

glückten Selbstdarstellung präsentierten. Die Atmosphäre des Besuches wurde von Ost nach West spürbar dichter, bis sie in Tirol – auf dem Berg Isel, dem Tiroler Schicksalsberg, und mit dem faszinierenden Kinderfest, dem ersten dieser Art bei einer Papstreise – eine eindeutige Überhöhung fand. Ein Zusammenhang zwischen der Volksverbundenheit und spirituellen Kraft des einzelnen Bischofs und der Substanz der einzelnen diözesanen oder regionalen Veranstaltung scheint gegeben zu sein.

## Die nächsten Bischofsernennungen: Probe aufs Exempel

Für alle innerkirchlichen Auguren war es natürlich von besonderem Interesse, wie Johannes Paul II. auf den offenen Unmut vieler österreichischer Katholiken über die jüngsten *Bischofsernennungen* reagieren würde. Mit besonderer Spannung sah man daher der Begegnung des Papstes mit den österreichischen Bischöfen in Salzburg entgegen. In dem der Öffentlichkeit freigegebenen Text der Ansprache des Papstes an die Bischöfe finden sich zwei Passagen, die bemerkenswert sind: In der einen Textstelle dankt der Papst den österreichischen Bischöfen für die „Fortschreibung“ (dieses Wort verwendet der Papst freilich nicht) ihrer Erklärung aus dem Jahr 1968 (vgl. HK, Mai 1988, 258), in der eine österreichische Interpretation der Enzyklika „*Humanae vitae*“ versucht worden ist. Von einer ganzen Reihe österreichischer Bischöfe war zu hören, damit scheine dieses unerquickliche Kapitel abgeschlossen. In einer zweiten Passage ging der Papst offen auf die Auseinandersetzungen des vergangenen Jahres ein, als er sagte: „Unsere Solidarität, die im gemeinsamen Glauben und Auftrag gründet, ermöglicht uns auch Freimut und Offenheit zueinander. Ihr wißt, daß ich dankbar bin, wenn ihr mir unbeschönigt, wie es sich unter Brüdern ziemt, eure Fragen und Sorgen vorlegt. Wenn ich immer wieder mit gleicher Offenheit zu euch spreche, so nehmt dies als Zeichen meines Vertrauens.“

Nach dem Treffen mit dem Papst breitete sich unter einigen Bischöfen so etwas wie Euphorie aus. Kardinal *Franz König*, der Alterzbischof von Wien, drückte diese Stim-

mung in einem Interview so aus: „Bei den Bischofsernennungen ist es zu einer Vorgangsweise gekommen, bei der, wie man uns zu verstehen gab, leider nicht alles so gewesen ist, wie es der Papst selbst gewollt und beabsichtigt hat.“ Es seien im Hintergrund eine ganze Reihe privater Gespräche geführt worden. Nun habe er den Eindruck, meinte der Kardinal, daß man in Rom aus den Erfahrungen im Zusammenhang mit den Bischofsernennungen in Österreich gelernt habe: „Ich bin auf Grund meiner Kontakte sicher, daß man hier (bei den bevorstehenden Bischofsernennungen) nicht mit dem Wagen drüberfährt und sagt, das geht uns nichts an. Man will vielmehr in Rom eine einvernehmliche Lösung suchen.“

Im Kontext mit der Wortmeldung des 80jährigen Vorarlberger Diözesanbischofs *Bruno Wechner*, der am Vorabend des Papstbesuches öffentlich erklärt hatte, er halte eine Nachfolge in seiner Diözese durch den Opus-Dei-Funktionär *Klaus König* oder durch den Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* für undenkbar, läßt die Gewißheit des Wiener Kardinals König erkennen, daß es in diesen Fragen direkte Einzelgespräche gegeben haben muß. Zu einer solchen Klärung im Sinn der österreichischen Ortskirche mag auch der Umstand beigetragen haben, daß der Papst während des Besuchs mehrmals persönlich bewegt und angerührt war durch die Atmosphäre bei mehreren Veranstaltungen, vor allem in Lorch und in Innsbruck. Bei einer solchen Gelegenheit soll er gesagt haben, er habe gar nicht gewußt, wie groß der Glaubenssinn und die Glaubenskraft der Österreicher sei. Auf diese Weise dürften sich die von winzigen Klüngeln nach Rom übermittelten Hiobsbotschaften über die Situation der Kirche in Österreich selbst ad absurdum geführt haben.

Als Johannes Paul II. nach fünf Tagen auf dem Flugplatz von Innsbruck Abschied von Österreich nahm, tauchte nach einem kurzen Gewitter über der Martinswand ein farbenprächtiger Regenbogen auf. Optimistische Bibelkenner hofften sofort auf einen „neuen Bund“ des Papstes in Rom mit der österreichischen Teilkirche. Die nächsten Bischofsernennungen in Salzburg und Vorarlberg werden die Probe aufs Exempel sein, und sie dürften nicht sehr lange auf sich warten lassen.

