

KLEINE BEITRÄGE

WEGE CHRISTLICHER VERKÜNDIGUNG EINE PASTORALGESCHICHTLICHE STUDIE VON S. HERTLEIN

von Adolf Exeler †

Die weltweite Solidarität der Glaubenden war dem am 26. Juli des vergangenen Jahres verstorbenen Adolf Exeler eine zentrale Sorge. Seine ganze Aufmerksamkeit galt dem Ausbruch der jungen Kirchen zu einer zeitgemäßen Verkündigung. Stets war er überzeugt, daß ihre Dynamik in Richtung auf eine inkulturierte Theologie und Pastoral die große Chance für Glaube und Kirche am Ende unseres Jahrhunderts darstelle. Den Horizont der Kirchenverantwortlichen hierzulande zu erweitern und der europäischen Theologie neue Impulse zu vermitteln war ihm ein stetes Anliegen, das ihn schon früh in persönlichen Kontakt mit einheimischen Theologen und Missionskräften gebracht hat. Auch gehörte er dem wissenschaftlichen Beirat des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. an, das ihm Dank schuldet für seine tatkräftige Unterstützung bei den vielfältigen Aufgaben der interkulturellen weltkirchlichen Vermittlung.

Im Nachlaß Adolf Exelers fand sich als Manuskript für die ZMR die folgende umfangliche Rezension zu SIEGFRIED HERTLEIN, Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. Teil II: Christliche Verkündigung im Dienste kirchlicher Entfaltung (ab 1920), Münsterschwarzach 1983 (Teil I Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche [1860–1920] war bereits 1976 erschienen und behandelte die Phase der Mission unter deutscher Kolonialverwaltung). Der Titel des hier besprochenen Werkes trifft im Kern das Anliegen Adolf Exelers selbst und seine Veröffentlichung posthum möge gelten als Dank und Erinnerung an sein Leben und sein Werk.

Der in zwei Halbbänden vorliegende zweite Teil des Gesamtwerkes behandelt die Entwicklung der katholischen Kirche in Tansania ab etwa 1920.

Deutlich unterscheidet S. HERTLEIN drei Stadien der Entwicklung: in einem ersten wird die katholische Kirche noch vorwiegend verstanden als die eine, den ganzen Erdkreis umspannende Kirche, die Filialen bzw. Provinzen in einzelnen Ländern einrichtet. Einheit und Einheitlichkeit werden betont. Das römische Element herrscht vor. Die zweite Phase ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Öffnung der einen Kirche für die Vielfalt der Völker. Aber immer noch bleibt das europäische Element vorherrschend: tragend und richtungweisend sind die Missionare und die europäischen (vereinzelt auch nordamerikanischen) Experten. Erst in der dritten Phase der Entwicklung, nach dem Zweiten Vatikanum, zeigt sich immer deutlicher eine eigenständige einheimische Kirche mit authentischen afrikanischen Zügen.

Aufgrund eines inzwischen mehr als 20jährigen Wirkens als Missionar und Oberer eines mittlerweile zur Abtei erhobenen Benediktinerpriorates im Süden Tansanias und aufgrund ausgedehnter Forschungsreisen durch das Land (bei zweien konnte ich den Verf. begleiten) ist S. HERTLEIN mit der Entwicklung der Kirche dieses Landes bestens vertraut. Er gewann Zugang zu einem reichen Quellenmaterial. Diese persönliche Erfahrung und das eigene Engagement geben der Darstellung eine besondere Würze.

Ein bemerkenswert kenntnisreiches Buch, das großen Fleiß und Genauigkeit in den Details mit einem klaren Überblick zu verbinden weiß. Was hier vorliegt, ist erzählende Pastoraltheologie im besten Sinn des Wortes. Sehr viele Aspekte, die für ein pastorales Konzept und für pastorale Entwicklungen bedeutsam sind, werden beleuchtet, ohne

daß der Text an irgendeiner Stelle abstrakt würde. Wohltuend wirkt die frische, anschauliche Sprache.

Zuweilen kommt es zu Überschneidungen (vgl. z. B. I, 233–235 mit II, 71–80; I, 236f. mit II, 81); aber dies läßt sich wohl wegen des berichtenden Charakters des Buches kaum vermeiden.

Das Buch legt einen sehr realistischen Bericht vor, der keineswegs nur von Erfolgen spricht. Das permanente Auf und Ab und die Mischung beider Richtungen, das Hin und Her zwischen verheißungsvollen Neuansätzen und Rückschlägen kommen ebenso anschaulich zur Sprache wie der manchmal ungeheure Verschleiß an Energie, der ohne Ergebnis bleibt. Ein im besten Sinn ausgewogenes Buch: Gutes wird anerkannt, wo immer es sich findet. Mit Kritik und Selbstkritik wird nicht gespart, wo sie nötig sind (vgl. z. B. I, 49f. 86f.). Aber die Kritik wird ohne Aggression vorgetragen und ist von tiefgegründetem Wohlwollen gespeist. Typisch dafür ist es z. B., wenn der Verf. einen bestimmten Vortrag als einen „im ganzen verständnisvollen Überblick“ bezeichnet (II, 99). Auch über die Tätigkeit noch lebender Persönlichkeiten, einschließlich der Bischöfe, wird freimütig gesprochen, aber in einer Form, die darauf bedacht ist, das christliche Leben in Tansania zu fördern (vgl. II, 60).

Die Darstellung ist auf ein einziges Land konzentriert; aber der Verf. weiß sehr wohl um vielfältige ostafrikanische, gesamtafrikanische und gesamtkirchliche Zusammenhänge. Der Verf. teilt seine Darstellung in drei Teile ein:

- I. Missionare „pflanzen“ die römische Kirche;
- II. Missionare „afrikanisieren“ die Kirche;
- III. Die afrikanische Kirche erwacht.

Im ersten Stadium spielt die Devise „Wer die Schule hat, hat die Zukunft“ eine beträchtliche Rolle. Durch die Schule wurden in der Tat nicht nur die Massen erreicht, sondern auch die Führungsschicht des Landes geprägt. Es ist wesentlich auf die Schulen zurückzuführen, wenn 1970 von den 120 Mitgliedern des Parlaments 74 Christen waren, und dies bei einer christlichen Bevölkerung von 28 % (vgl. I, 20). Auch die Primarschulen waren mit Ackerland verbunden, um die Schüler schon früh in Techniken sinnvoller Feldarbeit einzuüben. Zuweilen werden freilich auch manche ungewollte negative Wirkungen der Schulen zur Sprache gebracht. Selbst Landwirtschaftsschulen dienten weithin nicht dazu, Bauern heranzubilden, sondern Zugang zur Lohnarbeit in der Stadt zu gewinnen. „Man studierte Landwirtschaft, um nicht als Bauer arbeiten zu müssen.“ (I, 39) Erfolgreicher war der Beitrag der Mission zur Heranbildung eines eigenständigen Handwerks (vgl. I, 42).

