

GEMEINDEAUFBAU UND SOZIALER WANDEL IN ZENTRAL-MALAWI

von Patrick-A. Kalilombe

Der Verfasser dieses Artikels hat als Bischof der Diözese Lilongwe, Zentral-Malawi, in einer Studie über dort eingeführte pastorale Methoden die Probleme des Übergangs vom System der „Außenstationen“ zur Struktur der „Kleinen Christlichen Gemeinden“ erarbeitet. In diesem ersten Artikel zum Thema referiert er die soziokulturellen Hintergründe und Abhängigkeiten dieses Wandels. Ein späterer Beitrag wird das Konzept der „Kleinen Christlichen Gemeinde“ aus pastoraltheologischer Sicht darstellen.

Einleitung

Seit Beginn der Evangelisierung im Gebiet der heutigen Diözese Lilongwe im Jahre 1902 bis in die frühen siebziger Jahre war das System der „Außenstationen“ offizielles kirchliches Pastoralkonzept. Innerhalb dieses Systems wurde eine „Mission“ oder „Pfarrei“ als eine Einheit betrachtet, die eine gewisse Zahl von Außenstationen zum Zweck der pastoralen Versorgung zusammenfaßte. Hierbei standen geographische, organisatorische und administrative Gesichtspunkte im Vordergrund.

Im August 1975, nach einer zweijährigen pastoralen „Mini-Synode“,¹ kam die Diözese jedoch zu einer anderen Auffassung über die Struktur und Arbeitsweise einer Pfarrei. Wie in den Hauptbeschlüssen der Mini-Synode dargelegt, soll jede Pfarrei in Gemeinschaften unterteilt werden, deren Größe es erlaubt, daß die Christen der jeweiligen Gemeinschaft einander persönlich kennen und so zusammenarbeiten, daß sie in ihrem christlichen Leben und Bemühen eine echte Einheit bilden.² Nach dieser neuen pastoralen Sicht besteht die Pfarrei also aus Gemeinschaften und nicht aus mehr geographisch umrissenen Außenstationen. Mit anderen Worten: Vorrang vor den administrativen Erwägungen der Seelsorger haben die kleinen Gemeinschaften „vor Ort“. Diese Verlagerung der pastoralen Perspektive in der Diözese Lilongwe stellte jedoch keine isolierte Entwicklung dar, sondern einen Teilaspekt der Verwirklichung eines Gesamtprojektes, das von den in der AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa) zusammengeschlossenen ostafrikanischen Diözesen gemeinsam in Angriff genommen wurde.³ Vertreter der (damals) 67 Diözesen von Kenia, Malawi, Tansania, Uganda und Sambia waren 1973 zusammengelassen, um „für die Kirche Ostafrikas in den achtziger Jahren zu planen“.⁴ Sie kamen zu dem Schluß, daß ihre Pläne für die Kirche von morgen nur erfolgreich sein würden „in dem Maße, als die gesamte christliche Gemeinschaft am Leben und an der Mission Christi aktiv teilnimmt“.⁵ Die Bischöfe waren überzeugt, daß die Kirche nur durch die völlige Einbeziehung des ganzen christlichen Volkes gegenwärtig sein könne in allen Aspekten des Lebens und der Aktivitäten ihrer Länder als Salz, Licht und Sauerteig der Menschheit.

So heißt es in den Beschlüssen: „Wir glauben, daß wir, um dies zu erreichen, Leben und Arbeit der Kirche sowohl in ländlichen wie auch städtischen Gebieten auf kleinen Basisgemeinschaften aufbauen müssen. Kirchliches Leben muß seine Grundlage haben in Gemeinschaften, in denen sich das alltägliche Leben und Arbeiten der Menschen abspielt: es sind jene grundlegenden, überschaubaren gesellschaftlichen Gruppierungen, deren Mitglieder in ihrem Leben und ihrer Arbeit wirkliche mitmenschliche Beziehungen erfahren und ein Gefühl der gemeinschaftlichen Zugehörigkeit entwickeln können.“⁶

Bei ihrer Studienkonferenz 1976 in Nairobi beschlossen die AMECEA-Bischöfe formell, das Programm des „Aufbaus kirchlichen Lebens und Arbeitens auf der Basis kleiner christlicher Gemeinschaften“ als ihre grundlegende Option zu verwirklichen.⁷ Inbegriffen in diese Entscheidung war eine wesentliche Veränderung der pastoralen Perspektive und Praxis. Die frühere Auffassung, die die bis dahin allgemein akzeptierte Strategie der Evangelisierung bestimmt hatte (und die hier unter dem Begriff des Systems der Außenstationen zusammengefaßt wird), würde einer neuen Auffassung und Zielsetzung weichen müssen. Um allerdings erfolgreich zu sein, müßte das neue System mit Hilfe entsprechender Strukturen und Einstellungen verwirklicht werden. Die Frage war, ob unter den konkreten Gegebenheiten der katholischen Kirche in Ostafrika in den siebziger Jahren die damals gängigen ekklesiologischen Auffassungen, pastoralen Zielsetzungen, Methoden und Einstellungen dazu angetan waren, den Übergang vom Alten zum Neuen zu erleichtern.

Nach drei Jahren des Experimentierens organisierte die AMECEA eine vorläufige Evaluierung im Versuch einer kritischen Überprüfung der Verwirklichung des neuen Programms in allen Diözesen Ostafrikas. Die Ergebnisse wurden bei der Studienkonferenz von Zomba, Malawi, 1979 eingehend studiert. Obgleich es allenthalben nicht am guten Willen fehlte, in das Projekt einzusteigen, war es doch klar, daß die praktische Durchführung nicht in allen Diözesen gleich erfolgreich verlief. Vor allem zeigte sich, daß der eigentliche Charakter wie auch die Ziele des Pastoralprojektes von verschiedenen Personen und Gemeinschaften unterschiedlich verstanden wurden.⁸ Dies wurde offenkundig in den Bedenken und Unsicherheiten, die in vielen Antworten zum Ausdruck kamen. Bei allem mutigen Bemühen um die Verwirklichung des Programms schien es doch insgesamt mehr tastende Versuche als sichtbare Erfolge zu geben. Eine Reihe von Problemen wurde erkannt und Lösungsversuche vorgeschlagen. Es lag auf der Hand, daß es noch weiterer Untersuchungen bedurfte, um die eigentlichen Ursachen dieser Probleme zu entdecken und entsprechende Maßnahmen entwickeln zu können.

Die diesem Beitrag zugrundeliegende Untersuchung, die sich auf die Diözese Lilongwe konzentriert, wurde 1978 mit eben diesem Ziel durchgeführt, die Wurzeln der Probleme aufzudecken, auf die man bei der Durchführung des neuen Pastoralystems stieß. Sowohl an den Beratungen der AMECEA wie auch an der Mini-Synode der Diözese Lilongwe hatte ich

intensiv teilgenommen. Obwohl ich die Diözese Mitte Juli 1976 verließ, habe ich die Vorgänge doch mit Interesse weiterverfolgt, insbesondere die Beratungen mit dem Pastorsekretariat der Diözese, das im Hinblick auf die 1976 und 1978 durchgeführten Evaluierungsversuche eingerichtet worden war.⁹

Bevor eine umfassende und erhellende Untersuchung durchgeführt werden kann über die Zusammenhänge zwischen den von der katholischen Kirche in der Zentralregion Malawis angewandten Pastoralmethoden und den sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen, sollten zunächst eine Reihe von Fakten näher untersucht werden, die als nützliche Hintergrundinformationen dienen können. Es sind Fakten aus dem Bereich der Geographie und der Geschichte des Landes.

Der Staat Malawi

Malawi ist ein relativ kleiner Binnenstaat, der eine Bodenfläche von 45 747 Quadratmeilen umfaßt, und zwar 560 Meilen in der Nord-Süd-Achse und zwischen 50 bis 100 Meilen in der Breite. Das Land wird beherrscht vom drittgrößten See Afrikas, dem Malawi- oder Nyassa-See, der nach Osten hin in der Bodensenke des Rift-Tales in etwa 450 m Höhe liegt; am südlichen Ende wird das Wasser des Sees vom Shire-Fluß durch das heiße und sumpfige Shire-Tal abgeleitet in den Sambesi. Westlich des Sees besteht das Land in der Nord- und Zentral-Region in der Hauptsache aus einem 900 bis 1200 m hoch gelegenen Plateau. Auch die südliche Region ist zu einem großen Teil vom Shire-Hochland geprägt. Obgleich das Land also weithin gebirgig ist, gibt es doch auch größere Flächen verhältnismäßig flachen Savannengraslandes und fruchtbare Täler, in denen Ackerbau betrieben wird. Im allgemeinen ist das Land gut bewässert. Viele kleinere und größere Flüsse durchströmen es in Länge und Breite und bringen ihre Wasser von den Bergen und der Hochebene hinunter in den See und weiter in den Shire-Fluß. Die jährlichen Niederschläge, die sich im wesentlichen auf die Regenzeit (von Mitte November bis April) erstrecken, sind in der Regel zuverlässig und ausreichend, wenn auch je nach Landesteilen unterschiedlich (z. B. von ca. 60–90 cm pro Jahr in der Seeufer-Region und im Shire-Tal bis zu 250 und 330 cm im Hochland).¹⁰

Alle diese Faktoren und die Fruchtbarkeit der Erde tragen dazu bei, daß Malawi seit jeher ein Land gewesen ist, das eine große Bevölkerung ernähren konnte. Daraus erklärt sich auch, daß Malawi im wesentlichen ein Agrarland ist. Malawi ist eines der am dichtesten besiedelten Länder Afrikas.

Die Bevölkerung verteilt sich jedoch ungleichmäßig über die drei Regionen des Landes, wie es der folgende Zahlenspiegel zeigt:¹¹

Region	Fläche in %	Bev. in Mio.		Bev. in %		E. pro qkm	
		1966	1977	1966	1977	1966	1977
Nordregion	28,5	0,49	0,64	12,3	11,6	18	24
Zentralregion	37,8	1,47	2,12	36,5	38,1	41	60
Südregion	33,7	2,06	2,80	51,2	50,3	65	88

Die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung Malawis lebt von der Landwirtschaft. Einer Schätzung von 1976 zufolge lebten 92 Prozent der Einwohner Malawis in ländlich-dörflichen und nur 5 Prozent in städtischen Gebieten. Der Rest verteilte sich auf Plantagen und Missionsstationen, Handelszentren und Regierungsstellen.¹² Es gibt im Grunde nur sehr wenige wirklich urbane Zentren in Malawi. Die beiden einzigen Städte sind Blantyre und Lilongwe, die nach der Volkszählung von 1977 222 153 bzw. 102 924 Einwohner zählten. Bei allen anderen als städtisch bezeichneten Gebieten handelt es sich um kleinere Verwaltungsbezirke mit selten mehr als 10 000 Einwohnern.

Die Bantu- oder afrikanische Bevölkerung setzt sich aus ethnischen Gruppen zusammen, die zur östlichen Zentralsektion der bantusprechenden Stämme der Subsahara-Zone gehören. Die Hauptgruppen bilden die Achewa, Alomwe, Ayao, Watumbuka, Wangoni, Amang'anja, Watonga, Wahenga, Wankhonde und Asena.