*Fritz Csoklich*

## Zwischen Rivalität und Dialog

### Islam und Christentum in Afrika

*Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam in Afrika hat sehr verschiedene Facetten: Während in Nordafrika die Christen eine verschwindende Minderheit in rein islamischen Staaten darstellen, stehen die beiden Religionen in vielen Ländern Schwarzafrikas in missionarischer Konkurrenz. Neben Spannungen zwischen Christen und Muslimen stehen auch Dialogversuche. Der Bericht von Georg Evers gibt einen Gesamtüberblick über das Verhältnis von Christentum und Islam auf dem afrikanischen Kontinent.*

Wenn zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam von zwei miteinander rivalisierenden Wachstumsbewegungen gesprochen wird, dann gilt dies in erster Linie für *Schwarzafrika*, jenen Teil Afrikas südlich der Sahara, der ungefähr 70% der Bevölkerung des Kontinents einschließt. In den Ländern West- und Ostafrikas – mit einigen Einschränkungen auch Zentralafrikas – erleben das Christentum und der Islam seit dem Beginn dieses Jahrhunderts eine ständige Zunahme ihrer

Anhänger durch Bekehrungen aus den traditionellen afrikanischen Religionen. Das Wachsen der beiden großen Schriftreligionen geht also zunächst ganz eindeutig auf Kosten der *alten afrikanischen Religionen*, die wegen des Fehlens von Heiligen Schriften und einer festumrissenen Lehre und Organisation den vielfältigen Missionsbestrebungen sowohl der Christen als auch der Muslime nicht viel entgegenzusetzen konnten. Bei den Bemühungen um Wiedergewinnung einer afrikanischen Identität und kultureller Eigenständigkeit in verschiedenen afrikanischen Ländern haben die traditionellen afrikanischen Kulte zum Teil etwas an Ansehen und Einfluß zurückgewinnen können, ohne aber den Prozeß ihrer langsamen Auflösung wohl letztlich aufhalten zu können. Islam und Christentum bemühen sich beide, die Angehörigen dieser Religionen, „die Inseln des Animismus“, wie man diese Gruppen genannt hat, für sich zu gewinnen.

### Eine unvermeidliche Konkurrenzsituation

Diese sich aus soziologischen, kulturellen und religiösen Gründen ergebende Situation bringt das Christentum und den Islam in eine Konkurrenz, die zunächst unabhängig vom guten oder bösen Willen der jeweils beteiligten Vertreter der beiden Religionen besteht. Was die Bewertung dieser Situation angeht, so gibt es auf beiden Seiten Stimmen, die die Erfolge der jeweils anderen Seite dramatisch herausstellen und zur Verstärkung der eigenen Bemühungen aufrufen. Diese Appelle nehmen leicht einen militanten Charakter an, wenn z. B. vom „Angriff des Islam in Afrika“ oder einem „Kreuzzug des Christentums in Afrika“ die Rede ist. Dabei werden jeweils die finanziellen Aufwendungen und ihre Quellen herausgestellt, und es wird der Eindruck suggeriert, daß mit unlauteren Mitteln versucht werde, „Seelen zu kaufen“. Es soll gar nicht bestritten werden, daß es auf beiden Seiten durchaus auch „schwarze Schafe“ gibt, die ihre Mission oder Da'wa aus Motiven und mit Mitteln betreiben, die sowohl dem Christentum als auch dem Islam eigentlich wesensfremd sind. Da aber beiden Religionen gemeinsam ist, Evangelisierung bzw. Da'wa als wesentliche religiöse Pflicht zu verstehen, liegt hier ein legitimer Wettbewerb vor, der nicht notwendigerweise einem aufrichtigen Dialog zwischen den beiden Religionen im Wege stehen müßte.

Es ist nicht einfach, über das beiderseitige Zahlenverhältnis und das Maß des Wachstums von Christentum und Islam in Afrika zuverlässiges Zahlenmaterial zu erhalten. Einige Tatsachen bzw. allgemeine Trends der Entwicklung stehen aber fest. Sowohl das Christentum als auch der Islam haben seit Anfang dieses Jahrhunderts ein großes *Wachstum* erlebt, das sich gegenwärtig auf unterschiedliche Weise fortsetzt. Hat sich der Islam bis zur Mitte dieses Jahrhunderts im Vergleich zum allgemeinen Wachstum der Bevölkerung verfünffacht, so ist sein Wachstum gegenwärtig auf eine Rate zurückgefallen, die dem Wachstum der Bevölkerung entspricht. Lag der An-

teil der Christen an der Gesamtbevölkerung Afrikas zu Beginn dieses Jahrhunderts bei gerade 9,2%, so ist dieser Anteil bis 1975 auf 40,6% gestiegen und hat fast den Anteil der Muslime von 41,3% erreicht. Da das Christentum auch gegenwärtig stärker wächst als die natürliche Wachstumsrate der afrikanischen Bevölkerung, nehmen Religionsstatistiker wie *David Barrett* (Herausgeber der „World Christian Encyclopaedia“, Nairobi 1982) an, daß das Christentum gegenwärtig schon die stärkste Religionsgemeinschaft auf dem afrikanischen Kontinent darstellt und diese Stellung bis zum Ende dieses Jahrhunderts noch ausbauen wird. Barretts Berechnungen stützen sich auf statistische Angaben, nach denen für den Zeitraum 1970–1985 von hundert neuen Angehörigen des Islam nur 6 Konvertiten waren, während 94 natürlichen Zuwachs darstellten und von hundert Neuchristen 21 Neubekehrungen und 79 natürlicher Zuwachs waren (vgl. *Sedos Bulletin*, 15. 3. 1988, 94–100). Der Islam ist in Afrika ungleichmäßig verteilt. Der Schwerpunkt liegt natürlich in Nordafrika, wo der Islam weit über 90% der Bevölkerung umfaßt. In Westafrika beläuft sich sein Anteil auf 45%, in Ostafrika auf 26% und in Zentralafrika auf 9% (*Pro Mundi Vita*, Dossier Africa 2/1983, 1–8).