Die Wirksamkeit der katholischen Missionare in Ostafrika hatte von Anfang an eine deutliche soziale Dimension. „Es galt, den ganzen Menschen zu erfassen und ihm eine Umwelt zu schaffen, in der er als Christ leben konnte.“ (I, 21). Dies wirkte sich in vielfältigen Einrichtungen aus, bis hin zu Gesundheitskatechismen. (vgl. I, 22. Übrigens gab es ähnliche Phänomene in Deutschland zur Zeit der Aufklärung.) Die Kirche widerstand der Versuchung, das Krankenhaus als Mittel zu benutzen, um die Zahlen der Getauften zu vergrößern. Gerade diese bewußte Selbstlosigkeit erwies sich als sehr fruchtbar (vgl. I, 26f.).

Was die Verbesserung der Stellung der afrikanischen Frau durch die Arbeit der Kirche angeht, werden Licht- und Schattenseiten deutlich gezeichnet (vgl. z. B. I, 33. 36).

Überraschend: In der an sich sehr romtreuen Kirche Tansanias spielt der vom Kirchenrecht ausdrücklich verbotene gewinnbringende Handel eine beträchtliche Rolle. Diese Eigenmächtigkeit erwies sich als notwendig, um einer islamischen Infiltration entgegenzuwirken. Ein Nebeneffekt war die Heranbildung christlicher Kaufleute, die zu Beginn der 60er Jahre die entsprechenden Aufgaben übernehmen konnten (vgl.

I, 43–45). Noch in den 30er Jahren war die Auseinandersetzung mit dem Islam sehr polemisch, ja geradezu feindselig (vgl. I, 161).

Viele Missionsstationen hatten bis in die 70er Jahre hinein eine beträchtliche wirtschaftliche Bedeutung. Dies förderte den Übergang „vom Missionspionier zum Pfarrverwalter“ (I, 46–68), eine Entwicklung, die durch die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges noch beschleunigt wurde. „Aus Pionieren der Verkündigung wurden allmählich Pfarrer ausgedehnter christlicher Gemeinden, aber auch . . . Schulvisitatoren, Bauunternehmer, Manager von Großbetrieben . . .“ (I, 50). Darunter litten Verkündigung und Liturgie. Selbstkritisch heißt es: „So konnte die ‚Backsteinmission‘ nur zu leicht zu einer Flucht werden vor der so viel mühsameren und oft enttäuschenden Seelsorge und schon gar der direkten Verkündigung des Wortes.“ (I, 51) Die Missionen wurden zu wirtschaftlichen Zentren mit Poststation, Kaufladen, Lagerhaus, Reparaturwerkstätten usw. (vgl. I, 51).

Auch die Konzentration auf Unterricht und Schule wurde nicht wahrgenommen als Anlaß zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Religionsunterricht. Die äußere Organisation und das Erreichen der vom Staat (d. h. zunächst der englischen Kolonialverwaltung) geforderten Standards absorbierten alle Kräfte (vgl. I, 53).

Insgesamt war die Katechese nach dem Ersten Weltkrieg – im deutlichen Unterschied zur vorhergehenden Zeit – auf das Abstellgleis geraten (vgl. I, 53–58). In den 40 Jahren zwischen 1920 und 1960 erschien aus den Reihen der Missionare „kein einziges selbständiges katechetisches Werk von einiger Bedeutung“ (I, 53). Man begnügte sich durchweg mit dem Nachdruck älterer Bücher. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dieser Mangel sehr stark empfunden; aber es dauerte noch lange, bis etwas Brauchbares zustande kam (vgl. I, 57). Noch für die frühen 60er Jahre heißt es: Gegenüber der Betonung der Rechtgläubigkeit „tritt das eigentliche katechetische Anliegen, das Mühen um die afrikanische Art der Verkündigung und noch mehr der Adaptierung der Botschaft selbst, völlig in den Hintergrund“ (I, 61). „Man wollte eine solide, glaubensfeste, römische Kirche, keine Experimente.“ (I, 63)

In der Zeit zwischen 1920 und 1960 traten Faktoren, die vorher sehr bedeutsam gewesen waren, deutlich in den Hintergrund: der Katechist, das Katechumenat, volksnah vollzogene Liturgie. An die Stelle der nur wenig ausgebildeten Katechisten traten Schullehrer, von denen man aber wohl mit zu großer Selbstverständlichkeit erwartete, daß sie auch den üblichen Dienst der Katechisten tun würden: vorbeten am Sonntag, Leitung des Gemeindegesangs, Sorge um die Katechumenen auch außerhalb der Schulzeit (vgl. I, 71f.). Das Katechumenat wurde weithin in die Schule verlegt; der Erwachsenenunterricht wurde zu einer Randerscheinung (vgl. I, 77). Die Zeit des Katechumenates wurde von vier auf zwei und schließlich auf ein halbes Jahr verkürzt (I, 78); 1963 waren in einigen Gebieten nur noch fünf Wochen übrig geblieben (I, 79).

Es kam zu einer „Erstarrung der Liturgie“ (I, 80–87). Lieder in der Landessprache waren „in den eigentlich liturgischen Funktionen absolut verboten“; „man wollte reines ‚Römertum‘, auch in der kleinsten Buschkapelle“ (I, 82). Selbst bei der Taufe von Erwachsenen wurde 1929 ausdrücklich verlangt, daß die Fragen in Latein zu stellen seien. Sie durften allerdings dann in der Landessprache wiederholt werden (vgl. ebd.). Die von Rom entsandten Pronuntien mußten schließlich darauf drängen, daß die Landessprache in der Liturgie stärker zur Geltung käme (vgl. I, 85f.). Auch sonst erwiesen sich die apostolischen Delegaten wiederholt als bewußte Förderer einer umsichtigen Inkulturation (vgl. I, 109f.).

Mitten in der allgemeinen Erstarrung gibt es aber dann doch einen bedeutsamen Lichtblick: die Entfaltung eines wirksamen Laienapostolates (vgl. I, 87–97). Dieses war die Frucht einer intensivierten Seelsorgearbeit. Es dauerte freilich noch lange, bis z. B.

die Sonntagspredigt deutlich von Elementen afrikanischen Lebens geprägt war. Einen ersten Schritt zur „afrikanischen“ Predigt tat 1955 WALBERT BÜHLMANN (vgl. I, 100f.).

Immerhin kam es zum Ausbau einer geordneten Pastoral. „Die Pfarreien gewannen Gestalt und Gliederung, und aus der Masse der Getauften wuchs eine Schar aktiver Männer und Frauen heraus, die in den verschiedenen Formen des Laienapostolates ganz bewußt und zielstrebig am Aufbau und an der Vertiefung des religiösen Lebens in den Gemeinden mitwirkten“ (I, 69).

