

KIRCHENGESCHICHTE UND MISSIONSGESCHICHTE: AFRIKANISCHE PERSPEKTIVEN

von Joseph Ndi Okalla

Einleitung

Unser Thema ist breit und komplex, vor allem auch, weil es um den afrikanischen Kontinent geht. Die These von einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte kann als eine These erscheinen, die der afrikanischen Sicht fremd ist. Wir müssen uns sozusagen die Mühe machen, die Erkenntnisinteressen zu bestimmen, die uns auf dem Weg dieses Themas weiterbringen. Denn von einem gewissen Standpunkt aus ist die »Geschichte der (afrikanischen) Mission« bzw. die Missionsgeschichte Afrikas zuerst ein Kapitel der europäischen Kirchengeschichte.¹ Sie stellt sich unter dem Vorzeichen einer Expansion dar – als Geschichte der Eroberung –, selbst wenn man daran festhält, daß sie vom Auftrag des Evangeliums bewegt war. Es gibt eine umfangreiche Literatur über die Aspekte dieses Unternehmens, seine Ambivalenz, seine Suche nach Authentizität, auch über seine Anwaltsfunktion zugunsten der Eingeborenen.² Einige Perlen der Missionsliteratur aus der Zeit, als die Christianisierung Afrikas südlich der Sahara ihren Höhepunkt erreicht hatte, darf man aber auch nicht einfach vergessen. Diese literarischen Zeugnisse haben einmal mehr das Bewußtsein dafür geschärft, daß wir vor der Pflicht stehen, die Herausforderung einer Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht anzunehmen.

Welche Akzente eine Missionsgeschichte aus nicht-afrikanischer Perspektive setzt, könnte man aus einem Bericht einer Taufe in Afrika herauslesen: »Im Mittelpunkt standen die vier Täuflinge vor dem Kreuz und zwischen den beiden Fahnen. Der Kapellmeister setzte sich ans Harmonium und dann begann der Chor mit der Musik unter der Begleitung des Harmoniums nach der Arie ›Gott erhalte‹ das neue Kaffernlied:

*Auf ihr Schwarzen sehet alle,
Wie so gut der Christengott,*

¹ Vgl. JEAN ILBOUDO, »De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise«, in: G. RUGGIERI: *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 121; siehe auch: J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, »A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History«, in: B. SUNDKLER: *The Church crossing frontiers. Essays on the nature of mission*, Upsala 1969, 90.

² Für eine Gesamtschau siehe St. NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, London 1966; KARL HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

*Daß er euch von Sündenbanden
Löset und vom ew'gen Tod!*

*Wasser aus den Wunden Jesu
Ausgegossen über euch,
Macht euch schneeweiß an der Seele
In der Taufe Wunderteich.*

*Söhne Japhets und Chamiten
Bieten sich die Bruderhand;
Noes Fluch ist aufgehoben
Einig sei das Kaffernland!*

*Friedlich wohnt der Wolf beim Lamme,
Und der Panther mit dem Bock;
Und der Kaffer mit dem Schotten
Trägt desselben Stoffes Rock;*

*Denn Sankt Paulus gelten alle,
Ob auch Scythe, ob Barbar,
Gleichviel wie ein freier Römer,
Der noch nie in Fesseln war.*

*Mög' die milde Mutter Gottes,
Mög' die Frau von Mariannahill
Herrschen über alle Zulus
Führen sie zum rechten Ziel!*

...

*Nur im Kreuze werdet ihr siegen,
Nicht im spitzen Assegai,
Drum nun im Kaffernkraale
Hoch das Kreuz errichtet sei.*

*Euer Chief sei Jesus Christus,
Er, der alle Chiefs erschuf
Euer erster Umtakati (Zauberer, Medizinnann)
Auch bei eurem Hilferuf! ...*

Dann schritt der Prior an die vordere Kirchentüre und begann vor den Augen der erstaunten Eingeborenen und der Klostergemeinde die hl. Taufzeremonie.«

Es handelt sich hier nicht um eine Missionsgeschichte im eigentlichen Sinn. Aber hier haben wir ein Zeugnis vor uns, wie es tausende andere gibt, die zu einer Auseinander-

setzung um die Theoriebedürftigkeit bzw. die Problematik, die Kontextualität und Perspektivität einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte einladen.

Wenn die Kirche ihrem Wesen nach Mission ist, ist es folglich wichtig, ihre Geschichte über einige ihrer Wege, Verwirklichungen und Nöte zu verfolgen: »Das Kreuz zwischen den beiden Fahnen« und nicht etwa zwischen zwei Lanzen und den Schilden des einheimischen Stammes; das Harmonium und nicht das Xylophon und die Trommeln; die Melodie nach der Weise »Gott erhalte« und nicht nach dem Repertoire der einheimischen Musik; den schottischen Stoffrock als festliches Kleid der Eingeborenen; Jesus Christus als der größte Fetischpriester und erste Mediziner (Umtakati) ... Alle diese Elemente könnten die Gelegenheit für eine Werkstatt interkultureller Hermeneutik über die Probleme von Kontextualität, Interkontextualität und Perspektive abgeben.