### Der Islam in Nordafrika

Wie auf der ganzen Welt hat auch der Islam in Afrika seit Anfang der 70er Jahre *eine Phase des Erwachens und des qualitativen Wachstums* durchgemacht. Bei dieser Bewegung spielen auswärtige Einflüsse eine Rolle, wie der Nahostkonflikt, die Bemühungen arabischer Staaten, afrikanische Unterstützung zu gewinnen, und die Solidarität der Länder der Dritten Welt im allgemeinen. Hinzu kamen innerafrikanische Elemente wie das Bemühen um afrikanische Identität, bei der die Ablösung von kolonialen Hypothesen, die für gewöhnlich mit dem Christentum in einem Zusammenhang gesehen wurden, mit einer Hinwendung zum Islam verbunden wurde. In verschiedenen Ländern Schwarzafrikas unternahmen die Muslime gezielte Anstrengungen, um in den Massenmedien und im Schul- und Erziehungswesen durch eigene Einrichtungen präsent zu sein und dem bis daher geltenden christlichen Monopol auf diesen Feldern eigene Anstrengungen entgegenzusetzen. Der Bau von Moscheen, Koranschulen und islamischen Zentren wurde forciert und zum Teil mit finanziellen Mitteln aus den arabischen Ländern und aus Libyen unterstützt. Die Zunahme der Pilgerfahrten nach Mekka trug weiter dazu bei, den arabischen Einfluß und das Selbstbewußtsein der afrikanischen Muslime, der weltweiten islamischen Glaubensgemeinschaft (umma) anzugehören, zu stärken. Auf staatlicher Ebene wurde dieser Aspekt durch den Beitritt von gegenwärtig 15 schwarzafrikanischen Ländern zur Organisation islamischer Staaten unterstrichen.

Im *Norden Afrikas*, dem Maghreb, d. h. den Ländern Marokko, Algerien, Tunesien und Libyen, stellen die Muslime mit 95% der Bevölkerung die religiös eindeutig

vorherrschende Gruppe dar. Etwas anders gestaltet sich das Bild für Ägypten, wo die Kopten eine starke Minderheit von 10–15% der Bevölkerung bilden. Der Islam wird in allen diesen Ländern vom Staat unterstützt, manchmal durch die Bezahlung der Imame, durch Hilfen beim Bau und bei der Unterhaltung von Moscheen und auf andere Weise. Der Grad der Unterstützung und die Enge des Verhältnisses zwischen Staat und islamischen Religionsstellen ist durchaus unterschiedlich. In *Marokko* stellt der König, Hasan II, nicht nur das weltliche Oberhaupt dar, sondern ist als Sherif zugleich auch das geistliche Oberhaupt. In *Tunesien* war das Verhältnis zwischen Staat und Religion zur Zeit der Herrschaft des Gründervaters des tunesischen Staates, Bourguiba, immer gespannt, auch wenn der Islam offiziell Staatsreligion ist. Die wachsende Auseinandersetzung mit den Muslimbrüdern führte Ende 1987 denn auch zum Sturz von Bourguiba. Wie in Tunesien ist der Islam auch in *Algerien* die kritische Instanz, die sich Bestrebungen der Regierung entgegenstellt, die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Belange nach funktionalen und säkularen Maßstäben allein zu ordnen. Viele Bestrebungen seitens der staatlichen Stellen, ihre Länder zu modernen Staaten mehr oder weniger nach westlichem Vorbild zu machen, stoßen auf den Widerstand der islamischen Rechtsgelehrten und Imame.

Unter den islamischen Gruppen, die sich den Modernisierungsbestrebungen entgegenstellen und für eine islamische Ordnung, die Errichtung islamischer Staaten mit voller Beachtung der Sharia, der traditionellen islamischen Lebens- und Rechtsordnung, einsetzen, gehören die *Muslimbrüder* zu den aktivsten Kräften. Diese Bewegung wurde 1928 in Ägypten gegründet. Über Ägypten hinaus ist ihr Einfluß in ganz Nordafrika zu spüren. Während der Herrschaft von Gamal Nasser (1954–70) wurden die meisten Führer und Anhänger der Bewegung inhaftiert und verfolgt. Unter Sadat, der ursprünglich sehr enge Beziehungen zu den Muslimbrüdern hatte, wurde ihnen zunächst die freie Tätigkeit wieder erlaubt. Durch ihre entschiedene Gegnerschaft zu Sadats Versöhnungspolitik mit Israel gerieten sie aber ins politische Abseits und wurden wieder inhaftiert. Inwieweit die Mörder Sadats (Oktober 1981) aus ihren Reihen kamen, ist umstritten. Unter Präsident Mubarak kann sich der Teil der Muslimbruderschaft, der sich zur Politik der Opposition auf gewaltfreie Weise bekennt, wieder frei politisch betätigen.

Die für den Islam in Ägypten und darüber hinaus maßgebende Kraft ist die *Al-Azhar-Universität*. Durch offizielle Gutachten und Entscheidungen in Rechts- und Lehrfragen (fatwa) haben die Scheichs und Ulemas (Rechtsgelehrte) dieser in der ganzen islamischen Welt geachteten Institution einen großen Einfluß auf die Interpretation der koranischen Lehre und der Tradition (hadith). Zwar kennt der Islam kein verbindliches Lehramt, aber in einer abgeschwächten Form übt die Al-Azhar-Universität dies aus. Durch allzu großes Entgegenkommen gegenüber den Wünschen und Erwartungen der jeweils in Ägypten Herr-

schenden, sei es des Königs Faruk oder der Präsidenten Nasser und Sadat, haben die Ulemas der Al-Azhar einen Teil ihres moralischen Kapitals in den Augen der Muslime verspielt.