Inzwischen vollzog sich immer stärker der Übergang der Verantwortung von den ausländischen Missionaren auf einheimische Priester (I, 58–64), Schwestern (I, 64–68), Katechisten und Ordensbrüder. Freilich bedurfte es dazu auch der Heranbildung eines entsprechenden Personals. Noch 1939 wurden für Tanganyika nur 40 afrikanische Priester gemeldet. Alle stammten aus den Gebieten der Weißen Väter (I, 58). 1970 war die Entwicklung so weit gediehen, daß es in der tansanischen Bischofskonferenz eine afrikanische Mehrheit gab (vgl. II, 190). 1929 war von 39 einheimischen Schwestern die Rede. 1958 waren es 600. Bald darauf war ihre Zahl schon größer als die der ausländischen Missionarinnen (vgl. I, 65–67; II, 216–221). Besonders wichtig für diesen Übergang war jedoch die Aufwertung der Tätigkeit der Laien, auf die schon kurz hingewiesen wurde und von der noch öfter die Rede sein wird.

Im Hinblick auf Versuche, die traditionellen heidnischen Initiationsriten für Christen umzugestalten und sie mit dem christlichen Sakramentenunterricht in Verbindung zu bringen, muß der Verf. feststellen, daß diese Versuche nicht gelungen sind, ja daß sogar die Bemühungen darum in der zweiten Phase deutlich nachließen (vgl. z. B. I, 116). Das Bemühen um christliche Eheschließung kam ebenfalls nicht recht voran (vgl. I, 122f.). Günstiger sah es aus bei Volksmissionen, jährlichen Pfarrexerzitien und Einkehrtagen (vgl. I, 127). Hier konnte man europäische Modelle übernehmen.

Im Anschluß an den Ersten Weltkrieg kam es zu einer überraschend erfolgreichen Wiedereinführung der öffentlichen Kirchenbuße (vgl. I, 128f.), die in manchen Gebieten bis in die fünfziger Jahre wirksam blieb (vgl. I, 132). Dies hängt wohl damit zusammen, daß es schon in der heidnischen afrikanischen Tradition den Brauch „öffentlicher Beichten“ gab (vgl. I, 134).

Ab 1939 wird von Bemühungen berichtet, die Katechese mit der afrikanischen Umwelt in enge Beziehung zu bringen (vgl. I, 158f.). Bücher über Hygiene und Ernährungslehre, die nach dem Zweiten Weltkrieg vorgelegt wurden, erweisen sich wegen ihrer intensiven Bekanntheit mit dem Leben und Brauchtum der Afrikaner heute noch als „eine wahre Fundgrube für einen ethnologisch interessierten Leser“ (I, 156). Alle diese Versuche waren allerdings nicht sehr erfolgreich, weil sie in sprachlicher und methodischer Hinsicht deutliche Mängel aufwiesen.

Immerhin konnte W. BÜHLMANN 1958 die Meinung vertreten, in der liturgisch-katechetischen Literatur stehe Ostafrika wohl „an der Spitze aller Missionsgebiete“ (I, 169). Gleichzeitig wurde freilich von anderen bemängelt, daß die Katechese viel zu einseitig auf das Schulumilieu abgestimmt sei, daß das Katechumenat keine liturgische Gestaltung erfahren habe und daß die gesamte katechetische Arbeit noch zu sehr auf europäische Vorbilder ausgerichtet sei (vgl. I, 169f.).

In der zweiten Entwicklungsphase, die unter der Überschrift „Missionare ‚afrikanisieren‘ die Kirche“ (I, 173ff.) steht, versuchen Nichtafrikaner, „der Kirche Tanganyikas ein afrikanisches Gewand zu geben“ (I, 174). Am Ende der englischen Kolonialzeit (1961) erwies es sich als sehr wichtig, daß das Ja der Kirche zum neuen Staat (I, 175ff.) bereits in einem gemeinsamen sozial-politischen Hirtenbrief der Bischöfe von Tanganyika 1953 ausgesprochen worden war (vgl. I, 176). Obwohl das Land noch britische Kolonie war, sprachen die Bischöfe bereits von Freiheit und Selbstbestimmung. Sie taten dies, obwohl noch nicht einmal eine politische Partei existierte, die entsprechende Forderungen

gen hätte erheben können. Auf viele wirkte dies ähnlich schockierend wie die Forderung, gewerkschaftliche Organisationen zu erlauben (vgl. I, 177).

Als dann 1961 die neue Regierung gebildet und im Einvernehmen mit den Briten die Unabhängigkeit ausgerufen wurde, zeigte sich, daß es in der katholischen Bevölkerung trotz aller Mitarbeit der Laien an geeigneten Laienführern fehlte. In der neuen Regierung gab es nur zwei Katholiken gegenüber vier Muslimen und neun Protestanten, in erheblichem Unterschied zum prozentualen Anteil der Bevölkerung. Die Katholiken waren eher auf der unteren Verwaltungsebene vertreten; aber dort fielen nicht die Entscheidungen. Jetzt rächte es sich, daß viele Missionare von einem politischen Engagement der Katholiken abgeraten hatten (vgl. I, 180).

Durch einen großangelegten Fünfjahresplan der Kirche, der fünf ostafrikanische Länder und 60 Diözesen umfaßte, versuchten die Bischöfe noch im selben Jahr, diesen Mangel wettzumachen. Dieser Plan sollte sich ausschließlich mit sozialen Aufgaben befassen; die rein missionarischen Aufgaben wurden hier ausgeklammert (vgl. I, 184f.). Für die Verwirklichung dieses anspruchsvollen Vorhabens wurden fast 40 Millionen DM veranschlagt (vgl. I, 186). Besonders wirksam wurde in dieser Hinsicht das soziale Ausbildungszentrum in Nyegezi am Viktoria-See in der Nähe von Mwanza. Man bildete aus für Soziologie, soziale Führungsarbeit und Journalistik. Bis 1968 hatten mehr als 200 Afrikaner ihr Diplom erhalten und waren in ihren Ländern im Einsatz (vgl. I, 188f.).

In der Durchführung der sozialen Tätigkeit kam es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen (vgl. I, 191). Verschiedene Sozialwerke standen vor allem im Dienst der Frauen; Kreditgenossenschaften und Dorf-Gemeinschaftshäuser wurden gegründet und eingerichtet (vgl. I, 189–197). Zugleich ging die Kirche endlich den Weg vom Dorf in die Stadt, und damit wandelte sich das Bild einer Kirche, die bisher einen dörflichen Charakter und eine gewisse Scheu und Abneigung gegenüber den städtischen Zentren gehabt hatte (vgl. I, 37). Städte galten eher als Zentren des Islam. Die Veränderung zeigte sich auch in statistischer Hinsicht. In Daressalaam stieg der Anteil der Christen von 15 % im Jahre 1957 auf 30 % im Jahre 1967 (davon bestand der größere Teil aus Katholiken). Die Sozialzentren wurden die wichtigsten kirchlichen Zentren in den überquellenden Außenvierteln (vgl. I, 197).