Man muß im übrigen bemerken, daß es sich hier nicht nur um ein Problem der Beziehung zwischen zwei Kulturen handelt, es geht auch um einen Stil der Christenheit. Dieser Stil konnte die Ortskirchen prägen, die von der Infrastruktur und den Ausdrucksformen der Christenheit geerbt hatten. Und selbst – mutatis mutandis – innerhalb einer Ortskirche in Afrika kann man große Unterschiede zwischen den Formen einer vor hundert Jahren missionierten Region und denen einer 20 Jahre jungen Gemeinde finden. Eine solche Lage hebt das Problem der Mission hervor, ihre Wege, ihre Herausforderungen. So erzählt Jean-Marc Ela sein Itinerarium vom Süden in den Norden Kameruns als einen Erfahrungswandel, der die Mission zu einer neuen Sicht und Annäherung zwingt.³

Angesichts des Umfangs des Themas, das wir nicht in all seiner Breite behandeln können, schlage ich exemplarisch einen Besuch in der Werkstatt der Geschichtsschreibung einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte und ein Itinerarium in vier Schritten vor:

- I. Das Problem der Geschichtsschreibung und des afrikanischen Kontinents.
- II. Die historische Lage der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte.
- III. Die Wiederaneignung der anthropologisch-theologischen Funktion der Missionsgeschichte.
- IV. Konsequenzen für eine afrikanische Kirchengeschichte als Missionsgeschichte.

»Tatsächlich ist die Zeit vorbei, da Missionsgeschichte noch sinnvoll als Geschichte der besonderen Sendungsveranstaltungen in der Heidenwelt betrachtet und beschrieben werden konnte, im Sinne der Sammlung und Zusammenstellung von Daten über den Hergang dessen, was westliches Christentum zur Propaganda seiner selbst in der nichtwestlichen Welt ins Werk gesetzt hatte. Erst wenn ein veränderter und vertiefter Begriff von Mission mit einem veränderten und vertieften Begriff von Geschichte zusammentrifft, kann Missionsgeschichte wieder den Platz, die Funktion übernehmen, die ihr angemessen sind. ... »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« verstanden nicht

³ J.M. ELA, »Ein Itinerarium – Der Weg der Mission und die Herausforderung der Armen«, in: *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg/Br. 1987, 15–19.

im Sinne eines Anspruchs oder eines Programms sondern als Ortsbestimmung und Orientierungshilfe«. ⁴

So schreibt es Hans-Werner Gensichen im Geleitwort zu dem Werk *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Es ist empfehlenswert, den Realismus und die Zweckmäßigkeit dieses »Ortes« (Locus historiographicus et missiologicus) im Hinterkopf zu behalten, wenn man der Fragestellung entsprechen will, die uns hier aus verschiedenen Forschungsrichtungen bzw. Perspektiven zusammengeführt hat. Nachdem H.-W. Gensichen die Akzent- und Perspektivverschiebung beim Verständnis des missionarischen Aktes und Werkes vollzogen hat, bezeichnet er die Koordinaten und gibt einige Anhaltspunkte zur neuen Vorgehensweise an.

Welches erneuerte Verständnis von Mission in Abstimmung mit welcher neuen Art der Geschichtsschreibung soll der Missionsgeschichte ihre angemessene Stellung verleihen? Es geht hier darum, was R. Koselleck in seinem Beitrag zur Geschichtstheorie einen Erfahrungswechsel nennt, der zu einem Methodenwechsel zwingt. ⁵ Was »Mission« heute über ihre verschiedenen Ausprägungen in der Geschichte und unserer Welt geworden ist, fordert und verlangt eine neue Weise, Missionsgeschichte zu schreiben und entstehen zu lassen. Die Missionsgeschichtsschreibung ist es sich schuldig, den Prägungen einer veränderten Realität und missionarischen Erfahrung gerecht zu werden. Die Veränderung und der Polyzentrismus der Mission als gelebte kirchliche Erfahrung umfaßt einen Wechsel in Methode und Realisierung. Vom Dokumentieren des missionarischen Unternehmens des westlichen Christentums in einer nicht-christlichen Welt bis zu einer Kirchengeschichtsschreibung als gelebtes und gefeiertes Christsein der örtlichen christlichen Gemeinden, die Zeugnis ablegen, ist ein neuer Bewußtseinsprozeß und ein Perspektivenwechsel überall eingetreten.

I. Das Problem der Geschichtsschreibung und des afrikanischen Kontinents (Clio, Afrika und die Historiographie)

Noch vor dreißig Jahren sagten afrikanische Schüler eifrig auf, auswendiggelernt aus ihren Schulbüchern, daß »Geschichte die Rekonstruktion der Vergangenheit aus den Schriften« ist. Die Folgen dieser unscheinbaren Aussage ließen nicht auf sich warten. Da es jahrhundertlang als anerkannt galt, daß Schwarzafrika eine schriftlose Kultur ist, konnte man nur schlußfolgern, daß Afrika keine Vergangenheit, keine Geschichte hat. Im übrigen, konnte man sich nicht auch auf einige westliche Denker berufen, darunter Autoritäten wie G.W. Hegel? Hatte er nicht festgestellt, daß Afrika am Rand der Geschichte sei? Behauptete Hegel nicht in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und

⁴ HANS-WERNER GENSICHEN im Geleitwort des Sammelbandes: H. FROHNES / H.-W. GENSICHEN / G. KRETSCHMAR (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München 1974.

⁵ Vgl. R. KOSELLECK, »Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze«, in: *Theorie der Geschichte*, Bd. 5: *Historische Methode*, hg. von Chr. MEIER / J. RÜSEN, München 1988, 13-61.

Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und hier an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte«. Für unser Thema besonders interessant ist, daß einer seiner Belege für seine These zurecht oder zu unrecht die Berichte der Missionare sind.⁶

Afrika, in der Bandbreite seiner Quellen für die Geschichtsschreibung diskriminiert, in seiner Existenz nur über die Sicht und die Sprache der Europäer gefaßt und bemessen – wobei Europa als Maß für die Welt galt. Afrika konnte also keinen historischen Adelsbrief vorweisen – Monumente oder schriftliche Zeugnisse –, anders als zum Beispiel Asien. So überlebte der Schwarze Kontinent das Urteil der Zensoren der Geschichte nicht.

Wie also bei dieser Gelegenheit, hier und heute, der Neigung widerstehen, jene fast in der Art einer vertraulichen Mitteilung geäußerten Worte von Ernst Troeltsch nochmals zu zitieren: »Der Eroberer, der Kolonisor und der Missionar steckt in allem europäischen Denken. Das ist eine Quelle seiner praktischen Kraft und Fruchtbarkeit, aber auch vieler theoretischer Irrtümer und Übertreibungen.«⁷ E. Troeltsch schrieb diese Zeilen am Beginn der 20er Jahre und damit am Höhepunkt des Imperialismus, der Expansion, des christlichen Universalismus und der Kulturmission des Westens. (In der Mitte der 90er Jahre, in denen wir uns befinden, bin ich vollständig davon überzeugt, daß im Denken der Europäer ein bißchen weniger vom Eroberer, Kolonisor und Missionar als solchem steckt. Daraus müßte konsequenterweise folgen, daß sie auch ein bißchen weniger theoretischen Irrtümern unterliegen, aber wer kann hier schon den ersten Stein werfen?)

Diejenigen, die »weder das Schießpulver noch die Windrose, noch den Kompaß« (A. Césaire) erfunden haben, »die Verdammten der Erde« (F. Fanon), denen man jede andere Quelle der Geschichte oder materiellen Nachlaß versagte, die von Kultur oder Zivilisation hätten zeugen können, schienen folglich ein wenig anziehender Forschungsgegenstand für die Geschichtsschreibung zu sein, aber immerhin »kurios« genug für die Feldzüge der Ethnologen oder für jene, die nach starken Gefühlsregungen suchten.

Vor allem in der afrikanischen Literatur südlich der Sahara wird die Debatte um die sogenannte »kulturelle Frage« ausgetragen. Darin geht es um das Aufeinanderprallen von westlicher und einheimischer Kultur und ihrer Auswirkungen. Während und nach der Kolonialperiode haben Schriftsteller aus Afrika und der weltweiten »schwarzen Diaspora« es immer wieder unternommen, ein lebendiges Bild dieser Diskussion zu zeichnen. Darin stellen sie die »Kulturmission« des Westens in ihren Ausprägungen und Widersprüchen in Frage.⁸

⁶ G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1970, 122–129. Siehe die Anmerkung von B. BUJO in: *Ordenskorrespondenz* 35 (1994) 163, und vor allem grundsätzlich dazu die Interpretation aus historischer Sicht von Th. OBENGA, *La dissertation historique en Afrique*, Paris 1980, 29–30.

⁷ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Bd. 1: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, 7. Nützlich ist dem Meisterstück von WOLFGANG J. MOMMSEN über *Europa und die außer-europäische Welt*, in: *Historische Zeitschrift* (1994) Heft 258, 661–691, zu entnehmen.

⁸ Im folgenden seien nur einige markante Werke erwähnt: CHINUA ACHEBE, *Okonkwo oder das Alte stürzt*, Frankfurt/M. 1983 (*Things fall apart*, London 1958); DERS., *Der Pfeil Gottes*, Berlin 1975; MONGO BETI, *Ville cruelle*, Paris 1958; DERS., *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980; AIMÉ CÉSAIRE, *Zurück ins Land der Geburt*,

Das Geflecht von Beziehungen, das zwischen den drei unterschiedlichen Protagonisten der kolonialen Eroberung – Beamten, Händlern, Missionaren – existierte, ist hier deutlich zu sehen. Ohne das Ideal der ersten Missionare mit den eigentlichen Absichten der Kolonialbeamten und -händler gleichzusetzen, kann man die umstrittene Rolle der christlichen Missionen innerhalb der Kulturmission des Westens weder ignorieren noch verschweigen – dabei ist jeder konkrete Fall für sich zu untersuchen und zu beurteilen.⁹ Darüber hinaus diente der Eurozentrismus in den Ausführungen der kolonial geprägten Anthropologie als ideologische Basis – im Sinne einer Pseudowissenschaft – zur Beherrschung und Unterjochung der Eingeborenen. Die Zerstörung beziehungsweise tiefgreifende Umwandlung der soziokulturellen Beziehungen, die sich aus diesem Prozeß ergaben, drängt zu einer kreativen Bewältigung der bisherigen Geschichte Afrikas.

