und das immer deutlicher an der Basis, d. h. in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften erspürt wird. Es handelt sich um die spannungsreiche Polarität von Kirche und Staat, Religion und Politik, Glaube und Leben, Seele und Leib, Geist und Materie.

In der Diskussion über die Beziehungsverhältnisse zwischen diesen Begriffspaaren prallen das afrikanische Streben nach Einheit und Harmonie mit dem westlichen Dualismus aufeinander. Von daher wird die Aufforderung afrikanischer Theologen verständlich: „In der traditionellen afrikanischen Kultur gibt es keine Dichotomie des Heiligen und des Säkularen. Im Gegenteil, das Heilige wurde im Kontext des Säkularen erfahren. Diese gesunde Art, unsere afrikanische Gesellschaft zu verstehen, muß von der Kirche ernst genommen werden“ (EAT-WOT-Konferenz, Accra 1977).

III. Die Theologie im anglophonen Westafrika

Diese entwickelt sich mehr oder weniger isoliert von den frankophonen Ländern; gelegentliche Kontakte bestehen zu Ostafrika und zu der nordamerikanischen Schwarzen Theologie. Zahlreiche katholische Priesterseminare von Ghana und Nigerien sowie protestantische Colleges und einige religionswissenschaftliche Fakultäten von staatlichen Universitäten haben sich zu der *Westafrikanischen*

Vereinigung von theologischen Institutionen (WAATI – West African Association of Theological Institutions) zusammengeschlossen. Die Theologiedozenten in dieser Vereinigung bemühen sich um die Kontextualisierung der theologischen Ausbildung, um wissenschaftliche Bibelübersetzungen und um eine kirchliche Geschichtsschreibung aus afrikanischer Sicht. Daneben gibt es noch eine evangelikale Vereinigung (ACTEA – Accrediting Council for Theological Education in Africa), die für Gesamtafrika zuständig ist. Eine katholische englischsprachige Universität (Catholic Higher Institute of Western Africa) ist im Aufbau begriffen; sie wird wahrscheinlich 1983 in Port Harcourt, Nigeria, angesiedelt. In Ibadan besteht das Pastoralinstitut Bodija, das sich mit praktischen Pastoralfragen, islamisch-christlichem Dialog und mit Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung befaßt. An der Thematik der westafrikanischen theologischen Konferenzen lassen sich die Schwerpunkte der theologischen Reflexion während der letzten zwanzig Jahre ablesen. Überwiegend ging es um die *theologische Ausbildung* und um Ansätze einer theologischen Inkulturation; die Begegnung mit dem Islam und die Auseinandersetzung mit Problemen der Rassenvorurteile und der wirtschaftspolitischen Abhängigkeiten treten erst in den letzten Jahren mehr in den Vordergrund. Der Patriarch der methodistischen Kirche von Nigeria, *Bolaji Idowu* hat sich schon 1965 mit scharfen Angriffen auf die präfabrizierte importierte Theologie zum Sprecher einer afrikanischen Theologie gemacht. Weitere Vertreter der Inkulturationstheologie sind u. a. die Nigerianer *Ogbu Kalu* (Historiker), *Daniel Wambutda* (Religionswissenschaft und „Savannen-theologie“) und *Uzukwu E. Elochukwu* (Liturgie, afrikanische Gotteslehre) ebenso die Ghanesen *Appiah-Kubi Kofi* (Soziologie, Unabhängige Kirchen), *Kwesi Dickson* und *John S. Pobe* (afrikanische Theologie). Einer der wenigen katholischen Theologen, die sich mit Fragen des Kolonialismus, der politischen Ideologien und der radikalen Inkulturation durch Befreiung engagiert auseinandersetzt, ist *Chukwudum Barnabas Okolo* von der Universität Nsukka in Nigeria. Westafrika hat schließlich auch eine namhafte Vertreterin der feministischen Theologie; sie ist die Vizepräsidentin der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen, *Amba Oduyoye* von Ghana. Wohl auf ihre Initiative hin, fand 1980 in Ibadan das erste Treffen afrikanischer Frauen-Theologen statt, an dem 33 Delegierte aus elf afrikanischen Staaten teilnahmen. Das Thema der Konferenz lautete: „Weibliche Theologen – Partner in der Gemeinschaft von Männern und Frauen in Gesellschaft und Kirche.“