In der westlichen Welt erscheint der politische Führer Libyens, *Ummar al Gaddafi*, oft als der Vorkämpfer des Islam par excellence. Dies ist er in den Augen der orthodoxen Muslime im eigenen Land und darüber hinaus aber nur im eingeschränkten Maß. Die Lehren seines „Grünen Buches“, in dem er sein eigenes Verständnis der Sendung des Islam für die heutige Zeit niedergeschrieben hat, sind in den Augen der rechtgläubigen Muslime durchaus nicht vereinbar mit der sunnitischen Tradition. Gaddafi hat daraufhin den Ulemas die Berechtigung für ihre Kritik dadurch entziehen wollen, daß er ausschließlich den Koran für verbindlich erklärte und die Hadith und Erläuterungen der Rechtsschulen als bloßes Menschenwerk bezeichnete. Mit diesem Rekurs auf ein „Sola-scriptura“-Prinzip und dem Anspruch des Rechtes auf „eigene Auslegung und Forschung“ (ijtihad) hat er den Ulemas die Ausübung einer notwendigen und legitimen Mittlerfunktion zwischen der koranischen Offenbarung und der heutigen Lebenssituation abgesprochen. Bisher ist es Gaddafi mit Hilfe seiner Sicherheitskräfte gelungen, den Widerstand des orthodoxen Islam gegen seine Positionen unter Kontrolle zu halten.

## Kirche im „Haus des Islam“

Die Bezeichnung „Kirche im Haus des Islam“ wird von Erzbischof *Henri Teissier* von Algier benutzt, um die besondere Stellung der katholischen Kirche in Algerien und in Nordafrika überhaupt zu beschreiben. Im ehemals christlichen Nordafrika ist die katholische Kirche eine kleine Minderheit, die im ureigenen Gebiet des Islam („Haus des Islam“) ganz bewußt die Rolle auf sich nimmt, durch ihre Gegenwart als kleine Gruppe Zeichen zu sein für das Reich Gottes, das in ihr anfanghaft schon verwirklicht ist (vgl. *H. Teissier*, *Église en Islam, Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*, Paris 1984). Die Kirchen in Nordafrika sind in einer besonderen, in vielen Punkten einmaligen Situation, da sie nur im uneigentlichen Sinn als Ortskirchen mit einheimischen Gläubigen, Priestern und Bischöfen anzusprechen sind. Sie bestehen weitgehend aus Katholiken, die als Ausländer aufgrund verschiedenster Lebens- und Berufsumstände in diesen Ländern mehr oder weniger permanent leben. Nur zu einem ganz geringen Teil gehören Einheimische zu diesen Kirchen und in noch verschwindenderem Maß zu ihrem Klerus oder Ordensleuten.

Diese Kirchen haben sich entschieden – bzw. waren durch die Umstände de facto dazu gezwungen –, ganz auf die direkte Evangelisierung zu verzichten. Sie sehen ihre Aufgabe in erster Linie darin, unter den Muslimen *gegenwärtig zu sein*, durch ihr christliches Leben, ihr Engagement für die sozialen Belange der Schwachen und Armen, den Einsatz in der Erziehung und durch die verschiedenen

Formen des Ordenslebens und der christlichen Spiritualität ein indirektes Apostolat auszuüben. Die seltenen Fälle von Konversion von Angehörigen der einheimischen muslimischen Bevölkerung stellen die Kirche eher vor Probleme, als das sie Anlaß zur Freude wären, da die Konvertiten aus dem Islam zum Christentum in den nordafrikanischen Ländern zumindest sozial geächtet werden, wenn ihnen nicht Schlimmeres droht, da nach der strengen Auslegung der Sharia der Abfall vom Islam mit dem Tod bedroht wird. Große Probleme bringen auch die vielen *religionsverschiedenen Ehen* in diesen Ländern mit sich. Gewöhnlich handelt es sich um Eheschließungen von muslimischen Männern, die in Europa christliche Frauen kennen- und lieben gelernt haben. Nach islamischem Gesetz kann die christliche Frau zwar ihren Glauben behalten, die Kinder aus diesen Ehen müssen aber im islamischen Glauben erzogen werden. Viele christliche Frauen bekennen sich nach einiger Zeit offiziell zum Islam und geraten dadurch später oft in große Gewissensnöte.

Neben der einfachen Präsenz der Christen und der Kirchen unter den Muslimen sehen die Bischöfe Nordafrikas die Aufgabe der Kirche darin, sich als *Mittler* zwischen der islamischen Welt Nordafrikas und der westlichen Welt zu verstehen. So haben sie sich in Hirtenworten für ein besseres Verständnis der islamischen Einwanderer in Frankreich und anderen Ländern Europas eingesetzt. Auch im Nahostkonflikt haben sie sich für die Belange der arabischen Seite gegen Übergriffe Israels engagiert. Ein Dialog zwischen Christen und Muslimen findet auf der Ebene der einfachen Gläubigen beider Religionen kaum statt, soweit damit die Behandlung direkt religiöser Themen gemeint ist. Die Muslime sind an solchen Gesprächen nicht interessiert und die Christen wegen ihres Ausländerstatus und der damit gegebenen Sprachbarrieren dazu nicht in der Lage. Das friedliche Zusammenleben und die damit gegebenen Kontakte stellen aber zumindest eine gewisse *Vorstufe des Dialogs* und einen beträchtlichen Wert dar. Einige Dialogzentren und kirchliche Institutionen bemühen sich seit Jahren um einen kontinuierlichen Dialog auf der Ebene der Fachleute und Intellektuellen.