Heute muß jede afrikanische Historiographie eine Analyse und Kritik der Momente einschließen, in denen Afrika zur Geschichte erwachte: die Entwicklung und Veränderung des eurozentrisch-historiographischen Diskurses, die Wegstrecken, auf denen sich Afrika als historisches Subjekt herausgeschält hat, ein Subjekt, das sein Eigenleben nicht mehr nur der Wahrnehmung¹⁰ und der selektiven Sicht des Anderen verdankt: »Es handelt sich folglich darum, die Geschichte Afrikas zu dekolonisieren und gleichzeitig die verschiedenen Abschnitte der afrikanischen Geschichtsbildung nachzuzeichnen.«¹¹

Vor diesem Hintergrund kann man die Verdienste der von der Unesco seit Anfang der 80er Jahre unternommenen und verwirklichten Gesamtdarstellung einer *Geschichte Afrikas* nicht genug hervorheben. Sie deckt mehrere Zeiträume ab, von der Urzeit bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Geschichte wird hier aus der Innensicht betrachtet; der internationale wissenschaftliche Rahmen seiner Entstehung und die Zusammenarbeit mit einer signifikanten Zahl von guten afrikanischen Historikern haben eine reiche Gesamtschau ermöglicht, die dem Zustand und der Entwicklung der Wissenschaft bis zum heutigen Tag gerecht wird. Diese Geschichte würdigt auch die Werte der mündlichen Überlieferung in der afrikanischen Geschichtsschreibung und stellt den Kontinent am Schnittpunkt des Kultur- und Handelsaustauschs unserer Welt dar, sowie seinen Beitrag zum kulturellen Erbe der Menschheit.¹²

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte ist kein abstrakter Gegenstand. Die Geschichtsschreibung der Kirche und der Mission ist im Kontext der Historiographie Afrikas zu verankern. Die Entwicklung der *Methoden* und *Fragestellungen*, die

Frankfurt/M. 1962; FERDINAND OYONO, *Der alte Neger und die Medaille*, Düsseldorf 1958; FRANZ FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961 (dt. Übersetzung: *Die Verdammten dieser Erde*).

⁹ Es gelingt m.E. John Baur meisterhaft, auf diese komplexe Unterscheidung bzw. Beurteilung einzugehen, die auch den afrikanischen Standpunkt gerecht wird. Vgl. dazu: JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa* (Colonial influence on the missionaries), Nairobi 1994, 281–282.

¹⁰ Zu diesem Thema siehe: Y.V. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington 1988; JOSEPH NDI-OKALLA, »Hermeneutique du «Voir» négro-africain«, in: *Rencontres de l'École du Louvre: L'Idolâtrie*, Paris 1990, vor allem den Teil über »Histoire des regards de l'Occident sur la tradition négro-africaine«, 236–238; B. DAVIDSON, *African Civilization Revisited. From Antiquity to Modern Times*, New Jersey 1991.

¹¹ Th. OBENGA, *La dissertation historique en Afrique*, 31.

¹² Siehe *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Mai 1984, 1; *Histoire Générale de l'Afrique*, Paris 1980ff.

Berücksichtigung *neuer Gegenstände* (J. Le Goff)¹³ im globalen Kontext Afrikas müssen die Erforschung der Missionsgeschichte beeinflussen, um die Reflexion zu vertiefen zu helfen: eine Forschungsvorgabe, die sich als interdisziplinär begreifen muß, auch wenn sie nicht auf ihre ekklesiologische Bindung verzichtet. Wir legen Wert darauf, daß Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive die Historiker in die Pflicht nehmen muß, ernsthaft die Erschließung über »die Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte« (R. Koselleck) jeder afrikanischen Geschichtsschreibung zu unternehmen. Anders gesagt, die Kirchengeschichte kann sich nicht mit einem *Gipfeltreffen* mit der afrikanischen Geschichtsschreibung begnügen. Im Gegenteil soll sie ihre methodologischen und semantischen Wege im *Alltäglichen* kreuzen und durchqueren, in einem reichen Dialog und in der Achtung der jeweiligen Ziele.

II. Die historische Lage der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

1. Standortbestimmung

Mehrere Beobachtungen und Studien haben das Schicksal und die Lage der afrikanischen Kirchengeschichte in Erinnerung gebracht. Seit einigen Jahrzehnten, die im großen und ganzen eine Verringerung der Zahl der ausländischen Missionare auf afrikanischem Boden mit sich brachten, hat sich die Lage der Kirchengeschichtsschreibung als arme Verwandte der Missionsgeschichte bestätigt – eine *genre mineur*. Dieser Mangel an Anziehungskraft der Geschichte der Ortskirche könnte als Resultat eines *Defizits an afrikanischer Perspektive* interpretiert werden.

Hier sind wir berechtigt, einige Fragen zu stellen: Sind die lebendigen christlichen Gemeinden so wenig geneigt, die Jahrbücher – les Annales – Chronologien und Statistiken zu bejubeln, jene Zeugen des Ruhms gewisser Einrichtungen, Missionsinstitute und Kongregationen? Gleichzeitig allerdings stellt man anlässlich verschiedener Jubiläen und Hundertjahrfeiern der Mission ein historisches und praktisches Interesse fest. Die Pfarrer und Kirchenverantwortlichen sowie die Ortsgemeinden legen bei diesen Anlässen nicht nur auf Bilanzen und Perspektiven allen Wert, sondern vor allem auf die Zelebrationen als Gelegenheiten einer Wiederbelebung der Erinnerung an die *Founding Fathers*, um gleichzeitig die gegenwärtigen Bindungen zu pflegen und Schwung für die Gemeindegarbeit zu gewinnen. Anlässlich dieser Zelebrationen entsteht übrigens oft eine bunte Missionsliteratur zwischen Gründerväter-Nostalgie, Mutmachen für die Zukunft und Sensibilisierung der Einheimischen für die historische Tragweite der Mission.¹⁴ Das ist die Gelegenheit für die Dörfer, die Gemeinden, die Diözesen und

¹³ Vgl. J. LE GOFF / P. NORA (Hg.), *Faire de l'histoire*, Bd. 1: *Nouveaux problèmes*; Bd. 2: *Nouvelles approches*; Bd. 3: *Nouveaux objets*, Paris 1974.