Die Zentralregion Malawis

Der Teil der Zentralregion, aus dem die Diözese Lilongwe besteht, ist größtenteils ein Hochlandplateau, obwohl auch Teile des Seeufers (Nkhotakota- und Salima-Bezirk) dazugehören. Insgesamt ist dies eines der Hauptagrargebiete Malawis und hat in den letzten Jahren erheblich profitiert von den Bemühungen der Regierung um die Landentwicklung. Ein Großteil des Gebietes ist einbezogen in das landwirtschaftliche Entwicklungsprojekt von Lilongwe, andere Teile in ein ähnliches Projekt für die Seeufer-Bezirke oder in den Zuckeranbauplan von Dwangwa. Große Gebiete, die in der Vergangenheit dünn besiedelt und reine Wald- und Wildreservate waren, sind inzwischen für den kommerzialisierten Land- und Plantageanbau erschlossen worden. Dies gilt vor allem für die Bezirke von Mchinji, Kasungu und Nkhotakota. Aber abgesehen von diesen modernisierten Landwirtschaftsmethoden praktiziert die Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor auch den traditionellen Eigenanbau und nutzt im allgemeinen nur kleine Teile ihrer Felder für den saisonbedingten Ertragsanbau. Die vorherrschende ethnische Gruppe ist die der Achewa. Geschichtliche Forschungen der jüngsten Zeit lassen darauf schließen, daß die Achewa unter den ersten Bantu-Einwanderern in Malawi waren, deren früheste Gruppen zwischen 100 und 600 n. Chr. in dieses Gebiet gekommen sind.¹³ Bei ihrer Ankunft trafen sie auf Pygmäen, von denen in der mündlichen Tradition als den *Akafula* oder *Amwandiwonera-pati* die Rede ist, was übersetzt soviel heißt wie: „Diejenigen, die sagen: Von woher hast du mich zuerst gesehen?“ Diese mündlichen Überlieferungen bestätigen, daß die Bantu an die Stelle dieser Pygmäen-Ureinwohner getreten sind und allmählich das ganze Land besiedelt haben. Diese ersten Chewa-Gruppen werden heute allgemein Proto-Chewa genannt.

Von einer weiteren Bantu-Einwandererwelle wird berichtet, die als *Amaravi* bekannt sind (daher der heutige Name Malawi) und die etwa zwischen dem

13. und 15. Jahrhundert n. Chr. eine Konföderation von Häuptlings- und Königreichen errichteten, in die die früheren Einwanderer, die Proto-Chewa, mehr oder weniger erfolgreich integriert wurden. Diese Königreiche bestanden noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Achewa der heutigen Zentralregion sind als das Ergebnis der sozio-politischen, kulturellen und religiösen Wechselbeziehungen zwischen diesen beiden Gruppen anzusehen.

Die Chewa-Häuptlingsreiche wurden attackiert und weitgehend zerstört durch zwei Gruppen von Invasoren des 19. Jahrhunderts: den Ayao und den Wangoni. Die mit dem Sklavenhandel verbundene Einwanderung der Ayao machte sich vor allem in den Seeufer-Bezirken von Salima und Nkhotakota bemerkbar, wo sich auch heute noch die größten Ansiedlungen der Ayao befinden. Die aus Natal und Swaziland gekommenen Wangoni waren einige Jahrzehnte lang weiter nach Norden vorgestoßen, bis zwei ihrer Zweige sich schließlich den Weg in die Zentralregion bahnten: die Sippe der Jere nach Mchinji und Dowa und die Maseko-Sippe nach Dedza und Ntcheu. Der kriegsähnlichen Invasion der Ayago und Wangoni wurde Einhalt geboten mit dem Kommen der Europäer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, beginnend mit den ersten christlichen Missionaren, die den Fußstapfen DAVID LIVINGSTONES folgten (1861, 1875/76, 1889, 1901/02),¹⁴ bis zur Errichtung des britischen Protektorats von Nyasaland (1891, 1907). Die gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Situation in Zentral-Malawi ist das Ergebnis all dieser Faktoren.

Kulturelle Veränderungen in Zentral-Malawi

Die ursprüngliche und grundlegende Kultur der Menschen in Zentral-Malawi war die der matrilinearen Proto-Chewa: Kleinbauern, die in Gruppen von eng miteinander verwandten, sippenorientierten Dörfern unter der Führerschaft von Sippenältesten und Häuptlingen zusammenlebten. Die politische Struktur war dezentralisiert, und das Wenige an Einheit, das es auf territorialer Basis gab, fand seinen Ausdruck in der religiösen Institution der Regenheiligtümer und weiblicher Medien. Eine Abwandlung dieser ursprünglichen Kultur wurde durch die eindringenden Amaravi bewirkt, als diese ihre auf der Ideologie territorialer Einheit aufgebauten Häuptlings- und Königreiche errichteten. Diese neue Entwicklung führte zwar zu einer gewissen Erweiterung der sozio-politischen Strukturen, zur Ausweitung der Handelsbasis und letztlich auch des religiösen Bewußtseins durch die Aufforderung zur Kontrolle über die Regenheiligtümer; die grundlegende Kultur wurde jedoch, soweit es die Mehrheit der Bevölkerung betraf, von diesen Veränderungen nicht wesentlich berührt. Sie kreiste nach wie vor um die Dinge des täglichen Lebens und fand ihre Grundlage in den verwandtschaftlichen und nachbarlichen Wechselbeziehungen innerhalb kleiner, örtlich beschränkter Gemeinschaften. So ist es im Grunde auch heute noch.

Wie im gesamten Zentral- und Ostafrika, waren der Sklavenhandel und die Invasionen kriegerischer Gruppen (Ayago und Wangoni) im 19. Jahrhundert die bestimmenden Faktoren für die weiteren sozio-politischen Veränderungen in Zentral-Malawi. Die von den Amaravi errichteten Königreiche zerfielen, und das traditionelle Leben wurde gestört. Aber auch hier blieb das Leben des Volkes an der Basis, trotz der Einführung neuer Eliten und Aristokratien, weithin unberührt von den Veränderungen. Zudem hatten diese Eroberungen kaum Zeit, sich überall voll auszuwirken, weil fast gleichzeitig mit der christlichen Evangelisierung und dem Kolonialismus der Einbruch der europäischen Kultur erfolgte. Nichtsdestoweniger sind die Auswirkungen auch in der heutigen zentralmalawischen Gesellschaft noch vorhanden in Form einer potentiellen Differenzierung zwischen den Eroberer-Gruppen und der großen Mehrheit der ursprünglichen Bevölkerung.

Entschieden radikalere Veränderungen hat jedoch das Kommen der Europäer bewirkt. Nach der Befriedung des Landes durch die Protektoratsverwaltung gab es mehr Mobilität innerhalb der malawischen Gesellschaft. Die ethnische Zusammensetzung ist heute, selbst in den Dörfern, komplexer. Wenngleich die Dorf- und Nachbarschaftsgemeinschaften auch heute noch vorwiegend auf der Basis von Verwandtschafts- und Sippenidentität strukturiert sind, so sind die einzelnen Gruppen doch stärker gemischt, da Mitglieder verschiedener ethnischer Herkunft heute oft zusammenleben und in ihren jeweiligen Beschäftigungen und Lebensvollzügen aufeinander einwirken. Eheschließungen zwischen Mitgliedern verschiedener Bevölkerungsgruppen beschleunigen diesen zu einem gewissen Pluralismus führenden Prozeß.

Darüber hinaus hat es Einwirkungen auf das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben der Menschen auch in anderer Hinsicht gegeben.¹⁵

Die Hauptfaktoren der Veränderung können wie folgt identifiziert werden: – Die Einführung der Kolonialverwaltung, die Inhalte und Art der traditionellen Autoritäten veränderte und neue Weisen der Machtausübung in der Gesellschaft schuf.

– Die Einführung von Landbesitz durch Kauf oder Aneignung, was die traditionelle Bedeutung von Landbesitz und -nutzung in Frage stellte und dahin führte, die Verfügbarkeit von freiem Land einzuschränken und einen potentiellen Unterschied zu schaffen zwischen Grundbesitzern und landlosen Bürgern.

– Die Einführung der Geldwirtschaft und der Beginn barbezahlter Beschäftigung, einschließlich Wanderarbeit. Die Verfügbarkeit von Bargeld wird zu einem wichtigen Kriterium für neue Statusarten und neue Machtquellen. Zunehmend wächst der Unterschied zwischen solchen, denen es gelingt, eine bezahlte Anstellung in modernen Jobs und Berufen zu finden, und der Mehrheit derer, denen Bargeld nur durch den Verkauf eines Teiles ihrer Produkte, durch Gewerbe oder Kleinhandel oder durch Teilzeitjobs zugänglich ist.

– Kommerzialisierte Landwirtschaft, die in besonderer Weise beiträgt zu den Auswirkungen von Landbesitz und Geldwirtschaft.

– Die Einführung moderner (westlicher) Bildung, die wegen knapper Mittel und Möglichkeiten nur einem kleinen Prozentsatz der Bevölkerung zur Verfügung steht. Da sie der Schlüssel zu den anderen Faktoren der modernen Veränderungen ist, wird Bildung zum grundlegenden Kriterium in der unterschiedlichen Aneignung von neuen Rollen, von Status und Macht.

– Die Einführung des politischen Parteiensystems in Verbindung mit dem aus der Kolonialzeit übernommenen, westlich geprägten zivilen Verwaltungssystem. Wenn die Parteienstruktur auch den Vorteil und das Verdienst hat, alle Bürger an der Festlegung und Durchführung der Politik zu beteiligen, so kann die Überlagerung der traditionellen Modelle politischen Handelns und ziviler Verwaltung durch dieses System doch mitunter zu Problemen im konkreten Leben auf der Graswurzelebene führen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben die Leute Schwierigkeiten, den Zusammenhang zwischen den drei im realen Leben koexistierenden Modellen zu sehen.

Die Reaktionen auf diese Faktoren der Modernisierung sind in der Gesellschaft Malawis unterschiedlich. Einzelne Personen und Gruppen sind auf eine positivere Weise in diesen Prozeß einbezogen worden und eher in der Lage, Nutzen daraus zu ziehen. Die Mehrheit aber ist in geringerem Maße betroffen und hat viele Elemente der traditionellen Kultur beibehalten. Man kann drei Haupttypen ökonomischer und sozio-politischer Gruppen in Malawi unterscheiden:

– Die traditionelle Landbevölkerung, die vorwiegend in den Dörfern lebt, aber auch andere, die als ungelernete oder angelernte Arbeiter oder Hausangestellte in städtischen Gebieten leben und arbeiten. Diese sind am wenigsten erfolgreich gewesen in der Aneignung moderner Entwicklungen und fühlen sich daher in ihrem traditionellen Lebensstil am wohlsten.

– Die „Eliten“, die aus den wohlhabenderen Mitgliedern der Gesellschaft bestehen und aus solchen, die irgendeine Macht- oder Kontrollfunktion in den verschiedenen Bereichen der modernen Gesellschaft innehaben. Sie finden sich in den urbanen Zentren.