IV. Afrikanische Theologie als Theologie in der Dritten Welt

Afrikanische Theologen, die seinerzeit in Löwen studiert haben (Bimwenyi-Kweshi u. a.), gehören mit zu den Initiatoren der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ (EATWOT), die 1976 in Dar-es-Salaam gegründet wurde. Der große Einfluß der lateiname-

rikanischen Befreiungstheologie auf die theologische Ausrichtung dieser Gruppierung stieß jedoch von Anfang an auf Widerspruch seitens der afrikanischen Theologen. Auf der pan-afrikanischen Konferenz in Accra 1977 wurde dieses Bemühen um afrikanische Akzente innerhalb der Dritte-Welt-Theologie durch die Gründung einer eigenen *ökumenischen Vereinigung von afrikanischen Theologen* (AOTA) auch äußerlich sichtbar gemacht. Es wurde eine Theologie für Afrika gefordert, die die afrikanischen Wirklichkeiten des andauernden Kolonialismus, des Rassismus und der sozio-ökonomischen Abhängigkeit berücksichtigt und unter Anerkennung der Werte afrikanischer Religion und Kultur sich um eine kritische Theologie bemüht. Bei der Konferenz in Neu Delhi 1981, bei der Lateinamerikaner, Asiaten und Afrikaner zusammen den Versuch unternahm, eine *gemeinsame Plattform für eine Theologie der Dritten Welt* zu finden, haben die afrikanischen Theologen einen wichtigen Beitrag geleistet, um gewisse Einseitigkeiten zu vermeiden. Sie trugen dazu bei, daß unter den Faktoren der Gesellschaftsanalyse neben den sozio-ökonomischen Faktoren auch die Gesichtspunkte der Religiosität und der Kultur aufgenommen wurden. Bei der Diskussion um die Armut trugen sie die Elemente der *kulturellen und politischen Armut* in die Debatte ein. Für die afrikanische Theologie ist es wichtig, daß sie ihre Eigenständigkeit auch innerhalb der Dritte-Welt-Theologie darstellen kann. Beim Zusammenschluß der afrikanischen Theologen in der AOTA ist ferner bedeutsam, daß es sich um eine ökumenische Vereinigung handelt, in der katholische und protestantische Theologen zusammenarbeiten.

Es ist sicher viel zu früh, schon jetzt zu versuchen, die afrikanische Theologie irgendwie bewerten oder einordnen zu wollen. Es soll nur ein Ausblick auf einige Tendenzen, Spannungen und Probleme gegeben werden, die unter den afrikanischen Theologen diskutiert werden. Da ist einmal der Vorwurf einer „*ethnologischen Archäologie*“ gegenüber Theologen, die Sitten und Bräuche zu erforschen suchen, die längst ihre Funktion verloren haben. Mit diesen Fragen ist das Problem angesprochen, inwieweit die Afrikanität die rapiden Wandlungen in wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereichen überdauern kann. Auch wenn der „Busch“ immer noch für 80% der Afrikaner die vorherrschende Lebenssituation darstellt, ist der Fortgang der Verstädterung doch rapide. 1920 lebten 3% der Afrikaner in Städten, 1981 waren es schon 20% (P. Vennetier, SPIRITUS [1982] No. 23, S. 3–16).

Auch vor einer *Verklärung des „Afrikanischen“* wird gewarnt, wenn ohne große Unterscheidung der Geister alles „Afrikanische“ gleich auch als „gut“ bezeichnet wird. Mit einem Hinweis auf die „Lügen der Ahnen“ (mensonges des ancêtres) wird auf die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit der afrikanischen Tradition aufmerksam gemacht. Jean-Mare Ela, Tokombéré, Kamerun, beklagt, daß einige Theologen durch die Betonung der Afrikanisierung des Christentums in Wirklichkeit von den Schwierigkeiten und Nöten auf wirtschaftlichem, politischem

und kulturellem Gebiet ablenkten. Die Komplimente an die Afrikaner von Seiten der Europäer und Amerikaner, daß sie doch einen Schatz an geistigen Werten (Achtung vor dem Leben und dem Heiligen) hätten, wird so zum Vorwand einer fortgesetzten Ausbeutung Afrikas (*J.-M. Ela*, *From Assistance to Liberation*, *Lumen Vitae* 36 [1981], S. 313–339). Auf der gleichen Linie liegt die Warnung vor einer „*Verbürgerlichung*“ der afrikanischen Theologie, wie sie durch Theologen geschieht, die in Sachen „afrikanischer Theologie“ überall auf der Welt bei theologischen Konferenzen mitwirken und den Kontakt zum „Busch“ und damit zur Basis ihrer Theologie schon lange verloren haben (*B. Bujo*, op. cit.).