¹⁴ U.a.: F. BONTINCK, *L'évangélisation du Zaïre. Radio-causeries historiques*, Kinshasa 1980; JOSEPH NDI-OKALLA, »L'Eglise catholique du Cameroun à l'heure du Centenaire«, in: *MISSI*, April 1991; *Alte Brücke, Neue Wege. 100 Jahre katholische Kirche in Kamerun*, Limburger Texte 1990. E. MVENG (Hg.), *Album du Centenaire/Album of the Centenary, 1890–1990*, Rom 1990. Siehe auch: *100 Jahre deutsche baptistische Mission in Kamerun (1891–1991)*, hg.

die Kirchen, Spuren und Berichte bei den älteren Leuten zu sammeln. Es gibt aber auch Anlaß zur Abreaktion lokaler Eliten, die die Kirchen als Institution anklagen.¹⁵

Die bloßen Jahrbücher über die Ankunft der Missionare, ihre Etablierung im Land, die Etappen des Baus von Kirchen, Schulen und Krankenstationen sind in sich keine anziehenden Motive für eine Geschichte der Ortskirchen. Danach sind die Sammlungen, Veröffentlichungen und Beschreibungen einer ganzen Missionarsliteratur als solche noch keine Geschichtsschreibung der Mission. Diese *Annalen* im eigentlichen Sinn warten sozusagen noch auf eine Fragestellung bzw. auf eine Gesamtproblematik.

Die Erneuerung der Methoden der Geschichtsschreibung muß zu einer neuen Entwicklung der afrikanischen Kirchengeschichte beitragen. Neben den schriftlichen Quellen, die hauptsächlich und wesentlich das Werk der Missionare sind, die sich zum Teil auch als Befürworter und Förderer der Kultur ausgezeichnet haben, findet man hauptsächlich materielle Spuren, eine von der afrikanischen mündlichen Überlieferung gepflegte *Memoria* sowie Kunst und Ästhetik. Die Tagebücher einiger ehemaliger Schulmeister und Katechisten, die ehemaligen Taufregister der Missionsstationen und Pfarrgemeinden bilden um so mehr den Stoff für eine Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive. Hierzu haben in Afrika die Französische Historiographische Schule,¹⁶ die Mentalitätsgeschichte und die *Nouvelle Histoire*, teilweise auch die Initiativen des CREDIC in Lyon (J. Gadille, M. Spindler, Cl. Prudhomme ...), die »italienische Schule von Bologna« (G. Alberigo, A. Melloni ...) und der Beitrag von O.U. Kalu einen erstklassigen methodologischen und theoretischen Beitrag geleistet.¹⁷ Noch einmal: die Sammlung der Berichte und Zeugnisse alter einheimischer Christen und Nicht-Christen über die Anfänge und die Entwicklung der Mission verdienen eine angemessene Behandlung. Hier gilt auch derselbe kritische Umgang mit den Quellen wie für die zahlreiche Literatur und die in den Archiven der Missionseinrichtungen untergebrachten Berichte. Aber die Formen der Vermittlung und Überprüfung der Verfahren mündlicher Überlieferung und ihre Erforschung muß als Beitrag zur Geschichtsschreibung anerkannt werden.¹⁸

von der Europäischen Baptistischen Mission, Bad Homburg 1991; D.E. SKWERES, ... *et vetera. Les méthodes d'évangélisation des premiers missionnaires SVD au Togo*, Lomé 1993.

¹⁵ Zu diesem Punkt muß man betonen, daß sich afrikanische Theologen ernsthafter mit der historiographischen Fachdebatte auseinandersetzen sollten. Siehe auch: O.U. KALU, »Doing church history of Africa today«, in: L. VISCHER (Hg.), *Church history in an oecumenical perspective*, Bern 1982, 78, wo der Autor die Herausforderung an die Wissenschaftlichkeit unterstreicht, der sich die afrikanische Kirchengeschichte stellen muß.

¹⁶ Vgl. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975; F. DOSSE, *L'Histoire en miettes. Des Annales à la Nouvelle Histoire*, Paris 1984.

¹⁷ Es ist hier der Ort, um L. Vischer ausdrücklich für die Initiative zu mehreren internationalen Begegnungen zu danken, die mit der Hilfe unserer südamerikanischen Brüder unseren Kirchenhistorikern Auftrieb und Unterstützung gegeben haben, deren Zersplitterung, Mangel an Organisation und, was einige angeht, Provinzialismus keine gemeinsamen Aktivitäten erlaubten. Ein gemeinsames Projekt der *Conference of African theological Institutions (CATI)*, der *Vereinigung der Theologen der Dritten Welt (EATWOT)* und von *MISSIO* hat so die *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective*, Bern 1988, entstehen lassen.