Die kirchlichen Schulen wurden ausgebaut, allerdings oft in einem vorwiegend äußerlich-organisatorischen Sinn; die religiös-charakterliche Formung der Schüler hielt mit diesem Ausbau nicht Schritt (vgl. I, 197–200). Die Gesundheitsfürsorge wurde ein wichtiger Schwerpunkt. Jungbauern und ländliches Handwerk wurden systematisch gefördert (vgl. I, 200–208).

Dennoch gelang es nicht, „innerhalb der Kirche eine wirklich kompetente sozialpolitische Führungsschicht heranzubilden, die in der Lage gewesen wäre, mit den führenden parteipolitischen Kräften des neuen Staates in einen ernsten und fruchtbaren Dialog einzutreten, um darin christliche Ideen und Vorstellungen stärker zum Tragen zu bringen“ (I, 208). Die Kirche geriet ins politische Abseits, freilich nicht nur durch eigene Schuld, sondern auch wegen des Erstarkens der Einheitspartei TANU, die immer weniger Raum ließ für eigenständiges politisches Engagement außerhalb der staatlichen Organisationen. Als die Kirche versuchte, stärkeren Einfluß auf das soziale Geschehen zu nehmen, wurde ihr von Staatsminister BARONGO im Oktober 1963 subversive Tätigkeit vorgeworfen. Die Nachrichten von Übergriffen örtlicher Parteiführungen in das Wirken und die Freiheit der Kirche häuften sich. Ein Unterrichtswerk für staatspolitische Erziehung, das im Auftrag der Bischöfe und in enger Zusammenarbeit mit dem staatlichen Erziehungsministerium erstellt worden war und 1966 erschien, wurde zunächst von der offiziellen Parteizeitung in höchsten Tönen gelobt, aber einige Tage später „von höchster Stelle“ ohne nähere Begründung verboten (vgl. I, 210–212).

Die Ursachen für dieses Abseits liegen aber doch wohl, wie der Verf. aufzeigt, tiefer. Obwohl die Kirche oft und eingehend Stellung nahm zu Fragen von Staat und Politik im neuen Tansania, fehlt diesen Erklärungen „das wirklich zündende Element. Sie halten sich an die traditionelle katholische Lehre, machen reichlich Gebrauch von den päpstlichen Enzykliken, berufen sich gerne auf die thomistische Lehre vom Naturrecht, aber kaum je hat man das Gefühl, dahinter stehe ein charismatisch begabter Politiker oder ein wirklich qualifizierter Fachmann, der mit Sachkenntnis und Intuition die Situation im Lande analysiert und für die zahlreichen Probleme originelle und in die Zukunft weisende Lösungen anzubieten hat“ (I, 209).

Sehr lange dauerte es, bis ein entscheidender Grund für dieses politische Abseits der katholischen Kirche ins klare Bewußtsein trat: eine einseitige Klerikalisierung der katholischen Kirche Tansanias (davon wird noch die Rede sein).

Der Staat bemühte sich um eine deutliche „Neutralisierung“ der Missionsschulen, zum Teil gegen den Protest des Ministerpräsidenten NYERERE (vgl. I, 216f.). Von seiten der Kirche wurde ernsthaft überlegt, ob es nicht besser sei, unter diesen Umständen ganz auf die Schulen zu verzichten und sie dem Staat zu übergeben (vgl. I, 220). Die so entstandene Schwächung der Schule führte immerhin dazu, daß jetzt wieder die Aufmerksamkeit wuchs „für die eigentlich kirchlichen Aufgaben in Katechetik, Liturgie und überhaupt in der innerkirchlichen Erneuerung“ (I, 221). Schon im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils setzte eine intensive innerkirchliche Neubesinnung ein (vgl. I, 222–267). Dem deutschen Katechismus von 1955 wurde für Tansania große Bedeutung beigemessen. Man bemühte sich um Afrikanisierung; aber der Herder-Verlag bestand auf einer wörtlichen Übernahme (vgl. I, 224–229; ich betrachte dies als Skandal mit historischen Auswirkungen).

In Zusammenarbeit mit dem liturgischen Institut in Trier entstand 1961 für den Süden Tansanias ein neues Gebetbuch, das u. a. auch eine Vorlage für priesterlosen Gottesdienst enthielt (vgl. I, 230–234). Hinzu kamen einheimische Gesänge, die bereitwillig aufgegriffen wurden (vgl. I, 233–235). Man bemühte sich jetzt mit neuer Intensität um eine Verchristlichung afrikanischen Brauchtums, ausgehend von der zentralen Idee der Bantu-Philosophie, von der Idee des Lebens. Man bezog auch die Sorge um Kranke und Tote mit ein, z. B. in der Form einer christlichen Totenklage, die den afrikanischen Brauch aufnahm, am 40. Tag des Sterbens mit einer Trauerfeier die Totenklage abzuschließen (vgl. I, 236f.; vgl. II, 84). Man entwickelte christliche Riten, die sich – in Anlehnung an afrikanische Traditionen – auf Aussaat, Wachstum und Ernte bezogen (vgl. I, 237–239).

Der katechetischen Arbeit wurde nun besondere Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. I, 240–256). Dabei spielte die Zusammenarbeit mit europäischen (besonders deutschen) und nordamerikanischen Zentren eine besondere Rolle. Schließlich wagte man es, eigenständige afrikanische katechetische Hilfsmittel zu entwickeln (vgl. I, 256–267). Ein wichtiges Element war die in vielen afrikanischen Stämmen lebendige Tradition von Lehrerzählungen, Hadithi genannt, die durchsetzt sind von einem kurzen Refrain, den die ganze Zuhörerschaft singt (vgl. I, 256; II, 85–89). Ein neues Handbuch für den Katechumenat *Africa's Way to Life* wurde nach angemessener Überarbeitung eingeführt (vgl. I, 263–267). Ich halte es für bewundernswert, wie auf diese Weise, Schritt für Schritt, in erstaunlicher Folgerichtigkeit und in zäher Arbeit die Voraussetzungen für eine solide katechetische Tätigkeit geschaffen wurde.