– Die Bewohner der in ländlichen Gebieten entstehenden Siedlungszentren mit mehr städtischem Charakter. Die Menschen, die dort leben und arbeiten, bilden einen dritten Typus der moderneren Lebensweise. Diese Zentren sind Versorgungsgebiete für verschiedene Dienste, wie Polizei, Schulen, Ambulanzen, Ausbildung in Heimarbeit, Förderung von Ackerbau und Viehzucht; hier konzentrieren sich auch landwirtschaftliche Industrien, Handel, Handwerk und Gewerbe, die insgesamt auch den umliegenden Dörfern und Siedlungen zugutekommen.

Diese drei Typen haben sich noch nicht zu isolierten Klassen entwickelt und kommunizieren auch weiterhin miteinander kraft des noch immer in ihnen fortlebenden Geistes der Sippenverwandtschaft und Gruppensolidarität. Künftige Harmonie und Vermeidung der negativen Aspekte des Klassenkampfes dürften abhängen vom Erfolg, mit dem der Gemeinschaftssinn und das Zusammengehörigkeitsgefühl aufrechterhalten und den modernen Gegebenheiten angepaßt werden.

In der näheren Betrachtung dieser kulturellen Veränderungen in der Zentralregion (die gleichermaßen auch auf das übrige Malawi und Zentralafrika insgesamt zutreffen) ging es letztlich um die Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen diesem Wandel im Leben der Menschen in der Diözese Lilongwe und der Verlagerung des Pastoral systems von dem der Außenstationen zu dem der kleinen Gemeinschaften. Zu einer fruchtbaren Untersuchung haben u. a. folgende Fragen beigetragen: Waren die sozio-politischen, ökonomischen und kulturellen Veränderungen in diesem Gebiet in irgendeiner Weise die Folge eines veränderten Verständnisses der Katholiken von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft? Könnte man in diesem Falle sagen, daß die Veränderung in den Pastoralmethoden den kulturellen Wandel beeinflußt hat? Oder haben vielleicht umgekehrt die veränderten Lebensumstände der Menschen die Verlagerung der Pastoral systeme veranlaßt? Wenn auch keine dieser beiden Fragen mit absoluter Klarheit beantwortet werden kann, so ist es doch zumindest möglich, einige Wechselwirkungen zwischen den beiden Entwicklungen, dem kulturellen Wandel und der Veränderung in den Pastoralmethoden, aufzuzeigen. Es stand von vornherein außer Zweifel, daß sich die Ergebnisse einer solchen Untersuchung als sehr nützlich erweisen würden für eine exakte Identifizierung jener Bereiche, in denen sich das frühere System der Außenstationen von der neuen Methodologie der Kleinen Christlichen Gemeinschaft unterscheidet.

Das Studium der Geschichte der katholischen Evangelisierung in der Zentralregion von Malawi in den Jahren von 1902 bis 1975 konzentrierte sich auf die Rolle der Kirche im Kontext der gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen in diesem Zeitraum. Eine solche Beurteilung der katholischen Kirche bedingte natürlich auch einen Vergleich mit den anderen (anglikanischen und protestantischen) christlichen Kirchen, die bereits lange vor dem Kommen katholischer Missionare in Malawi zu arbeiten begonnen hatten.¹⁶ Im Hinblick auf diese anderen christlichen Kirchen gibt es sehr nützliche geschichtliche Studien, die aufzuzeigen versuchen, auf welche Weise das Christentum ein wesentlicher Faktor in der Auslösung kultureller Veränderungen in Malawi gewesen ist.¹⁷

In den letzten Jahren aber hat man begonnen, die gesamte Frage der geschichtlichen Methodologie neu zu überprüfen insofern, als sie die Auswahl und Handhabung von Fakten über die Rolle der christlichen Evangelisierung beim Aufbau der afrikanischen Gesellschaft betrifft.¹⁸

Eine Reihe von Problemen wird aufgezeigt. Da ist zunächst die Tatsache, daß in den meisten der von Missionaren durchgeführten geschichtlichen Rekonstruktionsversuchen der Vergangenheit die Begegnung zwischen Christentum und traditionellen afrikanischen Gesellschaften nahezu ausschließlich vom Gesichtspunkt der Missionare her beurteilt wird. Erfolge oder Fehlschläge, Leistungen oder Probleme des evangelisatorischen Bemühens werden an den Zielen, Programmen und Erwartungen der Evangelisatoren gemessen. Man scheint von der Annahme auszugehen, daß die Wirklichkeit

mit dieser Beurteilung der Situation seitens der Missionare übereinstimmt. Demgegenüber betonen Historiker der Gegenwart, daß eine wirklich realistische Bewertung nur erreicht werden kann, wenn die Standpunkte, Erwartungen und konkreten Reaktionen der Evangelisierten selbst sorgfältig analysiert und berücksichtigt werden.

Annahme oder Ablehnung einer neuen Religion, die einer gegebenen Gesellschaft angeboten wird, hängen weitgehend davon ab, wie diese neue Religion von der Gesellschaft selbst beurteilt wird, und nicht einfach von den Erwartungen und Aktivitäten der Förderer der neuen Religion.¹⁹ Welche Bedeutung die Empfänger bzw. Adressaten der auf sie zukommenden Religion beimessen und was sie praktisch damit tun, gehört mindestens im gleichen Maße zum Resultat der Evangelisierung wie die Ansichten und Meinungen, die die Missionare darüber haben. Im Falle von Malawi ist es möglich, daß bis heute durchaus wichtige Aspekte der tatsächlichen Antworten des Volkes auf das Christentum übersehen worden sind und daß man daher auch noch nicht zu einem entsprechenden Verständnis der Rolle der Kirche im Aufbau eines modernen Malawi gekommen ist.

Ein weiteres Problem, auf das in jüngeren Studien hingewiesen wird, ist die Einseitigkeit des Kriteriums, das für die Bewertung des Erfolges oder Mißerfolges der in Afrika (oder auch anderswo) tätigen Missionare angewandt wurde. In den meisten Evaluierungen der Vergangenheit wurde das missionarische Bemühen nach dem Grad der westlichen Modernisierung beurteilt, die unter den Evangelisierten bewirkt worden ist. Die Wahl eines solchen Kriteriums war die Folge der mit den Evolutionsideen des 19. Jahrhunderts irgendwie zusammenhängenden speziellen Sicht der Kulturgeschichte. Das christliche, industrialisierte Europa und Amerika wurden als die höchste Errungenschaft der Menschheit im Prozeß einer unilinearen Entwicklung angesehen. Gemessen an der aufsteigenden Linie dieses Prozesses, ließen sich verschiedene Kulturen klassifizieren, einige davon als primitiver und rückständiger als andere. Das Ideal der christlichen Missionsarbeit war es, den rückständigen Kulturen zu helfen, höhere Stufen auf der kulturellen Leiter zu erklimmen und möglichst Anschluß zu finden an die höher entwickelte westliche Zivilisation.²⁰

Infolge dieser Art der Bewertung evangelisatorischer Arbeit wurden Personen und Gruppen, die auf die Modernisierungseinflüsse der Kirchen positiv reagieren, viel Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Eliten werden behandelt, als ob sie der entscheidende Schlüssel zum Verständnis der wirklich bedeutenden Dinge wären, die sich bisher ereignet haben und die sich in den afrikanischen Gesellschaften unserer Tage ereignen. Die Bedeutung der weniger modernisierten Teile der Bevölkerung wird sehr oft unterschätzt. Von einigen modernen Historikern wird darauf hingewiesen, daß diese Art, mit der Geschichte umzugehen, zu einer einseitig-schiefen Sicht der Realität führt, die sich verhängnisvoll auswirken kann auf den Versuch zu verstehen, was im heutigen Afrika wirklich vorgeht. In einem Land wie Malawi ist diese Gefahr noch größer, weil die mit Erfolg verwestlichten Elemente eine relativ kleine Minderheit darstellen, wohingegen die

große Mehrheit nach wie vor darum kämpft, einen sinnvollen Platz im modernen Gefüge ihres Landes zu finden.

Studenten der christlichen Geschichte Malawis stimmen allgemein darin überein, daß die protestantische missionarische Arbeit in ihrer Hauptlinie Evangelisierung mit Modernisierung verbunden hat, wenngleich es unter den einzelnen Denominationen unterschiedliche Auffassungen über diese Verbindung, die Ziele und die angewandten Methoden gab.²¹ In diesem Punkt sind sich die Historiker darüber einig, daß sich die Politik der UMCA (Universities' Mission to Central Africa) merklich unterschied von der der Schottischen Presbyterianer. Ebenfalls klar war der Unterschied zwischen den Schotten und den Südafrikanischen Presbyterianern und den Missionaren der „Dutch Reformed Church“, die 1889 zur Mithilfe bei der Evangelisierung der Zentralregion gebeten worden waren. Die kleineren Denominationen, die zu einem späteren Zeitpunkt ins Land gekommen waren, haben auch alle ihre jeweils eigene Politik verfolgt.

Schrittmacher unter den verschiedenen protestantischen Missionarsgruppen waren die beiden Sektionen der Schottischen Presbyterianischen Kirche: die Livingstone-Missionare im Norden und die Blantyre-Missionare im Süden. Diese schottischen Presbyterianer setzten es sich zum Ziel, das Programm von DAVID LIVINGSTONE – Christianisierung, Handel und Zivilisierung (Christianity, Commerce, Civilisation) – zu verwirklichen. Sie waren überzeugt von ihrer Erzieherrolle gegenüber den Afrikanern und fühlten sich beauftragt, diesen den Zugang zur modernen Zivilisation und zum Fortschritt zu eröffnen. Frei heraus verkündeten sie den Grundsatz „Afrika den Afrikanern“.²² Ihre Methode war die Ausbildung von Eliten, die einmal die Vorkämpfer der Christianisierung und Modernisierung unter ihren Landsleuten werden sollten. Diese methodologische Option zwang sie, auf Massenbekehrungen generell zu verzichten und sich in ihren Bemühungen auf relativ wenige Kandidaten zu beschränken, an die allerdings erhebliche Anforderungen gestellt wurden.