## Wie afrikanisch ist der Islam?

Es wird immer wieder behauptet, daß der Islam in besonderer Weise eine „afrikanische Religion“ sei, daß er den Afrikanern entgegenkomme, ihrer Denk- und Lebensweise in größerem Ausmaß entspreche als das stark westlich geprägte Christentum. Es gibt Islamologen, die den afrikanischen Islam voller *synkretistischer Verformungen* sehen, die behaupten, daß der Erfolg des Islam in Afrika im wesentlichen darauf zurückzuführen sei, daß der Islam sich „afrikanisiert“ habe, magische Praktiken dulde und auch sonst großzügig die Augen verschließe gegenüber vielen heidnischen Praktiken und Glaubensvorstellungen bei den afrikanischen Muslimen. Damit verbunden ist die

Behauptung, daß die Übernahme des Islam für die Schwarzafrikaner „leichter“ sei, da die Moralvorschriften des Islam die Polygamie erlaubten, überhaupt laxer seien als vergleichbare Vorschriften des Christentums und auch auf dem Gebiet der Doktrin der Islam nur geringe Anforderungen an Konvertiten stelle. Der Islam, eigentlich die „Religion des Buches“ par excellence, sei in West- und Ostafrika durch die muslimischen Händler und Kaufleute zunächst über das gesprochene Wort verbreitet worden. So gebe es eine „animistische Lesart“ des Koran, die es den Afrikanern ermögliche, die Predigt des Monotheismus, die sich bei der Entstehung des Islam ja auch in erster Linie an die polytheistischen Araber der Epoche des Propheten Muhammad gewandt habe, als für sie bestimmt zu verstehen. Die Betonung der Gemeinschaft der Gläubigen, der „umma“, komme dem Gemeinschaftsbewußtsein der Afrikaner ebenfalls sehr entgegen.

Die These der besonderen Angepaßtheit des Islam an schwarzafrikanische Verhältnisse ist aber nicht unumstritten. Die Zugehörigkeit zu einer Religion entscheide sich nicht in erster Linie nach dem Kriterium der „Leichtigkeit“, sondern danach, inwieweit eine bestimmte Religion auf Fragen und Herausforderungen einer bestimmten Gesellschaft und bestimmter Menschen eine Antwort geben könne (vgl. R. L. Moreau, *Africains Musulmans*, Paris 1982, 12–34). Die islamischen Lehren, die die arabischen Händler und Kaufleute verbreiteten, gaben offenbar auf solche Bedürfnisse der afrikanischen Menschen eine Antwort. Auf der anderen Seite besteht ein traditioneller *Gegensatz zwischen den Arabern und den Schwarzafrikanern*, der mit der Geschichte der Sklaverei und Ausbeutung Schwarzafrikas durch Araber zu tun hat. Die Araber haben sich in der Geschichte den Schwarzafrikanern gegenüber als religiös, kulturell, wirtschaftlich und militärisch überlegen betrachtet. Diese Spannungen haben sich für Westafrika im Laufe der Geschichte eher verringert, sie bestehen aber fort im Sudan und zum Teil auch in Tansania und anderen Ländern Ostafrikas.

Es gibt eine Konkurrenzsituation zwischen einem „Pan-Arabisismus“ und einem „Pan-Afrikanismus“ (vgl. D. M. Wai, *Idoc-International*, No. 6, 1984, 10–15), die zwar nicht unbedingt entlang der Linie der Glaubenszugehörigkeit verläuft, aber doch damit zu tun hat. Innerhalb der Arabischen Liga wird die Bedeutung der Zugehörigkeit zur arabischen Völkerfamilie und Kultur in rhetorisch beeindruckender Weise beschworen und der Anschein einer weitgehenden Gleichsetzung von „Islamisch-“ und „Arabischsein“ erweckt. In der Konferenz der Islamischen Staaten dagegen wird die Zusammengehörigkeit aller Muslime gleich welcher Nation und Rasse beschworen und werden die schwarzafrikanischen Muslime als Mitglieder der einen „islamischen Umma“ begrüßt. Andererseits gibt es die „afrikanische Solidarität“, das Zusammengehörigkeitsgefühl des „Wir sind alle Afrikaner“, ein vielleicht eher diffuses Gefühl, das aber immer wieder benutzt wird, um gesamtafrikanische Aufgaben und Herausforderungen zu beschreiben.

Es gibt ohne Zweifel einen starken Einfluß des arabischen Islam auf Schwarzafrika. Dieser Einfluß geschieht einmal durch die Pilgerfahrt (hadj) der schwarzafrikanischen Muslime nach Mekka, wo sie mit dem Wahhabismus in Berührung kommen und ihnen ihre Verschiedenheit und die Mangelhaftigkeit der eigenen afrikanischen Form des Islam seitens der wahhabitischen „Wächter der Orthodoxie“ beigebracht wird. Die „Vereinigungen für islamische Kultur“ (Union Culturelle Musulmane) in vielen Ländern Westafrikas werden von arabischen Geldgebern weitgehend finanziert und fördern das Studium der arabischen Sprache und Kultur. Für den Islam in Schwarzafrika bleibt eine Spannung zwischen „afrikanischer Identität“ und „islamischer Reinheit“ der Lehre und des Kults, zwischen Lokalkultur und Arabisierung, zwischen Treue zur Tradition und dem Bestreben nach Reform und Modernität.