Das Zweite Vatikanische Konzil löste auch in Tansania einen starken Aufbruch aus, freilich verbunden mit einer ganzen Reihe von Irritierungen (vgl. II, 1–36). Die ostafrikanischen Bischöfe aus fünf Ländern, die sich zu einer eigenen Konferenz (AMECEA) zusammengeschlossen hatten, richteten in Rom eine Begegnungs- und Informationsstelle ein, um sich so „durch ein reiches Angebot von Expertengesprä-

chen, Vorträgen und Informationsabenden ständig weiterzubilden und sich mit den neuen Fragestellungen des Konzils vertraut zu machen“ (II, 10). Schon bald nach Abschluß des Konzils veröffentlichte FR. HASTINGS im Auftrag der Bischöfe einen ostafrikanischen Konzilskommentar, damit wichtige Aussagen des Konzils auch in die ostafrikanische Wirklichkeit übertragen werden konnten (vgl. II, 15–17). Es wurde allerdings bald klar, „daß aus Ostafrika keine programmatischen Durchbrüche oder revolutionären Neuansätze zu erwarten waren. Die Bischöfe wollten Ruhe und Ordnung, auch nach dem Konzil“ (II, 22). Dies entsprach auch der Mentalität der Bevölkerung. Immerhin: Das ostafrikanische Pastoralinstitut, das in Ggaba/Uganda errichtet wurde, erhielt im Laufe der Jahre große Bedeutung, weit über den Bereich der AMECEA hinaus (vgl. II, 23–26). Hinzu kam das Pastoralinstitut in Bukumbi, das speziell für Tansania bestimmt war (vgl. II, 29–33). Ein eigenes Pastoralblatt für die kirchlichen Mitarbeiter in Tansania wurde entwickelt, das aber keinen großen Einfluß hatte (vgl. II, 33–36).

Besonders wichtig für die kirchliche Erneuerung wurde die Erschließung der ganzen Heiligen Schrift in der Landessprache (vgl. II, 37–54). Um die Bedeutung dieses Schrittes zu erfassen, gilt es zu bedenken, „daß die römisch-katholische Kirche über Jahrhunderte ihren Gläubigen das Lesen der Heiligen Schrift zwar nicht direkt verboten, aber doch recht schwer gemacht hat. Nach dem unter Pius IV. im Jahre 1564 herausgegebenen Index war ‚den Gläubigen auch das Lesen einer katholischen Bibelübersetzung nur mit schriftlicher Erlaubnis des Ortsbischofs nach eingeholter Unbedenklichkeitserklärung des Pfarrers oder des Beichtvaters erlaubt‘. Auch die für die Missionsarbeit zuständige römische Behörde De Propagande Fide stand der Übersetzung der heiligen Schrift in die Muttersprachen der Missionsvölker sehr kritisch gegenüber und lehnte etwa im Jahre 1803 den Druck einer chinesischen Bibel rundweg ab.“ (II, 37) Nach vielfältigen Bemühungen um eine katholische Bibelübersetzung in Kiswahili, die große Energien verschlangen, aber zu keinem brauchbaren Ergebnis führten, entschloß man sich schließlich, die Übersetzung der Heiligen Schrift von den protestantischen Missionen in Tansania zu übernehmen. Diese erklärten sich einverstanden, daß dem Text Anmerkungen aus katholischer Sicht hinzugefügt wurden. So kam es 1967 zu einer ökumenischen Einheitsbibel in Kiswahili. Die treibende Kraft hinter diesem Unternehmen war W. BÜHLMANN (vgl. II, 46–50). Große biblische Epen afrikanischer Dichter kamen hinzu, die freilich im Raum der Kirche nur wenig Beachtung fanden (vgl. II, 53f.). Natürlich genügte die Übersetzung und Verbreitung der Bibel für sich allein nicht; jetzt war auch eine intensive Bibelarbeit nötig, die mit großem Eifer in Gang gebracht wurde (vgl. II, 50–54).

Im Anschluß an die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 1963 setzten starke Bemühungen um „eine neue Liturgie für das Volk“ ein (II, 55–90). Der Verf. ist sich sehr wohl der Schwierigkeit bewußt, die sich daraus ergibt, daß Kiswahili in einem Land als offizielle Sprache gilt, in dem es 120 verschiedene Stämme mit je eigener Sprache gibt und wo für viele nicht nur das Englische, sondern auch Kiswahili eine Fremdsprache darstellt. Noch 1968 wurden neben Kiswahili acht Stammessprachen in der offiziellen Liturgie benutzt. In manchen Gebieten fand man den Kompromiß, daß man für Lesungen, Predigt und Fürbitten die Stammessprache benutzte, für die anderen Teile des Gottesdienstes jedoch Kiswahili (vgl. II, 63–65).

Zuweilen kam es bei Erneuerungsversuchen auch im Bereich der Liturgie zu unklugen Übereilungen. An konkreten Beispielen zeigt der Verf., wie sich übereiltes Vorgehen rächt (vgl. z. B. II, 69f., bzgl. eines Lektorars; vgl. auch II, 91). Große Mühe gab man sich mit genuin afrikanischen Liedern. Dabei war man auf enge Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen bedacht (vgl. II, 79). Man wußte: „Ohne genuin afrikanische Musik kein genuin afrikanisches Christentum“ (II, 73; vgl. 71–80).

Nach beträchtlichen Mühen konnte man feststellen: „Gerade durch den Gesang afrikanischer Weisen gewann der Gemeindegottesdienst neues Leben und eine neue Frische und begann auf das tägliche Leben auszustrahlen.“ (II, 78f.) Im Bereich der Adaptation liturgischer Riten dagegen zeigt sich eine besonders starke Scheu und Zurückhaltung (vgl. II, 80–85). Trotz aller dargestellten Bemühungen meint Bischof KOMBA noch 1975, die bisherigen Ergebnisse der Adaptationsbemühungen seien minimal, im Äußerlichen bleibend. „Nichts von der afrikanischen Philosophie wurde einverleibt, der Reichtum der afrikanischen Symbole wurde nicht ausgenutzt . . .“ (zit. II, 89).

Zum 100jährigen Jubiläum der katholischen Missionsarbeit in Tansania (1968) entschloß man sich, ein „Seminar Study Year“ (SSY) durchzuführen (vgl. II, 91–124). Es sollte auf der Basis einer breiten Bestandsaufnahme einen Pastoralplan für die gesamte kirchliche Tätigkeit der kommenden 5–10 Jahre erstellen (vgl. II, 62). Aus einem Unternehmen, das als Expertenseminar geplant war, wurde „ganz von selbst eine Art katholischer Landessynode“ (II, 97). Die Vollversammlung hatte 140 Teilnehmer. Repräsentanten aus allen Diözesen Tansanias nahmen teil, zusammen mit Vertretern der Bischofskonferenz, mit Experten aus dem In- und Ausland, mit Vertretern der Ordensgemeinschaften, der verschiedenen protestantischen Kirchen und der staatlichen Partei sowie zahlreichen Beobachtern aus aller Welt (vgl. II, 111). Aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils ging es um den Übergang von einer geschlossenen zu einer offenen Kirche, von einer Missionskirche der Kolonialzeit zu einer reifen Weltkirche, die sich auf individuelle Lokalkirchen aufbaut, in der die Laien mehr und mehr als authentische Träger der kirchlichen Aktion hervortreten (II, 99). Im Nachhinein erscheint es seltsam, daß sich keiner der 15 Arbeitskreise mit liturgischen Fragen befaßte (vgl. II, 62).