Die von diesen Missionaren neben ihren spezifisch evangelisierenden und biblischen Aktivitäten aufgebauten Erziehungseinrichtungen, Industrie- und Handelsunternehmen haben viel zur Heranbildung von Gruppen progressiver Afrikaner beigetragen, die in verschiedenen Bereichen des modernen Malawi führende Positionen eingenommen haben. Ein überwiegender Teil der Pioniere unter den malawischen Lehrern, Beamten, fortschrittlichen Landwirten, Handelsleuten und Handwerkern wie auch der kirchlichen Kräfte sind aus dem missionarischen Bemühen der Presbyterianer hervorgegangen. Auch der aufbrechende Nationalismus in Malawi ist größtenteils ihnen zuzuschreiben.²³

Verständlicherweise mußte eine solche Sicht der Rolle der Kirche, die alle Anliegen der Gesellschaft einschloß, mit der Denkweise und Praxis des Kolonialsystems kollidieren. Sowohl die Protektoratsverwaltung wie auch die kleine Anzahl europäischer Handelsleute waren der Ansicht, daß die schottischen Missionare in bedenklicher Weise ihre eigentliche Kompetenz überschritten, wenn sie sich in soziale und politische Fragen einmischten und sich

auf Gebieten wie Landeigentum, Steuern, Arbeit, Militärdienst usw. als Wächter über afrikanische Interessen betätigten. Ein erboster Protektoratsbeamter ging sogar einmal so weit, die Missionare mit „einer Oppositionspartei gegenüber der Verwaltung Ihrer Majestät“ zu vergleichen.²⁴ Die Kolonialregierung nahm zwar für sich in Anspruch, an der Förderung der Einheimischen interessiert zu sein und deren Interessen wahrzunehmen, praktisch aber zielte diese „Förderung“ auf die Heranbildung eines Bürgertyps, der, wenn auch bis zu einem gewissen Grade gebildet, doch ohne besonderen Ehrgeiz und ein friedlicher, treu ergebener Untertan der Kolonialregierung war. Nach deren Auffassung sollte die christliche Missionierung durch religiöse und moralische Bildung das Ihrige dazu beitragen, diese Art von Untertanen heranzubilden und unter Kontrolle zu halten, und nicht etwa durch Einmischung in weltliche Belange die Gefahr einer Erschütterung der bestehenden Ordnung heraufbeschwören. Es konnte wohl kaum ausbleiben, daß sich diese Differenzen zwischen den schottischen Missionaren und der Protektoratsverwaltung später erheblich zuspitzten.

Zwischenzeitlich, etwa gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, erschienen noch einige kleinere protestantische Missionsgemeinschaften auf der Bildfläche: Baptisten aus England und Amerika, Sieben-Tage-Baptisten, Sieben-Tage-Adventisten, die Kirche Christi sowie etliche Splittergruppen und unabhängige Kirchen, die teils importiert wurden, teils in Malawi selbst entstanden waren. Im allgemeinen teilten diese religiösen Gemeinschaften die schottische Zielsetzung, die Evangelisierung mit sozio-ökonomischer und auch politischer Förderung zu verbinden, wie es in der Bezeichnung „Industrial Mission“ (I.M.) zum Ausdruck kommt, die manche dieser Gemeinschaften ihrem Titel zugefügt hatten, so zum Beispiel „Baptist Industrial Mission“, „Nyassa I.M.“, „Zambesi I.M.“, „Providence I.M.“.²⁵

Bezeichnenderweise war diese industriell-gewerbliche Orientierung typisch für die vom ausgleichenden Bemühen eines Rev. JOSEPH BOOTH²⁶ inspirierten unabhängigen, kleineren Denominationen. In einigen von ihnen zeigte sich deutlich der Einfluß der damaligen Ideen der schwarzamerikanischen Kirche. Wie auch im Falle des „Äthiopismus“ von Südafrika, verbanden sich diese Ideen mit Anti-Kolonialismus, kirchlicher Unabhängigkeit und dem Streben nach Eigenständigkeit der Schwarzafrikaner. Unvermeidlicherweise gab es im Kontext des frühen Kolonialismus des Landes in den Kirchen ein besonderes Gespür für Fragen, die die soziale Gerechtigkeit und die politische Beteiligung von Afrikanern betrafen. Delikate Fragen wurden aufgeworfen, wie die Besteuerung, die Zwangsarbeit und die Einberufung von Einheimischen zur Teilnahme an Kolonialkriegen, die Verfügbarkeit von Land usw.

Die Situation spitzte sich zu, als der in den USA ausgebildete Rev. JOHN CHILEMBWE, Gründer der Providence Industrial Mission und Schützling von JOSEPH BOOTH, 1915 einen verfrühten antikolonialistischen Aufstand anführte, in welchem er und seine Anhänger ums Leben kamen. Nachdem der Aufstand niedergeschlagen worden war, führte die Protektoratsverwaltung eine Untersuchung der Gründe durch, die zu dieser Erhebung geführt

hatten. Sämtliche christlichen Missionsinstitutionen, einschließlich der katholischen, wurden vorgeladen und verhört. Nach dem allgemeinen Tatbestand lag einer der Gründe zweifellos im aufgestauten Groll der Afrikaner gegen Amtsmißbrauch seitens der Regierung und Willkürakte einiger europäischer Farmer. Man kam jedoch zu dem Schlußergebnis, daß die ganze Revolte letztlich möglich geworden war durch gewisse unverantwortliche und unkontrollierte einheimische Kirchenleute, deren mißverständliche Auffassung der christlichen Botschaft sie zu wilden apokalyptischen Visionen und zum Aufstand gegen das bestehende System von Gesetz und Ordnung getrieben hatte. Wenn man nicht aufpaßte, könnten Verkündigung des Evangeliums und Bildung unter den Einheimischen leicht ein gefährliches Potential von halbgebildeten Unzufriedenen produzieren.²⁷

Dies war für die Kirche wie für die Verwaltung eine Gelegenheit, ihre Ziele und Methoden der Evangelisierung im Lande zu überprüfen. Alle größeren Denominationen, einschließlich der schottischen Presbyterianer, der Anglikaner und der Katholiken, waren sorgsam darauf bedacht, der Regierung zu versichern, daß es keineswegs in ihrer Zielsetzung lag, solche unerwünschten Folgen hervorzurufen. Nichtsdestoweniger wurden die Kirchen nachdrücklich auf die Gefahren einer allzu ambitiösen Bildung der Afrikaner hingewiesen, und man riet ihnen zu einer strengen Kontrolle über ihre Anhänger. Wenn auch die Methoden der Livingstone- und Blantyre-Missionare nicht direkt verurteilt wurden,²⁸ so führte der Fall CHILEMBWE bei ihnen doch offensichtlich zu einer ernsthaften Besinnung und dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß sich in der elitären Ausrichtung ihrer Bildungs- und Evangelisierungsarbeit nach 1915 einige tiefgreifende Veränderungen vollzogen.

Die Methoden und Praktiken der übrigen Presbyterianer in der Zentralregion, die Missionare der Holländisch-Reformierten Kirche von Süd-Afrika, wurden hingegen befürwortet, weil sie sich auf die ländliche Bevölkerung konzentrierten und nicht dazu angetan waren, die traditionell afrikanische Lebensweise radikal zu verändern. Aus dem gleichen Grunde sah man auch in den missionarischen Ansätzen der Anglikaner und der Katholiken keine besondere Gefahr. Denn obgleich auch diese durch erzieherische und medizinische Arbeit den Lebensstandard des Volkes zu heben suchten, vermieden sie doch das Risiko, aus den Afrikanern strebsame, ehrgeizige Weiße zu machen. So sagte einmal ein anglikanischer Bischof: „Alles, was wir wollen, ist, sie in ihrem eigenen gesellschaftlichen und politischen Milieu zu christianisieren, ihnen bei der Entwicklung einer christlichen Zivilisation zu helfen, die den Gegebenheiten ihrer Umwelt entspricht.“²⁹

Man könnte mit Recht behaupten, daß in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen unter den verschiedenen Missionsgesellschaften im Lande allgemein eine Tendenz zur Vorsicht und Zurückhaltung herrschte, was die Rolle der Kirche im Bereich sozialer und politischer Fragen anging, verbunden mit einer gewissen Besorgnis im Hinblick auf die zunehmende Führerschaft unter den verwestlichten Afrikanern. Aus dieser Besorgnis hat sich möglicherweise eine deutlichere Unterscheidung zwischen den Bereichen

spezifisch evangelisatorischer und religiöser Angelegenheiten und solchen des weltlichen Engagements der Kirchenmitglieder entwickelt.

Auch die schottischen Presbyterianer scheinen in der Folge ihre Methoden und Ziele überdacht zu haben. Mc CRACKEN ist der Meinung, daß es trotz des guten Willens der Missionare, ihre afrikanischen Kirchenmitglieder so gut wie möglich auszubilden, noch Anzeichen eines nachklingenden Paternalismus und Überlegenheitsdenkens in der Art und Weise gab, wie manche Missionare mit ihren afrikanischen Mitarbeitern umgingen. Weithin machte sich noch ein Zögern bemerkbar, sie als Gleichberechtigte zu behandeln oder ihnen Positionen mit wirklicher Verantwortung zu geben.³⁰ Bei der Masse des Volkes schienen sie viel von ihrem Einfluß verloren zu haben.

Der Fall CHILEMBWE scheint die Missionare damals außerdem zu der Erkenntnis geführt zu haben, daß sich die gebildeten Afrikaner nicht länger damit zufriedengaben, einfach unter der Vormundschaft ihrer missionarischen Ratgeber zu stehen, so wohlwollend und von bester Absicht erfüllt diese auch sein mochten. Die afrikanischen Eliten strebten nach Eigenständigkeit und Gleichberechtigung. In den zwanziger und dreißiger Jahren entstanden eine Anzahl unabhängiger Kirchen, meist unter der Leitung verärgerter Ex-Anhänger der Missionskirchen.³¹ Zur gleichen Zeit wurden von Gruppen gebildeter Afrikaner verschiedene einheimische Wohlfahrtsvereinigungen gegründet mit dem Ziel, die einheimische Bevölkerung in die Mitverantwortung für die Angelegenheiten des Landes einzubeziehen und ihren Stimmen Gehör und Berücksichtigung zu verschaffen. Diese Vereinigungen führten schließlich zur Bildung einer nationalistischen Bewegung, aus der 1944 der Afrikanische Nyassaland-Kongreß als Vorläufer der heutigen Malawischen Kongreß-Partei entstand.³²

Im Zusammenhang mit dieser nationalistischen politischen Front kämpften die Afrikaner gegen die Föderation von Rhodesien und Nyassaland, die sich 1953 auf Druck der britischen Regierung gebildet hatte. Unter der Führung von HASTINGS KAMUZU BANDA war es der Malawischen Kongreß-Partei möglich, die Föderation zu sprengen und für Malawi 1964 die nationale Unabhängigkeit zu erlangen.³³

Es gibt keinen Zweifel daran, daß der erwachende Nationalismus in Malawi eine logische Folge der Erziehung und Bewußtseinsbildung seitens der Missionare, insbesondere der schottischen Presbyterianer, ist. Wenn die Bewegung auch nicht unmittelbar von den Missionsgesellschaften initiiert und von den meisten unter ihnen sogar lange Zeit beargwöhnt und bekämpft wurde, so bestand die Mehrzahl der Nationalisten doch aus Leuten, die von eben diesen Missionsgesellschaften ausgebildet und beeinflußt worden waren. Selbst die Struktur und die Verfahrensweisen der malawischen Kongreß-Partei weisen sehr viele Ähnlichkeiten auf mit der partizipatorischen Regierungsform der Presbyterianer durch Einbeziehung gewählter Vertreter der Gemeinschaft. Und es war sicher nicht bloßer Zufall, daß die Afrikaner im Kampf gegen die Föderation und für Unabhängigkeit und Selbstregierung mit Unterstützung seitens der schottischen Presbyterianischen Kirche rechnen konnten.³⁴

Man muß jedoch darauf hinweisen, daß der Nationalismus zumindest in seinen Anfängen (Einheimische Wohlfahrtsvereinigungen und Afrikanischer Nyassaland-Kongreß) dazu neigte, fast ausschließlich das Anliegen der gebildeten Eliten zu sein. Die weniger gebildeten und mehr traditionellen Schichten der Bevölkerung blieben bis 1958, als H. K. BANDA die Partei als eine in den ländlichen Gebieten fest verankerte Volksfront neu organisierte, davon weithin unberührt. Diese Tendenz zur Elitebildung war zweifellos auch ein Erbe der frühen Politik protestantisch-missionarischer Bildungsarbeit.