## Die islamischen Bruderschaften

Der Islam in Westafrika ist in besonderer Weise geprägt von der Vielzahl der *religiösen Bruderschaften*, die im Senegal, in Mauretanien, Niger, Burkina Faso, der Elfenbeinküste und bis nach Nigeria weit verbreitet sind. Diese Bruderschaften sind aus dem Sufismus, der mystischen Tradition des Islam, entstanden und kommen ursprünglich, wie z. B. die Qadiriyya, aus dem Irak, wo sie im 11. Jahrhundert begründet wurde. Neben den in der ganzen islamischen Welt verbreiteten Bruderschaften gibt es eine Reihe afrikanischer Neugründungen, wie die Tijāniyya, die Chādhiliyya, die Sanūsiyya und Mahdiyya. Im Senegal spielen die Muriden (eigentlich „Schüler“), die von Amadu Bamba (1850–1927) gegründet wurden, eine große Rolle. Mit den „Komitees zur Verteidigung der Prinzipien des Islam“ fühlen sie sich als die Wächter islamischer Orthodoxie. Allen Bruderschaften sind einige Wesenszüge und Sufi-Traditionen gemeinsam. Die Beziehungen zwischen dem Meister (Marabut) und seinen Schülern spielt eine große Rolle. Jede Bruderschaft hat ihr geistiges Erbe, das als besondere Gnade Allahs weitergegeben wird, als göttliches Licht, das eine Familie von Gläubigen zusammenhält. Der *Organisationsgrad* dieser Bruderschaften ist sehr unterschiedlich. Es wäre wohl falsch, sie „Sekten“ zu nennen. Die Unterschiede liegen auch weniger in der Lehre, sondern in der Person des jeweiligen Meisters und seines besonderen Charismas. Historisch besondere Gegebenheiten kommen hinzu. Bei der Verehrung des Meisters kommt es zu einzelnen Erscheinungsformen, die für manche orthodoxe Muslime eine Abweichung von der islamischen Lehre darstellen. Aber im großen und ganzen bleiben die Bruderschaften auf der Linie der Orthodoxie, auch wenn immer wieder Vorwürfe der Magie und des Synkretismus gegen bestimmte Marabuts erhoben werden. Am Kampf gegen den Kolonialismus hatten die Bruderschaften wegen ihrer Organisationsform beträchtlichen Anteil. Als missionarische Kraft sind sie auch heute ein wichtiger Faktor in der Verbreitung des Islam in Afrika.

## Spannungen in Nigeria und im Sudan

Mit einer Bevölkerung von 80–100 Millionen Einwohner – wegen der Spannungen zwischen den verschiedenen Ethnien hat es seit Jahren keine Volkszählung mehr gegeben – ist Nigeria eines der wichtigsten Länder Afrikas. In diesem volkreichsten Land Afrikas stellen die Muslime, die vorwiegend im Norden des Landes leben, mit fast 50% Anteil an der Bevölkerung die stärkste religiöse Gruppierung, gefolgt von den Christen, die etwa 35% stark sein dürften. Genauere Daten zu erhalten ist überall in Afrika schwierig, in Nigeria noch einmal in besonderer Weise. Es hat in der Vergangenheit eine Periode des friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Nigeria gegeben, und auch gegenwärtig sind die Beziehungen der meisten Christen und Muslime eher friedlich. Seit den Tagen des Biafra-Krieges (1968–70) mit der versuchten Abspaltung des vornehmlich christlichen Südens aus dem Staatenverband von Nigeria ist aber die Spannung zwischen dem Norden und Süden des Landes nicht mehr zur Ruhe gekommen, und wegen der geographischen Verteilung von Muslimen und Christen hat dieser Konflikt auch den Charakter einer Auseinandersetzung der beiden Religionen bekommen.

Seit vielen Jahren geht die Auseinandersetzung zwischen den beiden Religionsgemeinschaften um die Frage der Sharia-Gesetzgebung als nationales Gesetz für den gesamten nigerianischen Staat. Schon immer galten die Sharia-Gesetze als Personenstandsgesetze für die Muslime im Norden Nigerias. Umstritten ist, ob diese für Muslime geltenden Bestimmungen auf das ganze Land ausgedehnt werden sollen. Mit dieser Frage verbunden ist das Grundsatzzproblem, ob sich Nigeria als weltanschaulich und religiös pluralistischer Staat versteht oder ein nach religiösen Prinzipien geordneter Staat sein soll. Die Christen wehren sich gegen die Einführung der Sharia, weil sie befürchten, dann „Bürger zweiter Klasse“ zu werden und die Einheit der Nation (ein Volk – ein Rechtssystem) gestört sehen. Ein weiterer Streitpunkt ist die Frage der Zugehörigkeit Nigerias zur Organisation Islamischer Staaten, bei der Nigeria schon seit längerem einen Beobachterstatus hat, den die Muslime Nigerias gerne in eine Vollmitgliedschaft geändert sähen. In Kaduna im Norden Nigerias ist es im März 1987 zu mehreren Ausbrüchen von offener Gewalt gegen christliche Einrichtungen und Personen gekommen. Es wurden etwa 150 Kirchen verbrannt und angeblich auch einige Moscheen. Christen beklagen, daß die staatlichen Stellen wenig getan hätten, um die Unruhen zu verhindern und zur Aufklärung der Hintergründe und Bestrafung der eigentlichen Anstifter beizutragen. Andererseits bemühen sich besonnene Kreise unter Christen und Muslimen, die Gegensätze nicht weiter wachsen zu lassen.

Auch im *Sudan* gibt es einen Nord-Süd-Konflikt mit religiösen Implikationen, da der Bürgerkrieg zwischen den Arabern und den schwarzafrikanischen Sudanesen sich ebenfalls als eine Auseinandersetzung zwischen den Mus-

limen im Norden und Christen (mit Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen) im Süden darstellt. Der Islam ist im Sudan mit etwa 50% der Bevölkerung die eindeutig stärkste religiöse Gruppierung, während die Christen mit 8% eine kleine Minderheit sind. Umstritten ist der Anteil der Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen, da viele von ihnen als zum Islam gehörig von den Muslimen vereinnahmt werden. Das Verhältnis zwischen dem von den Muslimen bestimmten Staat und den christlichen Kirchen ist seit der Einführung der „Missionary Society's Act“ 1962 stark belastet, da den Kirchen der Erwerb von Grund und Boden und die Errichtung von Kirchen verboten sind bzw. sehr erschwert werden. Auch die Ausübung ihrer Religion wurde stark reglementiert. Verschärft wurden die ohnehin schon schlechten Beziehungen durch die Einführung der Sharia-Gesetzgebung 1984 durch den damaligen Diktator Numeiri. Entgegen dem ursprünglich gegebenen Versprechen wurden diese Bestimmungen von der neuen Regierung unter Sadiq el-Mahdi nicht zurückgenommen. Gerade in jüngster Zeit wurden Kirchen zerstört und Christen umgebracht (vgl. HK, Oktober 1987, 470–472). Die Regierung unterstützt den Islam und seine Verbreitung auf vielfältige Weise.