Unvermeidlich stellte sich in diesem Rahmen die schwierige Frage nach dem Verhältnis zwischen einem kirchlichen Fünf- oder Zehnjahresplan, dem das Seminar zustrebte, zu den bestehenden staatlichen Fünfjahresplänen und den entsprechenden Zielstellungen (vgl. II, 100f.). Um hier zu einer Übereinstimmung zu kommen, wurde der Kirche von seiten vieler Teilnehmer dieses Seminars dringend empfohlen, die sozialistische Ujamaapolitik zu unterstützen (vgl. II, 109f., 112f.). Auch das Verhältnis der katholischen Kirche zum Islam wurde überprüft (vgl. II, 105, 119). Der schulische Religionsunterricht wurde im Hinblick auf seine Wirksamkeit in Frage gestellt; statt dessen wurde stärker die Gemeindekatechese empfohlen (vgl. II, 106f.).

Die Mitbestimmung der Laien wurde von manchen Seminarteilnehmern so stark betont, daß manche Bischöfe sich veranlaßt fühlten, ihre Leitungsfunktion zu unterstreichen (vgl. II, 107, 122–124). Gleichzeitig wurden ausländische Experten attackiert, die versuchten, ihre Lösungsvorschläge zu importieren (vgl. II, 107f.).

Unter „Afrikanisierung der Ortskirche“ verstand Bischof BLOMFOOS „nicht nur afrikanisches Personal, sondern noch vordringlicher die finanzielle Selbständigkeit und vor allem die Selbständigkeit im Denken und Planen für eine eigenständige Kirchenpolitik“ (II, 112). Dieses Postulat wirkte sich u. a. dahingehend aus, daß in der Nachfolgeeinrichtung des SSY, einem Komitee von 14 Mitgliedern, elf Afrikaner waren, darunter fünf Laien (vgl. II, 113). Trotz aller Spannungen gab es keine Spaltung; vielmehr wurde das Seminar zum Impuls für einen Dialog, der auch die Außenposten der Pfarreien erreichte (vgl. II, 113f.). Aber ein entscheidendes Problem blieb offen: die Zustimmung der Bischöfe. Die Tatsache, daß diese Zustimmung nur sehr verhalten zum Ausdruck gebracht wurde, erklärt der Verf. so: Die Bischöfe „wehrten sich dagegen, daß die sogenannten ‚Experten‘, diesmal durch einen Umweg über das Kirchenvolk, den Bischöfen eine Sicht der Dinge und vorgefertigte Lösungen aufdrängen wollten, von denen sie selbst als Bischöfe nicht überzeugt waren . . . Man wehrte

sich nicht gegen eine Neubesinnung und tiefgreifende Erneuerung der Kirche an sich, sondern man verschloß sich einer ‚Manipulation‘ durch eine Gruppe europäischer Fachleute, die der afrikanischen Kirche, wenn auch in lauterster Absicht, ihren Willen aufzuzwingen versuchte.“ (II. 124) Insofern war das Endergebnis des SSY doch ein deutliches Scheitern.

Der Verf. betrachtet dieses Seminar als Endstadium der zweiten Phase der Entwicklung seit 1920, in der die Kirche sich zwar zunehmend öffnet, in der aber das europäische Element immer noch vorherrschend bleibt. Immerhin: Nicht nur der Zahl nach hatte sich inzwischen die afrikanische Kirche verdoppelt; sie war auf mehr als 2,6 Millionen Katholiken angewachsen. Mehr und mehr übernahmen auch afrikanische Führungskräfte die Verantwortung in ihrer Kirche. Gleichzeitig aber ließen sich bedenkliche Zeichen des Niedergangs und der Verflachung nicht übersehen. Dennoch durfte man darüber das Gute, das gewachsen war, nicht übersehen (II, 126f.).

Die dritte Phase der Entwicklung stellt S. HERTLEIN unter die Überschrift *Die afrikanische Kirche erwacht* (II, 129–264). Als große Herausforderung an die Kirche erwies sich nun der Ujamaa-Sozialismus (vgl. II, 131–180). 1967 hatte NYERERE im Manifest von Arusha den spezifisch tansanischen Sozialismus proklamiert. Dieser wird gekennzeichnet durch drei Momente: „Geborgenheit in der Großfamilie, Verpflichtung aller zur Arbeit und gemeinsamer Landbesitz.“ Diese drei Momente bilden die Grundlage der grundsätzlichen Gleichheit aller und der Achtung vor ihrer Menschenwürde (vgl. II, 133).

Angesichts dieses Programms stand die katholische Kirche vor einem Dilemma. Konnte sie zustimmen? Mußte sie nicht Vorbehalte gegenüber dem Manifest von Arusha anmelden. Sie tat das Letztere. Sie betonte das Recht auf Privateigentum, das Ideal der persönlichen Freiheit, die Warnung vor Parteidiktatur und die Warnung vor dem Kommunismus (vgl. II, 136–140).

Demgegenüber betonten sowohl der Ministerpräsident als auch die Partei – auch im Hinblick auf die Pluralität der Religionen und Konfessionen in Tansania –, es gehe um einen religiös neutralen Sozialismus, der aber Wert lege auf die Zusammenarbeit mit allen für den Aufbau des Staatswesens wichtigen Kräften (vgl. II, 140–143). Es ist wohl vor allem auf die Persönlichkeit NYERERES zurückzuführen, wenn sich die katholische Hierarchy schließlich in einem gemeinsamen Hirtenbrief von 1968 zu einem „Ja“ zum Ujamaa-Sozialismus durchrang (vgl. II, 143–152). Die Bischöfe waren sich der Bedeutung dieses Schrittes sehr wohl bewußt: Sie betonten, bisherige kirchliche Verurteilungen des Sozialismus hätten sich nur auf seinen materialistischen, antireligiösen und diktatorischen Charakter bezogen. Sie fügten ihrem Ja allerdings auch Hinweise auf Gefahren hinzu, die es zu vermeiden gelte: Gefährdung der persönlichen Freiheit durch den Staatsapparat, Ausbeutung der einfachen, ungebildeten Dorfbewohner durch gewissenlose Beamte, Mißbrauch der Frauen durch übertriebene Gleichmacherei und nationalistische Engführung durch Abkapselung von der internationalen Entwicklung. Andererseits hob NYERERE mit Nachdruck den Unterschied zwischen dem spezifisch tansanischen Sozialismus und anderen Sozialismen hervor. Er bat: „Nennst uns nicht Kommunisten!“ Positiv berief er sich für seine Ideen auf *Populorum Progressio* (1967) und andere Enzykliken (vgl. II, 147–149). NYERERE „war offensichtlich in großer Sorge, nicht nur um seine Politik, sondern auch um seine Kirche. Er fürchtete, daß sie ihre geschichtliche Stunde nicht erkennen würde und dem Lande schade statt zu nützen.“ (II, 149) Er erklärte: „... was ich sage, läuft darauf hinaus, daß die Kirche endlich aufhören sollte, sich mit unehrlichen politischen und wirtschaftlichen Machtgruppen identifizieren zu lassen. Denn die Kirche sollte mit dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit gleichgesetzt werden.“ (zit. II. 150f.) Er forderte die Kirche auf, sich eindeutig auf die Seite der Armen zu stellen (vgl. II, 151f.).