Katholische Missionsarbeit und gesellschaftlicher Wandel in Zentral-Malawi

Die Rolle, die die römisch-katholischen Missionen in den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen Malawis spielten, wurde im wesentlichen von zwei Faktoren bestimmt. Der erste war, daß die katholischen Missionare erst später auf der missionarischen Bildfläche Malawis erschienen und ihre eigentliche Arbeit dort erst 1901 (Montfortaner Maristen) und 1902 (Weiße Väter) begann.³⁵ Der zweite Faktor war die von den katholischen Missionaren in diesen frühen Jahren vertretene Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft.

Als Nachzügler waren die katholischen Missionare in ihrem Bemühen, unter der Bevölkerung festen Fuß zu fassen, entschieden benachteiligt. Es ist anzunehmen, daß sie von den protestantischen Missionaren als Störfaktoren betrachtet wurden, deren Kommen sich negativ auswirkte auf das von ihnen bis dahin erreichte freundliche Einvernehmen.³⁶ So hatten die katholischen Missionare es schwer, Zugang zu den für die Evangelisierungsarbeit mehr erfolgversprechenden Gebieten zu finden; sie konnten sich im allgemeinen nur in den weiter entlegenen und schwer zugänglichen Gegenden niederlassen bei Volksgruppen, die aus dem einen oder anderen Grund von den Protestanten als weniger attraktiv und erfolgversprechend übergangen worden waren. So fanden sich die katholischen Missionen meist in Gebieten der mehr traditionellen, noch nicht so sehr verwestlichten Bevölkerungsgruppen, und ihre Konvertiten kamen meist aus den Randgruppen der afrikanischen Gesellschaft: Marginalisierte und mitunter selbst erst später nach Nyassaland Gekommene, wie die Einwanderer Alomwe und Asene.³⁷ Zudem waren praktisch alle katholischen Missionare der Anfangszeit Nicht-Engländer (vorwiegend Franzosen und Holländer). Sie sprachen kaum Englisch und waren mit britischen Methoden und Traditionen weniger vertraut. Sie hatten Grund zu befürchten, als Agenten ausländischer Mächte in falschem Licht zu erscheinen, und so neigten sie dazu, jede unnötige Konfrontation mit der Protektoratsverwaltung zu vermeiden. Andererseits waren sie daran interessiert, sich die Kolonialobrigkeit gewogen zu machen und auch in deren Gunst zu bleiben, weil sie in ihrem Bemühen, sich einen Platz für ihre Arbeit im Lande zu sichern, auf Protektion und Unterstützung seitens der Zivilbehörden angewiesen waren. Verständlich ist auch, daß die Regierung sich wahrscheinlich solchen ausländischen Missionaren gegenüber entgegen-

kommend zeigen wollte, die als potentielles Gleichgewicht dienen konnten gegen die sehr selbstsicheren schottischen und britischen Missionare, die sich innerhalb des Kolonialsystems einige Freiheiten erlauben konnten.

Eine nähere Betrachtung der ersten katholischen Missionsstationen und der Bevölkerungsgruppen, mit denen die Missionare zu tun hatten, zeigt, daß sich die katholische Evangelisierungsarbeit hauptsächlich auf ländliche Gebiete konzentrierte, in denen sich Verwestlichung und moderner Fortschritt langsamer und weniger erfolgreich vollzogen. Die katholischen Missionare versuchten, unter dieser Bevölkerung so viele Anhänger wie möglich zu gewinnen, obwohl die Taufvorbereitung (das Katechumenat) sich über längere Zeit erstreckte und einige Anforderungen stellte. So brachten sie mit der Zeit zwar beachtliche Massenkonzersionen zustande, waren aber weniger daran interessiert, unter ihren Konvertiten die Modernisierung zu fördern. Schulen wurden von den katholischen Missionaren in großer Zahl und in einer wahren Konkurrenz mit den Protestanten in den Dörfern errichtet. Aber lange Zeit handelte es sich dabei um recht armselig ausgerüstete Buschschulen und -kapellen, die vorwiegend als Anziehungspunkt für Konvertiten und deren religiöser Unterweisung gedacht waren. Es gehörte sogar zur bewußten Politik der Missionare, nicht eine Bildung zu vermitteln, die die Schulabgänger zum Verlassen ihrer ländlichen Umgebung und in die gefährvolle Umwelt moderner Beschäftigungen und Bestrebungen, insbesondere in den städtischen Ansiedlungen, treiben würde.³⁸

Im Verlauf der Untersuchungen im Zusammenhang mit dem Chilembwe-Aufstand wurde die katholische Politik, wie auch die der anglikanischen und der holländisch-reformierten Kirche, im Bereich von Erziehung und sozialpolitischen Angelegenheiten von der Protektoratsverwaltung als empfehlenswert dargestellt. Der Grund dafür war, daß die Katholiken, im Gegensatz zu den schottischen Missionaren und den kleineren Religionsgemeinschaften, unter Beweis stellen konnten, daß ihre Praxis der Evangelisierung den traditionellen Lebensstil der Afrikaner nicht allzusehr durch eine übertriebene Verwestlichung beeinträchtigte und daß sie auch nicht daraufhinarbeiteten, hochqualifizierte Führungskräfte heranzubilden, die leicht zum Motor politischer Agitation werden konnten.³⁹

Im Falle von Malawi ist diese mangelnde Sorge um Fragen der Modernisierung auch im Zusammenhang mit der grundlegenden Auffassung evangelisatorischer Arbeit zu sehen, die unter den dort arbeitenden Weißen Vätern der Anfangszeit herrschte. Den Grundsätzen ihrer Gesellschaft folgend, sahen sie es nicht als Aufgabe der Kirche an, sich in säkulare Bemühungen und Projekte einzuschalten. Das war Sache der weltlichen Organisationen und Behörden. Die spezifische Rolle der Kirche war es, Seelen zu retten, indem man den Menschen die Mittel des ewigen Heils verfügbar machte, die die Kirche dort, wo sie einmal eingerichtet war, anzubieten hatte. Daher war das Hauptanliegen der Weißen Väter, die Kirche aufzubauen und den Menschen geistlich zu dienen.⁴⁰

Diese Auffassung von der Rolle der Kirche bestimmte die ersten Jahrzehnte der katholischen Evangelisierung in Malawi, und man kann sicher davon

ausgehen, daß dieses Kirchenverständnis auch den ersten Generationen von Neubekehrten dort eingepflegt wurde. Erst 1928 setzten auf offizieller Ebene ein paar Veränderungen ein, und zwar hauptsächlich auf ausdrückliche Anweisung Roms durch den Apostolischen Visitator Msgr. A. HINSLEY. Rom wünschte, daß das gesamte Bildungswesen vermehrt als Möglichkeit gesehen wurde, katholische Bürger darauf vorzubereiten, die ihnen zukommende Mitverantwortung für die Entwicklung ihres Landes zu übernehmen.⁴¹ Nachdem diese Direktiven von Rom gekommen waren, nahmen die entsprechenden Bemühungen von katholischer Seite sowohl qualitativ wie auch quantitativ erheblich zu.

Diese 1928 einsetzende Schwerpunktverlagerung im missionarischen Bemühen der katholischen Kirche kann auf dem Hintergrund einer allgemeinen Bewegung zur Verbesserung des Bildungs- und Erziehungswesens in Nyassaland gesehen werden. Nach dem Bericht der Phelps-Stokes-Kommission von 1924 interessierte sich die Protektoratsverwaltung nunmehr unmittelbar für die Schulen und ergriff Maßnahmen zur Verbesserung des Erziehungssystems im Lande, und zwar vornehmlich durch Inspektionen und Kontrollen sowie durch Bezuschussung entsprechender Missionseinrichtungen. Während dieser Jahre, als die einheimischen Wohlfahrtsvereinigungen blühten, wuchs bei der katholischen Kirche die Erkenntnis, daß ihr künftiger Einfluß im Lande weitgehend abhängen würde von der Zahl und Qualität der Führungskräfte, die aus ihren eigenen Institutionen hervorgingen und in der Lage waren, mit ihren protestantischen Kollegen in überzeugender Weise zu konkurrieren. Durch diese intensivierte Beteiligung an der gesamt-menschlichen Entwicklung versuchte die katholische Kirche den nötigen Einfluß in der Gesellschaft zu gewinnen und aufrechtzuerhalten, der auch dem Fortgang ihrer spirituellen Arbeit dienen sollte.

Das bedeutet nicht, daß die Kirche ihre Sicht der Evangelisierung als in erster Linie auf das ewige Heil gerichtet aufgegeben hätte oder daß die Bedeutung, die man neuerdings der Ausbildung von Führungskräften beimaß, dem überwiegenden katholischen Engagement für die Massen des traditionellen Landvolkes Abbruch getan hätte. Es bedeutet ganz einfach, daß die Katholiken inzwischen klarer die Verbindung zwischen dem ewigen Heil und den verschiedenen Aspekten menschlichen Bemühens in der gegenwärtigen Welt erkannt hatten, eine Erkenntnis, die ihren optimalen Ausdruck in der pastoralen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ finden sollte.⁴²

Ein ähnlicher Wandel läßt sich im sozio-politischen Denken der katholischen Kirche feststellen. Lange Zeit entsprach es der offiziellen Praxis, die Mitglieder der Kirche, Laien so gut wie Priester und Ordensleute, vor einer Einmischung in die Politik zu warnen. Selbst im Hinblick auf die zwischen 1940 und 1950 intensiver werdenden nationalistischen Bestrebungen unter Afrikanern stellt MUFUKA zu Recht fest, daß „Absolventen von römisch-katholischen Schulen im Bereich politischer und sozialer Angelegenheiten im Hintergrund blieben.“⁴³ Kurz vor dem Kommen der Selbstregierung aber gab die katholische Hierarchie von Nyassaland einen Hirtenbrief unter dem Titel

„Wie man eine glückliche Nation aufbaut“ heraus, in dem die katholischen Laien nachdrücklich dazu ermutigt wurden, aktiv in der Politik mitzumachen, wenn Klerus und Ordensleute sich aus Parteivalitäten und politischen Veränderungen auch gänzlich heraushalten sollten.⁴⁴ Es steht außer Zweifel, daß die in diesem Hirtenbrief enthaltene Lehre der offiziellen katholische Standpunkt auch nach der Unabhängigkeit blieb.

Wechsel der pastoralen Methoden: Mögliche Problemfelder

Gab es, soweit es die Diözese Lilongwe betrifft, einen Zusammenhang zwischen dem Wandel in der katholischen Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und der mit dem Jahre 1975 beginnenden Veränderung der pastoralen Methoden? Die hier zuvor kurz umrissene geschichtliche Entwicklung und eine Prüfung der Dokumente der Mini-Synode, aus der das neue System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften entstanden ist, lassen nicht den Schluß zu, daß da ein wirklich unmittelbarer ursächlicher Zusammenhang besteht. Da die Schwerpunktverlagerung im pastoralen System erst 1975 einsetzte, kann sie weder den allgemeinen Kulturwandel im Lande noch die veränderte katholische Auffassung von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft beeinflußt haben.