¹⁸ Beispielhaft für eine solche Behandlung: H.J. BECKEN, »Afrikanische Christen erzählen ihre Kirchengeschichte«, in: *ZMiss* 17 (1991) 153–160 (»Die Quellen, aus denen diese Geschichtsschreibung schöpft, sind die mündlichen Augenzeugenberichte afrikanischer Christen, die erzählen, wie sie in ihrem Leben die Begegnung mit dem Evangelium und die daraus erwachsende afrikanische christliche Gemeinschaftsbewegung erfahren haben«). Grundsätzlich zur *oral*

2. Methodologie und Periodisierung

Man hat einige Ausgangspunkte für die »Epistemologie einer afrikanischen Kirchengeschichte« vorgeschlagen.¹⁹ Für eine Geschichtsschreibung der Afrikamission muß der Historiker sich, anders als der Theologe, zuerst mit einem Instrumentarium ausstatten, das ihm erlaubt, die verschiedenen Zusammenhänge der Mission in den verschiedenen Kulturregionen in Afrika und über mehrere Generationen wahrzunehmen und zu verstehen. Die drei Forschungsebenen sind: a) Herkunft, religiöse und kulturelle Identität der Missionare; b) die Entwicklung der Konzeptionen und Auffassungen der Missionare in ihrer Beziehung zu den Einheimischen; c) die Betrachtung des auch handelnden und nicht nur passiven Eingeborenen mit seinen Motivationen für Ablehnung oder Akzeptanz.²⁰ Wir sind der Meinung, daß diese drei Ebenen einen Dialog *à trois* bilden, den der Historiker zu moderieren hat. In diesem Zusammenhang versteht man die schwierige Aufgabe einer Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht. Die Aktualität der Aufgabe darf das durch die Missionare vollendete Werk nicht willkürlich ignorieren. Es kann keine Missionsgeschichte geben ohne die Betrachtung ihrer Wirkung *à long terme*. Umgekehrt kann es auch keine Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive geben, die sich in den Heldengeschichten und Leidengeschichten des Missionars erschöpft – je nach dessen geistigem und theologischem Horizont.

Anders gesagt muß der Missionshistoriker heute die Probleme der Periodisierung aus kurz- und langfristiger Sicht klären im Hinblick auf die »missionarische Zeitära« einerseits und der »Zeitära der afrikanischen Kirchen« andererseits. In dieser Hinsicht heben sich in Afrika die ägyptische und die äthiopische Kirche durch ihr ehrenhaftes Alter hervor. Sie bestanden lange bevor es im 19. Jahrhundert zu einer komplexen Begegnung mit den westlichen Kirchen kam.²¹ Diese flüchtige Begegnung mit den Missionaren an den Küsten Westafrikas am Ende des 15. und im 16. Jahrhundert ist einfacher zu behandeln. Aber der Kongo des 16. und 17. Jahrhunderts stellt politisch und christlich bereits eine besondere »Zeit« dar, deren Zweideutigkeit und Verlängerung in jeder Begegnung Afrikas mit dem Christentum²² noch nicht ausführlich studiert und interpretiert wurde, ohne daraus einfach einen Fall zur Illustration und als Beispiel für einen Synkretismus machen zu wollen.

Qualitativ und quantitativ stellt der Abschnitt, der mit dem 19. Jahrhundert beginnt, eine große Herausforderung dar. Vor dem Überangebot missionarischer Aktivitäten in allen Konfessionen unter dem Zeichen des christlichen Universalismus, des Imperialis-

tradition und Geschichte: J. VANSINA, *Oral Tradition as History*, London 1985; P. THOMPSON, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford 1988.

¹⁹ Hierzu: JACQUES GADILLE, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 43–47.

²⁰ John Baur spricht in seinem jüngsten Buch, einer lesenswerten Darstellung über die Epochen des 2000jährigen afrikanischen Christentums, von der »african response«. In: JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994, 262ff.

²¹ G. KRETSCHMAR, »Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique«, in: G. RUGGIERI, *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 93.

²² W. USTORF, »Schwarzer Atlantik und christlicher Kongo«, in: *Verbum SVD* 35 (1994).

mus und der christlichen Zivilisation steht die Identifizierung der gängigen *Modelle* an. Parallel zur kulturpolitischen und politischen Geschichte des Westens und zum missionarischen *Revival*, lösten sich die Missionsformen auf afrikanischem Boden ab bis zur Einrichtung einer lokalen Hierarchie, der Festigung der christlichen Ortsgemeinden und zum neuen Aufschwung durch das 2. Vatikanische Konzil.²³

Bereits Ende der 60er Jahre versuchten J.F. Ade Ajayi und E.A. Ayandele in einer Festschrift für den Kirchen- und Missionshistoriker Bengt Sundkler, »Writing African Church History«, das Feld einer afrikanischen Kirchengeschichte abzustecken.²⁴ Welche eigene Identität weist die Geschichte der Kirche in Afrika angesichts der umfassenden Entwicklung dieser Kirche und der Veränderungen in der Beziehung mit den westlichen missionierenden Kirchen auf, die die Christianisierung Afrikas unternommen hatten? Der Beitrag der beiden Autoren entstand im sozio-historischen Kontext einer Emanzipation der afrikanischen Kirchen und ihrer Suche nach einem neuen, historiographischen Standpunkt ihrer Entstehung, der Art und Weise ihrer Verwurzelung im afrikanischen Boden und ihr Glaubensausdruck, die die bisherige Art der Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung Afrikas in Frage stellte; eine Geschichtsschreibung, die bis dahin vor allem von den Interessen einer eurozentrischen Sicht und den Organisationsformen der Missionsinstitute bestimmt war.

Eine Kirchengeschichte aus afrikanischer Perspektive hat zur Aufgabe, die Sichtweise zurechtzurücken, die manche Kirchenhistoriker den Ortskirchen aufgezwungen haben. Eine afrikanische Perspektive muß ihren Schwerpunkt besonders auch auf die einheimischen, handelnden Personen der ersten Missionsgründungen legen und die afrikanischen unabhängigen Kirchen gründlich untersuchen.