Trotz der Behinderung ihrer Arbeit hat die katholische Kirche im Sudan in der Verteidigung der Menschenrechte, im Einsatz für die Armen und Entrechteten, die Besserung der Stellung der Frau und auf dem Gebiet der Erziehung weit über den Kreis ihrer Anhänger Einfluß und Ansehen gewonnen. Die Kirchen und die Bischöfe gelten in den Augen der Bevölkerung als die einzigen Instanzen, die sich gegen Mißbrauch der Regierungsgewalt und Menschenrechtsverletzungen in der Öffentlichkeit äußern können. Der Erzbischof von Khartum, *Gabriel Wako*, betont, daß die katholische Kirche sich ganz bewußt für alle Unterdrückten und Benachteiligten im Land einsetzt, weil sie sich bewußt ist, daß es oft gerade die muslimischen Schwarzafrikaner sind, die am meisten im Sudan benachteiligt sind.

## Kirche im Dialog mit dem Islam

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil nimmt die katholische Kirche in Westafrika die Aufgabe des Dialogs mit den Muslimen sehr ernst. Vor allem im Bereich der frankophonen Bischofskonferenz von Westafrika (CERAO), zu der die Länder Mali, Elfenbeinküste, Niger, Burkina Faso, Senegal, Mauretanien und Guinea gehören, hat es beständige Bemühungen um eine christlich-islamische Begegnung gegeben. Die regionale „Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen“ führt, unterstützt von den nationalen Kommissionen, seit 15 Jahren eine regelmäßige Studienarbeit, Publikationen und Einzelveranstaltungen durch, um Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologiestudenten, Katechisten und andere kirchliche Mitarbeiter gezielt für das Gespräch mit den Muslimen vorzubereiten. Die ersten Initiativen dazu gin-

gen von ausländischen Missionaren aus, in der Zwischenzeit sind aber immer mehr einheimische Priester in diese Arbeit eingestiegen. Die Ansätze für den Dialog lagen und liegen gewöhnlich auf Seiten der Christen, die Muslime sind der eher „reagierende Teil“.

Neben den Dialogbemühungen zwischen Fachleuten gibt es eine Vielzahl von Begegnungen und Berührungen zwischen Christen und Muslimen in West- und Ostafrika. Die Verbundenheit im afrikanischen Lebensgefühl und afrikanischer Lebensweise erweist sich stärker und tragender als die Zugehörigkeit zum Christentum oder Islam. Im allgemeinen bestehen gute menschliche Beziehungen, werden die lokalen Feste gemeinsam gefeiert, begegnet man sich bei Hochzeiten, Beerdigungen und Beschneidungszeremonien. Man nimmt Teil an den jeweiligen Hochfesten. Bei den Vereinigungen der Christlichen Arbeiterjugend und der Christlichen Studentenschaft arbeiten viele Muslime als Mitglieder mit, so daß man in Mali und Niger eine Namensänderung von „Christlicher Arbeiter- bzw. Studentenvereinigung“ in „Vereinigung von gläubigen Arbeitern bzw. Studenten“ vorgenommen hat. Im Senegal wurde eine Sektion der „Religionen für den Frieden“ (WCRP) gegründet, in der Christen und Muslime zusammenarbeiten.

Die praktische Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen und seine theologische Begründung werden überall in den Kirchen Afrikas *grundsätzlich bejaht*. Je nach den Gegebenheiten in den verschiedenen Ländern West- und Ostafrikas stehen der Verwirklichung der guten Absicht, mit den Muslimen in ein Gespräch zu kommen und ein friedliches Miteinander sicherzustellen, mehr oder weniger große Schwierigkeiten gegenüber. Dies kann bis zu einem vollkommenen Abbrechen der Bemühungen führen wie gegenwärtig im Sudan. Der langjährige Vorsitzende der Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Westafrika, Bischof *Dione*, meinte zu den Schwierigkeiten des Dialogs: „Nicht wir haben den Dialog erfunden. Der erste Dialog war der zwischen Gott und Adam, und seitdem hat sich Gott nie entmutigen lassen trotz der geringen Antwort, die er bei den Menschen gefunden hat. Also laßt uns mutig fortfahren, auch wenn es einige weniger Dialogfreudige gibt.“ Daß mit der Offenheit zum Dialog keine naive Haltung gemeint ist, die unbeeindruckt von den Gegebenheiten einen Dialog um jeden Preis betreiben will, hat der gleiche Bischof deutlich zum Ausdruck gebracht: „Unsere Bereitschaft zum Dialog darf nicht als Schwäche angesehen werden, auch nicht als ein Mittel, uns zu schützen angesichts unseres Status als Minderheit in verschiedenen Ländern Afrikas. Wir stehen oft in der Gefahr, die christliche Lehre, um unseren islamischen Brüdern zu gefallen, so weit zu strecken, bis uns nichts mehr bleibt. Haben wir den Mut, wir selber zu sein; offen, doch unterscheidungs-fähig und wachsam. Wir haben nicht die Absicht jemanden gegen seinen Willen zu bekehren, aber umgekehrt lassen wir uns auch nicht gegen unseren Willen bekehren.“