Auch das Problem der *afrikanischen Unabhängigen Kirchen*, die zu Hunderten im schwarzafrikanischen Raum entstanden sind und entstehen, hat einen ambivalenten Charakter. Auf der einen Seite wird es von Gegnern einer afrikanischen Theologie als abschreckendes Beispiel verwendet, wohin eine zu starke Betonung der Afrikanität führen kann; für andere ist es gerade ein Nachweis der

Notwendigkeit einer verstärkten Afrikanisierung des Christentums, weil nur so die Bedürfnisse des Afrikaners nach Heilung, mystischer Erfahrung und Wissen befriedigt werden können. *Georg Evers / Hermann Janssen*

Literaturhinweise:

Ntedika Konde, *La Théologie Africaine*, Bibliographie sélective (1925–1975) in: *Revue Africaine de Théologie*, Octobre 1977 – Octobre 1981 (wird fortgesetzt).

Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien, seit 1980, Herausgeber: Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., Aachen.

Bürkle, H. (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968.

Bettscheider, Heribert (Hrsg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981.

Waldenfels, Hans (Hrsg.), *Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, München 1982.

Bimwenyi-Kweshi, O., *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung einer afrikanischen Theologie*, Freiburg 1982.

Ein Stück versäumter Vergangenheitsbewältigung

Die Traditionalistenbewegung um Erzbischof Lefèbvre

Zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört auch die Geschichte der Verweigerung einer Anwendung der Beschlüsse, des Widerstands gegen sie. Daß mehr oder minder große Teile der Kirche Konzilien oder einigen ihrer Beschlüsse nicht folgen, ist nicht außergewöhnlich. Auch im Fall von Vaticanum II wäre es wohl eher ungewöhnlich gewesen, hätten die Beschlüsse, die immerhin eine fundamentale Wende im Verhältnis von Katholizismus und Neuzeit darstellen, einhellige Zustimmungen gefunden. Dennoch: Was in historischer Perspektive als der Normalfall erscheinen mag, muß in einer Kirche, die sich gerade auf dem letzten Konzil zu einem dialogischen Miteinandergehen in Kirche und Welt bekannt hat, als eine dauernde Wunde empfunden werden.

Symbolfigur des Widerstands gegen das Konzil

Das Konzil wollte die Abkehr von einer theologisch wie politisch restaurativ geprägten Epoche der Kirchengeschichte. Die Zeit nach dem Konzil ließ Gruppen entstehen, die in dieser Abkehr eine Gefährdung des spezifisch Christlichen sehen, die den Typ von Katholizismus, in den sie hineingeboren und hineinsozialisiert wurden, für einen nicht mehr überholbaren Standard an Christentum halten.

Symbolfigur dieses Widerstands gegen das Konzil ist der vom Hl. Stuhl suspendierte Erzbischof *Marcel Lefèbvre*,

Generaloberer der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. Trotz beträchtlicher Meinungsunterschiede zwischen den verschiedenen traditionalistischen Gruppen und Richtungen kommt der Priesterbruderschaft St. Pius X. in diesem Felde die zentrale Rolle zu. Ist sie es doch immerhin, die in der Lage ist, das vorkonziliare Priestertum fortzuführen und in der Person Lefèbvres eine Verbindung zur „Kirche der letzten 19 Jahrhunderte“ herzustellen, die traditionalistische Gruppierungen gerne als Kronzeugen für ihre Weigerung heranziehen, dem Konzil und der nachkonziliaren Entwicklung zu folgen.

Der heute 77 Jahre alte Lefèbvre gründete, nachdem er 30 Jahre lang in Afrika als Missionar, Apostolischer Delegat und Erzbischof (von Dakar) tätig gewesen war, für wenige Monate ein kleines französisches Bistum geleitet und sechs Jahre der Kongregation der Väter vom heiligen Geist als Generaloberen vorgestanden hatte, 1969 ein Konvikt für Priesteramtskandidaten im westschweizerischen Freiburg i. Ue. und 1970 ein Priesterseminar in Ecône/Kanton Wallis. Der damalige Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, *François Charrière*, unterzeichnete am 1. November 1970 die Gründungsurkunde der *Priesterbruderschaft St. Pius X.*, dessen Generaloberer Lefèbvre bis heute ist. Ihre vorrangige Aufgabe: die Ausbildung von Priestern. Das Haus in Freiburg ließ Lefèbvre schon bald schließen, da er meinte, es nicht länger verantworten zu können, die Seminaristen an den Lehrveranstaltungen der Universität Freiburg i. Ue. teilnehmen zu