Eine zu sehr von der Sicht der institutionalisierten Kirche abhängige Darstellung würde Gefahr laufen, die örtlichen, evangelisierenden Kräfte ebenso zu ignorieren wie die neuen Blüten und Früchte, die die Mission und die Kirche auf afrikanischem Boden hervorbringen. So wird verständlich, daß die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen als genuine, afrikanische Antwort an die institutionalisierte, »historische Kirche« interpretiert wurden, die die spirituelle, religiöse, anthropologische und politische Lebenswelt der Einheimischen nicht aufgenommen hatte. Ihre Wucherung in gewissen Abschnitten der afrikanischen Geschichte zeugt von einer Suche nach Integration, die von den religiösen und sozio-politischen Gegebenheiten der Afrikaner ausgeht.²⁵ Man

²³ J. GADILLE, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, 47–56, unterscheidet vier Modelle in vier Zeitabschnitten: 1820–1880; 1880–1918; 1919–1944; 1945 bis zur Zeit nach dem Konzil. Über die Ära der europäischen Mission siehe auch: J. GADILLE: »Réflexion sur les réveils missionnaires du 19ème siècle: la missiologie comme théologie pratique«, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 33 (1990) 97–108; B. PLONGERON, *Les éveils de la conscience missionnaire en France au 17ème–20ème siècle*, Paris 1982, 159–186. Eine eher vergleichende Annäherung zwischen den westlichen Ländern und ihren konfessionellen Aktivitäten in Schwarzafrika unternimmt G. KRETSCHMAR, »Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique«, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, 89–95.

²⁴ J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, *A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History*; siehe auch die Standortbestimmung mit Literaturübersicht von M. SPINDLER, »Writing African Church History, 1969–1989. A survey of recent studies«, in: *Exchange* 19 (1990) 70–87.

²⁵ Siehe die Grundrichtung von B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948, 1961; die Fallstudie von H.W. TURNER über »The Church of the Lord«, in: *African Independent Church*, Oxford 1967; G.M. HALIBURTON,

kann bei Ajayi und Ayandele nur bedauern, daß ihre prononcierte Apologie der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den Eindruck erweckt, die ganze afrikanische Kirchengeschichte reduziere sich auf diese Kirchen mit der Gefahr, daß die nicht weniger afrikanischen, institutionalisierten (historischen) Kirchen ausgeschlossen werden.

Ausgehend vom Beispiel Westafrikas haben J.F. Ade Ajayi und E.A. Ayandele vorgeschlagen, die Geschichte der Kirche in Afrika unter dem Vorzeichen der Entwicklung ihrer Beziehungen zur afrikanischen Gesellschaft anzugehen. Die Veränderungen und Entwicklungen in den Beziehungen Kirche/afrikanische Gesellschaft werden in drei Phasen eingeteilt: die vorkoloniale Ära, die Kolonialzeit und die Zeit nach der Unabhängigkeit.²⁶ Dieser Vorschlag müßte mit dem methodologischen Vorgehen J. Gadilles abgestimmt werden. Er würde dann seine drei Forschungsebenen aufnehmen mit dem Ergebnis, eine evolutive Thematik herauszuarbeiten. Denn über diese Entwicklung kann man den Weg der historiographischen und ekklesiologischen Modelle der afrikanischen Kirche verfolgen. Sie hat sich allmählich vom »Abziehbild« eines europäischen Christentums zu einer Glaubensgemeinschaft und einer in der Kultur und der Geschichte der afrikanischen Menschen verwurzelten Kirche gewandelt; einer Kirche, die aus der Vielfalt des sozio-historischen und religiösen Kontextes lebt und die *Communio* mit der gesamten Katholizität pflegt.

Diese Entwicklung ruft parallel dazu auf, in der Geschichtsschreibung die lebendigen Elemente der Ortskirche zu berücksichtigen und die bis jetzt verkannten, zurückgesetzten Dimensionen und ignorierten Aspekte des Lebens und des Ausdrucks der Gemeinschaften aufzunehmen: Die Einheimischen als Mitstreiter der ersten Missionsansiedlungen; die »Rückkehr des Verdrängten« der afrikanischen Spiritualität, der menschlichen und religiösen Erfahrung. An dieser Stelle, jenseits des Rückgriffs auf die Inkulturations-Mode mit ihrer Alibi- oder Opium-Funktion, muß man die Herausforderung der Verwurzelung des Evangeliums in den eigendynamischen Lebens- und Kulturformen im Blick haben, der *Bekehrung*, die jede Aufnahme des Evangeliums voraussetzt.²⁷

The Prophet Harris and his work in Ivory Coast and Western Ghana, London 1966; T. SUNDERMEIER, *Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika*, Witten-Erlangen 1973; zur Gesamtdarstellung afrikanischer Religionsethnologie und -anthropologie vgl. DERS., *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988; W. USTORF, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Bern 1975; S. ASCH, *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris 1983; O.T. RANGER: »Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa«, in: *African Studies Review* 29 (1986) 1-69.

²⁶ J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, *A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History*, 94-95.