Nichtsdestoweniger bleibt die wichtigste Tatsache, daß die Veränderung der pastoralen Methoden zu einer Zeit einsetzte, als radikale Veränderungen im Lande allgemein wie auch in der Auffassung der Kirche über ihre Rolle in der Gesellschaft stattgefunden hatten. Das System der Außenstationen war während der ganzen Zeit, als Nyassaland abhängiges britisches Protektorat war, und noch lange darüber hinaus in Kraft gewesen, wohingegen das System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften erst mehr als zehn Jahre nach der Unabhängigkeit beschlossen wurde: als die Auswirkungen des Kulturwandels im Lande von der Bevölkerung praktisch erfahren wurden. Es war auch schon mehrere Jahrzehnte her, daß die Katholiken begonnen hatten, die Rolle der Kirche in der Gesellschaft anders zu sehen; und auf jeden Fall fand diese Veränderung im Malawi erst annähernd zehn Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil statt, bei dem diese neue Konzeption zur anerkannten Richtlinie in der katholischen Kirche geworden war.

So hat sich also das pastorale System der Außenstationen über lange Zeit im Kontext eines Grundverständnisses von entscheidender Bedeutung entwickelt: daß die Aufgabe der Kirche wirklich im spirituellen und religiösen Bereich und nicht unmittelbar im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich des menschlichen Lebens liegt. Ein solcher Grundsatz mußte sich zwangsläufig auf die konkrete Art und Weise auswirken, in der die pastorale Arbeit organisiert und durchgeführt wurde. Die zentralen Anliegen waren innerkirchlicher Art, wie beispielsweise Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung, Andachten, Rituale, geistliche Übungen zur Heiligung usw. sowie die Reglementierung der Gesamtheit durch kirchliche Disziplin und Gesetzgebung. Sittliches Wohlverhalten im persönlichen wie

auch im Gruppenleben stand sehr im Mittelpunkt des pastoralen Bemühens, aber diese Moralität wurde sehr als Frage des persönlichen Gewissens aufgefaßt. Es war immer schwierig, den Verantwortungsbereich der Kirche allgemein so auszudehnen, daß er auch solche Bereiche einschloß, die als rein weltlich aufgefaßt wurden, z. B. die verschiedenen Arten von Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder das Funktionieren von ökonomischen und politischen Strukturen. Denn in diesen komplizierten Bereichen, in denen Fragen der sozialen Gerechtigkeit zutage treten, war es schwierig zu bestimmen, wo die „rein weltliche Sphäre“ endete und der „religiöse und spirituelle Bereich“ begann.

Im System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften gibt es keine säuberliche Trennung zwischen weltlichen und religiösen Bereichen. Die Anliegen der Christen umfassen im Gegenteil beides, da die Forderungen ihrer Religion die Gläubigen in allen Bereiche ihres täglichen Lebens betreffen, ob es nun ihr persönliches oder gemeinschaftliches Leben betrifft, die innerkirchlichen oder außerhalb der Kirche liegenden Aspekte des Lebens, Familie, Beruf, Geschäft, Freizeit oder Politik. Die Art und Weise, in der die pastorale Aktion im Kontext der Kleinen Christlichen Gemeinschaften organisiert und durchgeführt wird, erfordert daher die unmittelbare Beschäftigung mit sämtlichen Lebensbereichen der Gläubigen, ganz gleich, ob diese nun im eigentlichen kirchlichen oder im weiteren weltlichen Umfeld liegen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Wandel im pastoralen System der Diözese potentielle Schwierigkeiten einschließt, und zwar in folgenden drei Hauptbereichen: 1. pastorale Führungskräfte in der Kirche: Klerus, Ordensleute und deren Hilfskräfte (z. B. Katechisten und Älteste); 2. die Gesellschaft im ganzen, innerhalb derer die christlichen Gemeinschaften leben und wirken müssen; 3. die katholischen Mitglieder und Gruppen, aus denen sich diese Kleinen Christlichen Gemeinschaften zusammensetzen.

Das Funktionieren jeden pastoralen Systems in der katholischen Kirche hängt weitgehend ab vom Klerus und seinen engsten Mitarbeitern, denn sie sind das Zentrum des Lebens und der Aktivitäten der Kirche insgesamt, und zudem liegt es in ihrer Macht, auf die Gesamtheit der Gläubigen einzuwirken und sie auf die eine oder andere Weise in die Mitarbeit einzubeziehen. Jede kirchliche Gruppe muß, solange sie zum rechtmäßigen Katholizismus gehören will, mit ihrem Klerus in Einheit und Harmonie verbunden sein. Wenn also das System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in der Diözese erfolgreich sein soll, dann muß sich der Klerus des auch in diesem System wirksamen Wandels in der Auffassung der Rolle der Kirche in der Gesellschaft bewußt sein und ihn als Grundlage kirchlichen Lebens und Handelns akzeptieren. Man ist versucht, ein solches gewandeltes Verständnis vorauszusetzen, da der Klerus und seine unmittelbaren Mitarbeiter vermehrt Gelegenheit hatten, sich mit den jüngsten Entwicklungen im Selbstverständnis der Kirche vertraut zu machen, beispielsweise durch das Studium der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Diese Voraussetzungen aber müssen in Anbetracht verschiedener Überlegungen in Frage gestellt werden. Zunächst gilt es zu bedenken, daß eine nicht geringe Anzahl von Priestern, die über 1975 hinaus in der Diözese tätig waren und sind, noch in der Zeit der Außenstationen ausgebildet wurden und innerhalb dieses Systems lange Zeit ihren priesterlichen Dienst ausgeübt haben. Sie waren daran gewöhnt, den Aufbau kirchlichen Lebens im Licht der früher üblichen Unterscheidung zwischen kirchlichen und weltlichen Bereichen zu sehen. Es dürfte für sie nicht so leicht sein, zu relativ später Stunde ihre pastorale Arbeit anders zu sehen und zu tun. Zum zweiten ist das Hauptproblem nicht das der theoretischen Überzeugungen, sondern das der Veränderung von Einstellungen, Reflexen und praktischen Fertigkeiten in der pastoralen Arbeit. Selbst wenn Ideen verstandesmäßig bejaht und angenommen worden sind, bedarf es noch Zeit und vieler Mühen, bevor diese Überzeugungen in wirkliche Veränderungen des täglichen Handelns umgesetzt werden. Das potentielle Problem bei den Priestern ist, daß sie unter Umständen versuchen, das neue System mit den Einstellungen, Reflexen und Gewohnheiten zu verwirklichen, die dem früheren System der Außenstationen entsprechen.

Ein größeres Problem kann sich von seiten der Gesellschaft im allgemeinen ergeben: die Sippen- und Dorfgemeinschaften und die neuen staatlichen und politischen Aktivierungsorganismen. Die Grundfrage ist auch hier wieder, ob diese weitere Gesellschaft in Malawi das neue Verständnis der katholischen Kirche von ihrer Rolle in der menschlichen Gemeinschaft praktisch akzeptiert und verstanden hat. In der Zeit, als die Kirche dem System der Außenstationen folgte, wurde allgemein stillschweigend vorausgesetzt, daß es Lebensbereiche gab, die zur rechtmäßigen Verantwortung der Kirche gehörten, und andere, in die sie sich nicht einzumischen hatte, weil diese in die Zuständigkeit des Staates oder der traditionellen Gemeinschaft fielen. Wenn die Kleinen Christlichen Gemeinschaften nun in alle Aspekte des Lebens miteingeschaltet werden, dann wird dies mit einiger Wahrscheinlichkeit als Einmischung in die Kompetenzbereiche weltlicher Organisationen angesehen werden, und man wird ihnen vorhalten, Verwirrung zu stiften.

Dies könnte zum Beispiel leicht geschehen, wenn die Christen sich verpflichtet fühlten, im Licht des Evangeliums die Bräuche, Praktiken und Tabus zu beurteilen, die das traditionelle Leben in den Familienbeziehungen, bei Heirat, Krankheit oder Begräbnis regeln; oder wenn die christliche Gemeinschaft es für ihre Pflicht hielte, gewisse Praktiken in bezug auf Beschäftigung, Arbeitsvermittlung, Landerwerb, Bevorzugung und Vetternwirtschaft in den öffentlichen Einrichtungen, Machtmißbrauch, ungerechte Verurteilungen und Verhaftungen, Einschüchterung, Erpressung, Tribalismus usw. zu überprüfen bzw. zu kritisieren. Hier würde wahrscheinlich der Einwand erhoben werden, daß dies alles in die Kompetenz nicht-kirchlicher Behörden fällt, die im Besitz einer autonomen Verantwortung sind, die von den Kirchen nicht im Namen der Religion durch Übergriffe verletzt werden darf. Durch „Einmischung“ in solche nicht-kirchlichen Angelegenheiten könnte die christliche Gemeinschaft leicht beschuldigt werden, sich die Rolle

einer „Oppositionspartei“ in der Gesellschaft anzumaßen, besonders, wenn es im Lande ein Einparteiensystem gibt. Verständlicherweise wird die solchermaßen außerhalb des Auftrags und der Erlaubnis der herrschenden Mächte handelnde christliche Gemeinschaft zu einem unabhängigen und alternativen Ort der Macht und damit in einer solchen Situation naturgemäß zu einer Gefahr.

Angesichts solcher Vorwürfe könnten die christlichen Gemeinschaften es sicherer und bequemer finden, sich auf spezifisch innerkirchliche Anliegen zu beschränken, die mehr der Andacht und Erbauung dienen und von harmlos-frommer, jenseitiger Natur sind, und ihre Kritik zu beschränken auf die klassischen moralischen Aspekte wie die sexuellen Sitten, gewöhnliche Diebstähle, Trinkerei, Tänze, Streitereien und Schlägereien. In diesem Falle würde die pastorale Gesamtsicht, trotz des neuen Namens und Systems, kaum anders sein als früher in der Zeit der Außenstationen.

Die Last der mit den veränderten pastoralen Methoden verbundenen Herausforderungen aber liegt hauptsächlich auf den Kleinen Christlichen Gemeinschaften selbst. Es stimmt zwar, daß die Entscheidung, das System der Außenstationen aufzugeben zugunsten einer Pastoral der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, nicht ohne Kenntnis und Zustimmung der Gesamtheit der katholischen Gläubigen zustande gekommen ist, da diese Entscheidung erst nach langen und eingehenden Beratungen der Mini-Synode getroffen wurde; nichtsdestoweniger ist es möglicherweise allzu kühn, davon auszugehen, daß die Mehrheit des einfachen Volkes die eigentliche Bedeutung des neuen Systems bereits ganz verstanden und bewußt akzeptiert habe. Hat diese Mehrheit der einfachen Gläubigen wirklich erkannt, auf welche Weise sich diese neuen pastoralen Methoden von dem früheren System der Außenstationen, an das sie bis 1975 gewöhnt waren, unterscheiden?