Die Bischöfe der anglophonen Bischofskonferenz von Westafrika (AECAWA) – Vereinigung der Bischofskonferenzen von Gambia, Ghana, Liberia, Nigeria und Sierra Leone – haben im Oktober 1986 in einer grundlegenden Erklärung „Christentum und Islam im Dialog“ ihre Bereitschaft zu einem fortdauernden Dialog mit dem Islam bekundet (Weltkirche 9/1986, 283–286). Dies taten sie auf dem Hintergrund mancher Spannungen und Differenzen, die von den Bischöfen beim Namen genannt werden. Als eine der zentralen Schwierigkeiten für das Zusammenleben von Muslimen und Christen in einem Staat wird die Frage nach dem *Staatsverständnis* genannt. Muslime sind immer geneigt, nach einem islamischen Staat mit Beobachtung der Sharia-Gesetze zu rufen, während Christen für einen säkularen Staat eintreten, der die Religionsfreiheit respektiert. Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten betonen die Bischöfe die bleibende Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs für ein

friedliches Zusammenleben der beiden Religionsgemeinschaften in den Ländern Afrikas.

Auch von protestantischer Seite in Afrika wird der christlich-islamische Dialog von den im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Gemeinschaften befürwortet und geführt. In mehreren Ländern Westafrikas besteht eine ökumenische Zusammenarbeit zwischen katholischen und protestantischen Christen mit dem Islam. Die Arbeit der protestantischen Kirchen auf diesem Feld wurde koordiniert durch das „Islam-in-Africa Project Council“. Bei einem Treffen der verschiedenen lokalen Gruppen aus 15 afrikanischen Ländern im Oktober 1987 in Nairobi wurde der Name offiziell in „Christian-Muslim Relations Committee“ umbenannt, um die Ziele und Arbeitsweise deutlicher zu machen. Für August 1988 ist eine Konferenz zum Thema „Die Rolle der Frau in der Verbesserung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen“ in Gambia geplant.

Georg Evers

## Land am Rand Europas

### Die späte Öffnung Portugals

*Er komme, das „moderne, demokratische, europäische Portugal“ zu zeigen, sagte Staatspräsident Mario Soares, als er im April dieses Jahres die Bundesrepublik besuchte. Die großen Ziele der Revolution vom 25. April 1974 – Demokratisierung, Entkolonialisierung und Entwicklung – seien erreicht, die politische Situation sei stabil. Wer heute nach Portugal kommt, trifft dort zweifellos auf europäische Modernität und ein pluralistisches, demokratisches Staatswesen; er begegnet aber auf Schritt und Tritt Zeichen wirtschaftlicher Rückständigkeit, dem, was ein zynischer Portugalreisender den Hauch der Dritten Welt nennen würde. In Berichten einer deutschen Vertretung in Lissabon wird das Land im äußersten Südwesten Europas denn auch zutreffend als „teilindustrialisiertes Schwellenland“ charakterisiert.*

Erst nach der unblutigen Revolution 1974, die das in sich erstarrte Salazar-Regime unter dessen Nachfolger *Marcello Caetano* stürzte, hat Portugal, das jahrhundertlang sprichwörtlich mit dem Rücken zu Europa lebte, die Notwendigkeit einer Öffnung erkannt; am 1. Januar 1986 wurde es mit Spanien Mitglied der Europäischen Gemeinschaft (zuverlässiges Mitglied des Atlantischen Bündnisses ist Portugal seit Bestehen der NATO).

Politisch hat Portugal – nach elf Regierungswechseln in 13 Jahren – unter der liberal-konservativen Regierung Cavaco erstmals eine gewisse Stabilität gewonnen. *Anibal Cavaco Silva*, der bereits vom November 1985 bis Juli 1987 eine Minderheitsregierung führte, errang bei den Wahlen im Juli 1987 die absolute Mehrheit; seine Partei, die Sozialdemokratische Partei Portugals (PSD), erreichte einen Stimmenzuwachs von rund 20 Prozent. Die

bürgerliche sozialdemokratische Partei hatte mit Unterbrechungen und in verschiedenen Koalitionen fast zehn Jahre lang die Regierungsverantwortung mitgetragen; der 1980 tödlich verunglückte damalige Ministerpräsident *Francisco Sá Carneiro* galt als ihr begabtester Politiker. Cavacos Regierungsprogramm war denn auch im wesentlichen eine Wiederholung politischer Zielvorstellungen früherer Regierungen, deren Durchführung nicht zuletzt an der Kurzlebigkeit dieser Regierungen scheiterte. Cavaco setzte mit Blick auf die Umgestaltung und Modernisierung der Wirtschaft allerdings noch stärkere liberale Akzente nach seinem Motto: weniger Staat, mehr Privatinitiative.

### Von chronischer Unterentwicklung geprägt

Nach gerade zwei Jahren Amtszeit hat die Regierung vor allem im *wirtschaftlichen Bereich* Erfolge vorzuweisen, die auch politisch zu Buche schlagen. Wie denn überhaupt die Wirtschaft nach der Phase politischer Unruhe Mitte der siebziger Jahre und der Etablierung bürgerlicher Regierungen das Thema Nummer eins aller Regierungen gewesen ist. Unter dem starken Erwartungs- und Anpassungsdruck der EG hat sich die Regierungspolitik erst recht noch mehr auf den wirtschaftlichen Bereich konzentriert. Die wirtschaftliche (und soziale) Situation des Zehn-Millionen-Volks am Rande Europas hatte und hat es allerdings auch dringend nötig, daß sich die Politiker, Unternehmerschaft und Gewerkschaften vorrangig ihrer annehmen, wenn Portugal in der von Brüssel gesetzten