Nach dem grundsätzlichen Ja der Bischöfe zum tansanischen Sozialismus wurde auch die katholische Basis aktiv: Auf dem SSY, von dem schon die Rede war, durch das besondere Engagement afrikanischer Priester, das bis zur Erstellung eines Ujamaa-Katechismus ging, durch den Versuch, Pfarreien nach dem Prinzip der „Integration mit der Bevölkerung“ neu zu organisieren. Kleine Schwesterngemeinschaften siedelten in einzelne Ujamaa-Dörfer über, und für eine gewisse Zeit lebte Bischof MWOLEKA in einem Lehmhaus mit Blechdach, um mitten unter seinem Volk zu wohnen und auch körperlich mit ihm zusammenzuarbeiten (vgl. II, 152–159; vgl. auch 177f.).

In einem Hirtenbrief von 1972 bekräftigte die Kirche ihr Ja (II, 160–163). Dennoch gab es in der Praxis manche Schwierigkeiten, sowohl durch Übereifer kircheneigener Leute als auch durch den Übereifer von Staats- und Parteivertretern. Man verlangte die Verstaatlichung aller Schulen und eine drastische Reduzierung des schulischen Religionsunterrichtes. Die Landbevölkerung wurde zuweilen zwangsweise in Ujamaa-Dörfer umgesiedelt. Das Ganze wurde durch eine große Wirtschaftsmisere erschwert, die mitbedingt war durch mehrere katastrophale Dürrejahre (vgl. II, 163–175).

In dieser Notlage erwog NYERERE zusammen mit den Bischöfen u. a. die Frage, ob es nicht möglich sei, erfahrene Missionare aus Lateinamerika für Tansania zu rekrutieren (vgl. II, 176). Bischof MWOLEKA forderte die Kirche zu einer kritischen Kooperation auf. Als Anwalt der Armen müsse sie mutig für die Rechte eben dieser Armen eintreten, allerdings auch und gerade der herrschenden Partei gegenüber (vgl. II, 179).

Die Spannungen zwischen Partei und Kirche konnten nicht einfach ausgeräumt werden; aber im Laufe der Zeit kam es zu einer deutlichen Entspannung, was sich z. B. auch darin zeigte, daß die Arbeit ausländischer Missionare von staatlicher Seite nicht behindert wurde; ihre Zahl blieb weithin konstant (vgl. II, 184–186). Dennoch fiel den Missionaren wie auch den Einheimischen die Umstellung auf eine Kirche, die auf eigenen Füßen stand, nicht immer leicht (vgl. II, 186–190. 203–209). Immerhin: Mehr und mehr übernahmen die Afrikaner die Verantwortung für das kirchliche Leben. Die Zahl der afrikanischen Ordensfrauen hatte schon seit 1958 die der ausländischen Missionsschwestern überflügelt. Seit 1970 gab es auch in der tansanischen Bischofskonferenz eine afrikanische Mehrheit (vgl. II, 190). Junge Priester waren zuweilen sehr stark von der Idee des Ujamaa-Priesters fasziniert, eine Art Landarbeiterpriester, der mitten unter der Bevölkerung lebt und sich durch körperliche Arbeit seinen Lebensunterhalt verdient (vgl. II, 194); aber – auch aufgrund von zurückhaltenden Äußerungen von Bischöfen – kam es nicht zur Realisierung dieser Idee (vgl. II, 193–196). Die Unsicherheit wurde dadurch verstärkt, daß eine eigenständige Spiritualität afrikanischer Diözesanpriester nirgendwo entwickelt war (II, 198–202).

Die faktische Zusammenarbeit zwischen afrikanischem und ausländischem Missionspersonal war und ist mit manchen Schwierigkeiten verbunden, über die HERTLEIN sehr offen spricht (vgl. II, 205–209). Besonders schwer zu lösen war das dornige Problem der Finanzen. Noch 1968 wurden durchschnittlich 80 Prozent des ordentlichen Haushaltes der Diözesen durch Spenden aus dem Ausland gedeckt. In diesem Zusammenhang spricht der Verf. entgegen dem weitverbreiteten Schlagwort vom „wirtschaftlich unterprivilegierten afrikanischen Klerus“ in überraschender Offenheit von afrikanischen Bischöfen und Priestern, die „über ihre Verhältnisse leben“, verschweigt aber dabei auch keineswegs die durchweg gute Versorgung ausländischer Missionare (vgl. II, 208f.).

Das Zölibatsproblem wird offen angesprochen, aber mit deutlicher Verwahrung gegen europäische Einmischung (vgl. II, 211–215).

Die afrikanischen Ordensschwestern hatten inzwischen eine große Bedeutung erlangt (vgl. II, 216–221). Demgegenüber blieben afrikanische Ordensmänner eine kleine Minderheit. Immerhin kam es zu einigen sehr bemerkenswerten Gemeinschaf-

ten, z. B. bei den Benediktinern und den Kapuzinern. In diesem Rahmen konnte das Ideal der Ujamaa, der afrikanischen Sippengemeinschaft, sehr gut verwirklicht werden (vgl. II, 221–226).