Tatsache ist, daß wir nicht einfach voraussetzen können zu wissen, was das System der Außenstationen mit seiner Unterscheidung zwischen spirituellen und säkularen Bereichen für die einfachen Gläubigen der katholischen Kirche in Lilongwe bedeutet hat. Die Missionare und einheimischen Priester und Apostolatskräfte mögen den Aufbau der Pastoral auf ihre Weise angesehen haben: als eine gegliederte Einrichtung mit dem Ziel, den Menschen die Mittel des ewigen Heils zu bringen, ohne sie mit dem gefährlichen Streben nach Erfolg im modernen materiellen Fortschritt zu belasten. Es ist durchaus möglich, daß diese Ordnung der Dinge auch für die Gläubigen angenehm und befriedigend war, jedoch aus anderen Gründen.

Die meisten von ihnen gehörten den mehr traditionellen und mit weniger Erfolg verwestlichten Massen der Landbevölkerung an. Sie wußten, daß sie nicht die Mittel und Möglichkeiten besaßen, es mit denen aufzunehmen, die – wie etwa die Angehörigen der protestantischen Kirchen – mit Erfolg Anschluß an das moderne Leben gefunden hatten. Natürlich waren sie bereit, unter dem einen oder anderen einfacheren Aspekt an der europäischen Kultur Anteil zu nehmen, indem sie beispielsweise ein paar Grundschuljahre absolvierten oder sich unter Anleitung der Missionare einige einfache praktische Fertigkeiten aneigneten. Aber es war für sie ganz

unrealistisch, sich irgendwelche anspruchsvolleren Ziele zu setzen; sie zogen es vor, in Ruhe gelassen zu werden in ihrer traditionellen Lebensweise, die sie verstanden und mit der sie auf eine Weise zurechtkamen, die sie zufriedenstellte. In ihrem einfachen dörflichen Kontext war das Leben sinnvoll, solange sie nicht unnötig belästigt wurden von den Zwängen des modernen Lebens, wie etwa von Steuern, Arbeitszwang, staatlichen Anordnungen im Gesundheits- und Landwirtschaftswesen usw.

Es ist sehr wohl möglich, daß für solche Leute die Evangelisierungsmethoden der katholischen Missionare ein annehmbareres Angebot war. Die Kirche erwartete von ihnen keine heroischen Anstrengungen in weltlichen Unternehmungen. Andererseits verhiess sie ihnen eine glückliche Zukunft nach dem Tode und versicherte ihnen, daß sie besser daran seien als die wohlhabenden Nicht-Katholiken auch in dieser Welt, da sie das Privileg hätten, zur erhabenen, weltweiten katholischen Gemeinschaft zu gehören, zur allein wahren Kirche Jesu Christi. Diese Kombination war ganz dazu angetan, ein Gefühl der Zufriedenheit hervorzurufen und sogar ein gewisses Gefühl der Überlegenheit als Ausgleich für den offenkundigen Rückstand im Bereich irdischer Fortschritte und Errungenschaften.

Die neue Ausrichtung und der neue Schwerpunkt im System der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind solchen Leuten daher möglicherweise weniger willkommen, als man vielleicht voraussetzt. Die Verbindung spiritueller Anliegen mit der Verpflichtung, sich dem vielfachen Druck der Probleme des modernen Lebens in aktivem Einsatz zu stellen, macht Religion zu einer anspruchsvolleren Angelegenheit als früher. Die Katholiken können nicht mehr in ihre Kirche flüchten, um so den Kämpfen des täglichen Lebens auszuweichen. Sie können nicht einfach das tun, was die hinter Neuerungen und Fortschritt Zurückgebliebenen gewöhnlich tun, nämlich, sich so weit wie möglich von der bedrohlichen Umgebung zurückziehen und sich einigeln in eine kleine, nach eigenen Maßstäben zurechtgebaute Welt. Stattdessen werden sie von ihrer Kirche hinausgestoßen in eine sich rapide fortbewegende weite Welt, in der sie sich mit den rauen Realitäten des kulturellen Wandels in der Begegnung mit gebildeten Geschäftsleuten, Staats- und Parteibeamten, weltklugen Angestellten, mit Angehörigen moderner Berufe, wie Lehrer, Polizisten, Ärzte, Rechtsanwälte und Regierungsvertreter, auseinandersetzen müssen. Bei den Treffen der christlichen Gemeinschaft wird eine breite Skala von Angelegenheiten behandelt werden müssen, die man in der Tradition der Außenstationen nicht als rechters zu den Angelegenheiten der Kirche gehörig betrachtet hätte.

Herausforderungen aber gibt es auch im internen Leben und Arbeitsbereich der kleinen Gemeinschaften selbst. Im Gegensatz zur Auffassung des Systems der Außenstationen, in dem sich die Mitglieder der Kirche bloß als Einzelpersonen, als geistliche Klienten und Untertanen ihrer Seelsorger betrachten konnten, müssen sie nun aufeinander einwirken und danach trachten, eine sinnvolle Gemeinschaft des Glaubens und des gemeinsamen Engagements aufzubauen. Gemeinschaftsleben verlangt gegenseitiges Kennen, Zusammenarbeit, Anteilnahme, Respekt, Vertrauen, Vergeben und

christliche Liebe. Und all dies muß praktiziert werden gegenüber Leuten, die nicht notwendigerweise Verwandte und Bekannte im üblichen Sinne sind. Es wird wahrscheinlich weitgefächerte Unterschiede unter den Mitgliedern der einzelnen Gemeinschaften geben: gebildete Leute in angesehenen Stellungen, einige Reiche und Einflußreiche, z. B. Eigentümer großer Farmen und Plantagen oder gutgehender Geschäfte, während andere deren Kunden, Angestellte, Arbeiter und Abhängige sind; da sind einige Mitglieder prominenter Sippen des jeweiligen Gebietes, andere kommen aus Familien der unteren Schichten, sind vielleicht von irgendwoher zugewandert; einige sind alt, andere sind Jugendliche oder Kinder; Frauen und Mädchen sind gleichermaßen vertreten wie Männer und junge Burschen. In dem Versuch, als Gemeinschaft zusammen zu leben und zu arbeiten, müssen die Mitglieder ständig gegen die aus der säkularen Welt übertragenen natürlichen Vorlieben und Antipathien, Rivalitäten, Ambitionen, Habgier, Frustrationen, Eifersüchteleien usw. ankämpfen, insbesondere, wenn es um Führungspositionen geht.

In der Konfrontation mit solchen Herausforderungen besteht die Möglichkeit, daß einige angehende Gemeinschaften aufgeben und sich zurücksehen nach der leichteren und anonymeren Art des Kircheseins, wie sie in der Tradition der Außenstationen möglich war. Wo immer die Entwicklung dieser Kleinen Christlichen Gemeinschaften im Keime steckenbleibt, da sind die Gründe in eben diesen hohen Anforderungen des Gemeinschaftslebens zu suchen. Wenn die Entwicklung jedoch erfolgreich verläuft, dann erleben die Mitglieder in dieser neuen Gemeinschaftsform eine Dimension der Verwandtschaft, der Solidarität und der gegenseitigen Unterstützung, die höher und weiter ist als die von Natur aus vorgegebene. In der Situation des modernen Wandels, in der die traditionellen Grundlagen des Gemeinschaftslebens sich mehr und mehr auflösen, stellen die Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine echte Alternative dar. Darüber hinaus bietet diese Art von Gemeinschaft für die hinter der Modernisierung zurückgebliebenen Massen, die oft genug die hilflosen Opfer mächtiger Gruppen zu werden drohen, eine tragfähige Basis der gegenseitigen Hilfe und des Schutzes vor den unterdrückenden und ausbeuterischen Kräften der Gesellschaft.

(Übersetzung: U. Faymonville)

¹ Der Name „Mini-Synode“ wurde gewählt, um den besonderen Prozeß der Konsultation und der Gesetzgebung zu kennzeichnen, der von der Diözese Lilongwe zwischen 1973 und 1975 eingeleitet wurde. Man wollte diese Synode damit von den üblichen, im Rahmen des Kanonischen Rechtes (Kanons 356–362) vorgesehenen Diözesan-Synoden abheben. Der deutlichste Unterschied war der, daß an den Sitzungen der Mini-Synode Delegierte aus allen Bereichen der Kirche teilnahmen: Priester, Ordensleute und Laien, und daß diese Synode schon von ihrem Charakter her die wichtigste Rolle den Laien zuerkannte. Zudem war die Mini-Synode ein sich über längere Zeit hinstreckender Prozeß, bei dem versucht wurde, alle Gläubigen in die Formulierung eines diözesanen Pastoralplanes

einzu beziehen, indem die jeweils gleichen Fragen auf den verschiedenen Ebenen (Diözese, Dekanat, Pfarrei und Dorf) diskutiert und Entscheidungsvorschläge erarbeitet wurden. Die endgültigen Entscheidungen der Mini-Synode wurden veröffentlicht in der Broschüre „Pastoral Guidelines“ (Pastorale Richtlinien).

² *Pastoral Guidelines* (Likuni Press and Publishing House, 1973), 4.

³ Die „Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa“ (AMECEA) ist ein freiwilliger Zusammenschluß der katholischen Diözesen von Kenia, Uganda, Tansania, Malawi und Sambia, einschließlich der Diözesen des Sudan und von Äthiopien. Das Ziel dieses Zusammenschlusses ist es, diesen Diözesen eine intensivere Zusammenarbeit in der Planung und Durchführung ihrer pastoralen Programme zu ermöglichen. Eine Reihe von Möglichkeiten und Einrichtungen stehen den Diözesen zur Koordinierung ihrer gemeinsamen Bemühungen zur Verfügung. Alle vier Jahre findet ein Treffen der in der AMECEA zusammengeschlossenen Bischofskonferenzen statt, das in der Regel mit einer Studienkonferenz zur Erörterung des einen oder anderen pastoralen Themas verbunden ist.

⁴ Die Berichte dieser Studienkonferenz wurden veröffentlicht in: *African Ecclesiastical Review* (AFER), 16 (1974) Nr. 1–2.

⁵ Ebd. 10.

⁶ Ebd. 9f.

⁷ Bezüglich der Berichte dieser Studienkonferenz vgl. AFER 18 (1976) Nr. 5.

⁸ Dies ist ersichtlich aus dem von Bischof HOLMES-SIEDLE zusammengestellten Überblick, der sich auf die Berichte der einzelnen Diözesen stützt. Bezüglich der Studienkonferenz von 1979 vgl. AFER 21 (1979) Nr. 5.

⁹ Das Diözesane Pastoral-Sekretariat hatte für 1976 ein besonderes Auswertungsseminar geplant und zu diesem Zweck an alle Pfarrgemeinden Fragebögen versandt, deren Beantwortungen in einem Arbeitspapier zusammengefaßt wurden. Das für 1976 vorgesehene Seminar kam erst 1978 zustande, wobei sowohl dieses Arbeitspapier wie auch weitere Berichte ausgewertet wurden. Aufgrund dieser Ergebnisse konnte das Sekretariat der AMECEA 1978 einen ausführlicheren Bericht für die für 1979 vorgesehene Studienkonferenz von Zomba vorlegen.