Ein offenes Problem stellt die kirchliche Verantwortung der Laien dar (vgl. II, 116–220. 227–264). Trotz einer großen Zahl von Katechisten, trotz Leitern von Basisgemeinden und intensiver Tätigkeit verschiedener Vereine erwies sich die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Wirksamkeit der Laien (ähnlich wie in anderen Ländern mit jungen Kirchen) als sehr schwierig. Das Schlußkapitel der Arbeit HERTLEINS, das dieses Problem behandelt, halte ich für besonders bedeutsam. Wird es gelingen, Laien heranzubilden, die sich als Christen im kulturellen, wissenschaftlichen und politischen Leben aufgrund von Sachkompetenz und persönlichem Ansehen engagieren? Die traditionelle Arbeit der katholischen Aktion mit ihren verschiedenen Formierungen wie auch die traditionellen Vereine haben viel Gutes hervorgebracht. (Interessant ist in diesem Zusammenhang die Gründung einer Armenseelenbruderschaft; vgl. II, 229. Unter unseren Verhältnissen entspräche dies der immer dringlicher werdenden Aufgabe, sich des vernachlässigten Themas „Sterbebeistand“ anzunehmen.) Ein wichtiger Nachteil dieser Art von Arbeit wird darin gesehen, daß sie sehr stark vom jeweiligen Pfarrklerus abhängt (vgl. II, 230).

Ein neuer Impuls ergab sich 1961 aus einem Studientreffen zum Thema „Laienapostolat in Ostafrika“, an dem 130 Delegierte aus 35 Diözesen teilnahmen (vgl. II, 231). Als schwieriges Problem erwies sich (wie so oft) nicht nur die Frage nach dem politischen Engagement kirchlicher Laienverbände, sondern mehr noch die schwer zu lösende Frage nach der Mitbestimmung der Laien in der Kirche. Hier machten sich Tendenzen bemerkbar, die neben der kirchlichen Hierarchie eine eigenständige Laienhierarchie erstrebten (vgl. II, 235–242). Als besonderer Mangel wird hervorgehoben, daß es nicht gelang, die katholische Lehrerschaft neu zu organisieren (vgl. II, 242).

Probleme ergaben sich auch in bezug auf die Finanzierung und die Position der Katechisten. Als häufig benutzten Ausweg betrachtet man heute den voll ausgebildeten, aber nur nebenberuflich oder gar nur ehrenamtlich eingesetzten Katechisten. Diesen Katechisten wird schon bei der Aufnahme in das Seminar offen gesagt, daß sie selbst für ihren Lebensunterhalt werden sorgen müssen. Sie können höchstens eine sehr geringe finanzielle Aufwendung für ihre katechetische Tätigkeit erwarten (vgl. II, 244; ähnliche Wege werden auch in anderen Kontinenten begangen). Aber die finanzielle Seite war nur ein Teil des Problems. Ein anderer Teil war das Verhältnis der Katechisten zu dem jeweils zuständigen Priester; hier erstrebt man inzwischen gut fundierte Verbesserungen (vgl. II, 246–249).

Als das pastorale Problem der ostafrikanischen Kirchen wird – angesichts der überfüllten Priesterseminare – nicht der Priestermangel angesehen, sondern die Klerikalisierung, für deren Überwindung auch eine entsprechende Ausbildung der Priester notwendig ist (vgl. II, 254).

Gegenüber der Katechistenfrage blieb die Frage nach dem ständigen Diakonat zweitrangig, weil die Weihe eigentlich keine für die Arbeit wesentlichen neuen Funktionen mit sich brächte (vgl. II, 247).

Inzwischen steht auf der Prioritätenliste der ostafrikanischen Pastoral seit mehreren Jahren die Bildung „kleiner christlicher Gemeinschaften“ an erster Stelle (vgl. II, 250–264). Die entscheidenden Anregungen dazu wurden in Zaire seit der Mitte der 50er Jahre entwickelt. Während aber in Zaire die Bewegung zu einer Sekte entartete und schließlich von der Hierarchie verboten wurde, war man in Tansania bewußt darauf bedacht, von den Sekten zu lernen und deren Erfahrungen für den Aufbau lebendiger katholischer Gemeinden fruchtbar zu machen. Ein Maryknoll-Missionar,

Fr. ZWACK, führte ein entsprechendes Experiment durch, das allgemeinen Beifall fand, weil sich hier menschliche und christliche Grundbedürfnisse trafen (vgl. II, 251–253). Hier wurde auf eine sehr enge Verbindung von christlichem Gottesdienst und Caritas Wert gelegt. Dies wurde auch bei der Konzeption des Katechumenates wirksam. (Die konkreten Schwierigkeiten, die dabei offen zutage treten, besonders im Hinblick auf die offiziell vertretene Sexualmoral, werden nicht verschwiegen; vgl. II, 253.)

Nach längerer Pause übernahm die AMECEA, die Bischofskonferenz mehrerer ostafrikanischer Länder, dieses Programm als Grundbestandteil der Pastoral (vgl. II, 253–264). Dadurch entstand noch einmal eine große Nähe zu den Ideen des Ujamaa-Sozialismus und seiner Grundvorstellung von der politischen Aufgliederung des Landes in nachbarliche Zehnhäusergemeinschaften; freilich war diese Nähe auch nicht ohne Probleme (vgl. II, 257). Da es erfahrungsgemäß gerade in den engen Nachbarschaften besonders leicht zu Spannungen und Freundschaften kommt, ist es oft schwer, eine wirkliche Gemeinschaft und eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zustandezubekommen (vgl. II, 262f.).

Ungelöst blieb auch hier die Frage nach dem sakramentalen Leben dieser neuen Gemeinschaften, ein Problem, das von den führenden Laien mit Nachdruck ins Bewußtsein gehoben wurde. „Man könne nicht auf der einen Seite die Eucharistie herausstellen als die Mitte christlichen Lebens . . . und die Laien dann ‚verhungern lassen‘, indem man eine regelmäßige Feier der Eucharistie in den Gemeinden unmöglich mache.“ (II, 255f.) Dieses Problem ist für Afrikaner vielleicht noch dringlicher als für Europäer. In der afrikanischen Mentalität spielt das Totengedenken und das Opfer für die Toten sowie die Verbindung mit den Heimgegangenen eine besondere Rolle (vgl. II, 264).

Trotz aller Probleme darf man jedoch sagen: „Mit der Zielvorstellung der christlichen Basisgemeinde hat die Stellung des Laien in der Kirche eine tiefgreifende und unerwartete Wandlung erfahren.“ (II, 263)

HERTLEIN zeigt mit seinem nicht nur umfangreichen, sondern auch inhaltsreichen Werk: In der Entwicklung der Kirche Tansanias gab es bei allem Engagement von Missionaren und einheimischen Kräften immer wieder neue Spannungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer authentischen afrikanischen Kirche. „Aber mit Geduld und Ausdauer gelang es dann doch, inmitten all der vielen Rückschläge und abgebrochenen Experimente die weiterführenden Linien zu erkennen und die Strukturen der allmählich sich entwickelnden afrikanischen Kirche sichtbar zu machen.“ (II, 265)

Dem Werk möchte ich viele aufmerksame Leser wünschen, auch solche, die nicht speziell mit Tansania zu tun haben.