¹⁰ Diese Angaben wurden u. a. folgenden Standardwerken über Malawi entnommen: *A Portrait of Malawi* (Zomba: the Government Printer, 1964); FRANK E. READ, *Malawi: Land of Promise* (Blantyre, Ramsay Parker Publications, 1967); *The Year in Review: Malawi 1976* (Malawi Department of Information, 1977); *The Year in Review: Malawi 1977* (Malawi Dep. of Information, 1978); *Malawi Yearbook 1978* (Malawi Dep. of Information, 1978); CYNTHIA A. CROSBY, *Historical Dictionary of Malawi* (Metuchen, N. J. and London: The Scarecrow Press, 1980).

¹¹ Zusammengestellt nach Angaben aus dem *Malawi Yearbook 1978*, 9. (Malawi Population Census 1966 und 1977).

¹² *The Year in Review: Malawi 1976*, 3.

¹³ Zum weiteren Studium der früheren Geschichte Malawis wird insbesondere verwiesen auf: J. D. FAGE, *A. History of Africa* (London 1978) 20–33 und 110–140; E. JEFFERSON MURPHY, *The Bantu Civilization of Southern Africa* (New York 1974); BRIDLAL PACHAI (ed.), *The Early History of Malawi* (London 1972); ders., *Malawi: The History of the Nation* (London 1973); R. J. MACDONALD (ed.), *From Nyasaland to Malawi: Studies in Colonial History* (Nairobi 1975) KINGS M. PHIRI, *Northern Zambezia 1500–1800*, in: *The Society of Malawi Journal*, 32 (1979) 6–22; J. MATTHEW SCHOFFELEERS (ed.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults* (Gwelo Mambo Press 1978).

- ¹⁴ Die „Universities' Mission to Central Africa“ (UMCA) kam 1861 nach Afrika und wurde von LIVINGSTONE bei der Suche nach ihrer ersten Mission unterstützt. Schon bald aber entschloß sie sich aufgrund von Schwierigkeiten zum Verlassen des Landes. 1875 entsandte die „Free Church of Scotland“ eine erste Gruppe von Missionaren, die den Norden des Landes missionieren sollten und die ihr Hauptzentrum in Livingstonia errichteten. 1876 begann die „Established Church of Scotland“ mit ihrer missionarischen Arbeit in den Shire Highlands im Süden des Landes; ihr Zentrum war in Blantyre. Von den schottischen Presbyterianern zur Mitarbeit eingeladen, trafen Missionare der „Dutch Reformed Church“ aus Südafrika 1889 im Lande ein und übernahmen den mittleren Teil von Nyassaland. Die eigentliche Arbeit katholischer Missionare setzte erst 1901 ein, als Montfortaner Maristen-Patres sich im Süden des Landes niederließen. 1902 kamen Weiße Väter in den mittleren Teil des heutigen Malawi. Schon 1889 hatte eine Gruppe katholischer Missionare im Lande zu arbeiten begonnen, aber sie mußten ihre Mission nach einiger Zeit wieder aufgeben.
- ¹⁵ Die meisten der hier folgenden Angaben wurden entnommen aus: B. PACHAI, *Malawi: The History of the Nation* (London 1973).
- ¹⁶ Bei ihrer Ankunft 1901 und 1902 fanden die katholischen Missionare kein noch nicht evangelisiertes Land vor. Die Entwicklung ihrer eigenen missionarischen Bemühungen stand daher immer in irgendeinem Bezug zu dem, was durch die protestantische Evangelisierung bereits geschehen war.
- ¹⁷ Die unter diesem Aspekt aufschlußreichsten Werke sind: G. SHEPPERSON – T. H. PRICE, *Independent African* (Edinburgh University Press 1958); J. McCRACKEN, *Politics and Christianity in Malawi 1875–1940: The Impact of the Livingstonia Mission in Colonial Malawi* (Cambridge University Press 1977); K. NYAMAYARO MUFUKA, *Missions and Politics in Malawi* (Kingston, Ontario 1977).
- ¹⁸ Vgl. bes. R. HORTON, *African Conversion*, in: *Africa*, 41 (1971) 85–108, und: *On the Rationality of Conversion*, in: *Africa*, 43 (1973) 27–40. Was speziell Malawi betrifft, wird verwiesen auf: M. L. CHANOCK, *Development and Change in the History of Malawi*, in: B. PACHAI (ed.), *The Early History of Malawi*, 429–446.
- ¹⁹ R. HORTON, *On the Rationality of Conversion*, a. a. O. 220.
- ²⁰ Vgl. T. O. RANGER, in: T. O. RANGER – J. WELLER (eds.), *Themes in the Christian History of Central Africa* (London/Nairobi/Ibadan/Lusaka 1975) 93.
- ²¹ Ebd.
- ²² „Afrika den Afrikanern“, das ist von Anfang an unsere Politik gewesen, und wir glauben, daß Gott dieses Land in unsere Hände gegeben hat, damit wir seine Bewohner dazu befähigen, die wunderbaren Möglichkeiten dieses Landes für sich selbst zu entwickeln“ (Rev. Dr. D. C. Scott in *Life and Work in British Central Africa*, January 1895), zitiert in: A. C. ROSSE, *Blantyre Mission and the Administration*, in: E. STOKES – R. BROWN (eds.), *The Zambesian Past* (Manchester University Press 1966) 340.
- ²³ Vgl. J. McCRACKEN – K. N. MUFUKA in den unter Anm. 18 genannten Werken.
- ²⁴ Geschäftsführender Kommissar SHARPE zu LORD KIMBERLEY, zitiert nach: A. C. ROSSE, a. a. O. 332.
- ²⁵ Bezüglich der ausführlicheren Geschichte dieser Kirchen vgl. G. SHEPPERSON – T. PRICE, *Independent African* (Anm. 17).
- ²⁶ Ebd.
- ²⁷ Der vollständige Bericht dieser Untersuchungskommission findet sich im Anhang der „Nyasaland Government Gazette“ vom 31. Januar 1916 unter dem Titel: *Report of the Commission of Enquiry into the Nyasaland Native Rising* (Government Printer, Zomba, 1916).

- ²⁸ Von einigen europäischen Siedlern und selbst von der Untersuchungskommission wurde der Versuch unternommen, die Methoden der schottischen Missionare zu verurteilen. Die Missionare waren jedoch in der Lage, die gegen sie erhobenen Anschuldigungen zu widerlegen und den Bericht richtigzustellen (vgl. *Independent African*, Anm. 17).
- ²⁹ MCCRACKEN, a. a. O. 177.
- ³⁰ Ebd. 197.
- ³¹ Ebd. 273–275.
- ³² Bezüglich der einheimischen Wohlfahrts- und sonstigen Vereinigungen, vgl. PACHAI, *Malawi: The History of the Nation*, 225–235, und R. J. MACDONALD (ed.), 189–214 (vgl. Anm. 13); J. VAN VELSEN, *Some Early Pressure Groups in Malawi*, in: E. STOKES – R. BROWN (eds.), *The Zambesian Past*, 376–411 (vgl. Anm. 22); und MCCRACKEN, a. a. O. 257–273. – Über den Nationalismus und Malawische Kongreß-Partei vgl. PACHAI, *The History of the Nation*, a. a. O. 225–235.
- ³³ Die Föderation von Rhodesien und Nyassaland wurde 1953 von der britischen Regierung aufgezwungen, um die zentralafrikanischen Länder von Nord-Rhodesien, Süd-Rhodesien und Nyassaland zusammenzufassen. Das Projekt wurde hauptsächlich von den weißen Siedlern in diesen Ländern, vor allem in Süd-Rhodesien, zum Zwecke des wirtschaftlichen Fortschrittes gefördert. Seitens der Afrikaner traf es jedoch auf erbitterten Widerstand, weil sie spürten, daß es die Vorherrschaft und die Privilegien der Weißen festigte und sich die Rechte der afrikanischen Mehrheit dadurch noch schwerer realisieren ließen. Nach zehnjähriger unruhiger Existenz zerbrach die Föderation Ende 1963. Im darauffolgenden Jahr trennten sich Nyassaland und Nord-Rhodesien und wurden zu den unabhängigen Staaten Malawi und Sambia. Vgl. PACHAI, a. a. O. 256–266; ebenfalls ROTBERG, *The Rise of Nationalism in Central Africa: The Making of Malawi and Zambia 1873–1964* (Cambridge, Mass. 1965).
- ³⁴ Vgl. MUFUKA, a. a. O.
- ³⁵ Als Standardwerk der Geschichte der katholischen Missionierung Malawis gilt I. a. J. LINDEN, *Catholics, Peasants, and Chewa Resistance in Nyasaland* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1974).
- ³⁶ Eine allgemeine Missionskonferenz aller protestantischen Missionskräfte in Nyassaland wurde im Jahre 1900 mit dem Ziel abgehalten, sich über eine gemeinsame Politik abzustimmen und die jeweiligen Einflßbereiche festzulegen. So war nach einem Wort von LINDEN „der Kuchen bereits in ihrer Abwesenheit verteilt worden“, als die katholischen Missionare 1901 in Nyassaland eintrafen (vgl. LINDEN, a. a. O. 43).
- ³⁷ Ebd. 8.
- ³⁸ Lange Zeit wurde in den katholischen Schulen kein Englischunterricht erteilt, weil man befürchtete, daß die Schulabgänger die Mission verlassen und auf Arbeitssuche in die Städte gehen könnten.
- ³⁹ Vgl. die Kommentare des Berichtes der Untersuchungskommission (Anm. 28).
- ⁴⁰ Die missionarischen Grundsätze der Weißen Väter sind im wesentlichen aus den Schriften ihres Gründers, des Kardinals CHARLES ALLEMAND LAVIGERIE in seinen *Instructions aux missionnaires* (Namur 1950) abgeleitet. Die relevanten Instruktionen haben Eingang gefunden in das *Directoire des Constitutions* (Pères Blancs) (Maison Carrée, Alger, ⁴1954). Der Standard-Kommentar zu diesen missionarischen Grundsätzen findet sich in: J. MAZÉ, *Le Cardinal Lavigerie et son action apostolique* (Alger 1928) und ganz besonders in: *Le Père Blanc, Missionnaire d'Afrique: à l'école du Cardinal Lavigerie* (Namur 1948). Unter den von Weißen Vätern erarbeiteten Studien sind die bedeutendsten von J. PERRAUDIN, *Lavigerie*:

ses principes missionnaires (Fribourg 1941); J. MAZÉ's *Le Père Blanc* ist unter dem Titel *Our Vocation as Taught by Cardinal Lavigerie* in englischer Übersetzung erschienen (Manchester 1953).

⁴¹ Vgl. LINDEN, a. a. O. 156f.

⁴² Vgl. W. ABBOTT (ed.), *The Documents of Vatican II* (London-Dublin 1966) 199–308.

⁴³ MUFUKA, a. a. O. 105–113.

⁴⁴ *How to Build a Happy Nation: Joint Pastoral Letter of the Catholic Bishops of Nyasaland* (Lilongwe: White Fathers' Press, 1961) 14.