²⁷ Zur Inkulturations-Problematik siehe die Veröffentlichungen des Missionswissenschaftlichen Instituts/Mission Aachen: die Reihe *Theologie der Dritten Welt* und die Zeitschriftenschau *Theologie im Kontext*; zuletzt: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Frankfurt a.M. 1994; W. PRAWDZIK (Hg.), *Theologie im Dienste der Weltkirche*, Nettetal 1988. Eine Gesamtschau des aktuellen Diskussionsstandes zur Inkulturation anläßlich der Afrika-Synode bietet: JOSEPH NDI-OKALLA (Hg.), *Inculturation et Conversion. Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique*, Paris 1994; JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994, 228-368 (The Incarnation of Christianity in Independent Africa / The Beginning Age of Inculturation).

III. Die Wiederaneignung der anthropologisch-theologischen Funktion der Missionsgeschichte

1. Missionsgeschichte und Anthropologie

Kirchengeschichte ist unauflöslich an die Missionsgeschichte gebunden. Ob die Mission nun als territoriale Ausbreitung oder eher als mystische Dimension einer Verwirklichung des Erlösungswerks über Raum und Zeit verstanden wird, so bleibt doch, daß es Mission nur durch die Kirche gibt und daß die Kirche nur durch ihre Sendung und ihr Zeugnis an alle Völker der Erde existiert. So wie es Henri Maurier bemerkt: »Keine Kirchengeschichte oder Geschichte des Christentums ohne Missionsgeschichte, das heißt, ohne äußere Ausdehnung, aber auch ohne die Geschichte der inneren Wirkungen, die ihre Aktivitäten innerhalb der Kirche für ihre eigene Lebenskraft und Erneuerung hervorruft.«²⁸ Wenn diese Auffassung die Missionsgeschichtsschreibung in ihrem kirchlichen Sinn vom epistemologischen und theologischen Standpunkt her tatsächlich rechtfertigt und rehabilitiert, muß man jedoch auch die andere Seite betrachten. Als eine Aktivität der Kirche ist die Mission nicht weniger ein geschichtliches Ereignis und Faktum. Und als solches kann, wenn man die rein kirchliche Zielrichtung außer acht läßt, die anthropologische Sicht der Mission nicht ausgeklammert bleiben. H. Maurier bemerkt: »Anthropologisch sind die Missionen eine historische Tatsache mit konkreten Angaben, die Völker und Gesellschaften tief geprägt haben, so daß diese Missionen ein Allgemeingut der Menschheit geworden sind und sich so dem kirchlichen Monopol entziehen.«²⁹ Zur Stunde der Suche nach Emanzipation, den großen sozio-politischen Veränderungen, der Erneuerung und der Wiederbelebung der religiösen Landschaft sollte die Missionsgeschichte ein inneres Verständnis von all dem entwickeln.

In jeder Debatte, sei sie kultureller Art oder von der politischen und nationalen Emanzipation geprägt, stehen die Christen und die christliche Mission von gestern und heute auf dem Prüfstand und werden einerseits gesehen und betrachtet als Bremse beziehungsweise Faktor einer Entfremdung oder andererseits als Motor und Katalysator der kulturellen Emanzipation vor Ort, als Protagonisten bei der Suche nach gemeinsamen Lösungen.³⁰

Bei der Erarbeitung einer Missionsgeschichte und der Missionswissenschaft kann man eine Behandlung der Mission unter anthropologischen Gesichtspunkten nicht mehr beiseite lassen. Eine Geschichtsschreibung der Afrikamission kann auch nicht mehr länger die anthropologischen Wirkungen für Afrika durch eine von Europäern getragene Mission außer acht lassen. Für den Missionshistoriker, der sich auch Respekt als

²⁸ H. MAURIER, *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*, Paris 1993, 15.

²⁹ Ebd., 14.

³⁰ Die Umrisse einer solchen Sicht zeichnen sich ab bei: H. GRÜNDER, »Mission, Kolonialismus und Emanzipation in Schwarzafrika«, in: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 371–386; zu dieser Problematik insgesamt siehe die historischen Arbeiten von K.J. RIVINIUS, vor allem seine Arbeiten über China, in: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 387–420; beispielhaft: der Bericht über *The Role of the Church in Nation Building*, Zimbabwe, Sept. 1982, Geneva 1983.

Historiker verschaffen muß, geht es darum, sich dieser Wirklichkeit bewußt zu werden und sie in seiner Arbeit zu berücksichtigen. Es ist dies die Situation einer neuen Geschichtsschreibung, bei der es von nun an »schwierig wird, von der Mission zu sprechen ohne von Politik, Wirtschaft, Recht, Sprache, Technologie, Biologie, Demographie und Ästhetik zu sprechen« (H. Maurier). Eine solche Situation fordert neue Missionshistoriker mit einem Sinn wenigstens für interdisziplinäre Vorgänge anstelle eines unmöglich zu erwerbenden Sachwissens in allen Bereichen.

2. Die theologische Bedeutung der Missionsgeschichte

Da es sich hier um Kirchengeschichte als Missionsgeschichte handelt, muß man auch eine Parallele zu der Beziehung ziehen, die Kirchengeschichte mit der Dogmengeschichte unterhält. Kirchengeschichte unter dem Aspekt der Dogmenentwicklung schließt auch eine ganze Bandbreite der Dimensionen ein: z.B. Frömmigkeit, Volksreligion, Ikonographie, theologische Sprache. Sie muß die verschiedenen Akzente, Orte (loci), Brüche und Kontinuitäten dieser Geschichte der Dogmenentwicklung berücksichtigen und ihre Wege und Epochen aufzeichnen.³¹

Kirchengeschichte muß sich auch im Hinblick auf eine Geschichte der Mission als Geschichte vorstellen, die die verschiedenen Formen und Konzeptionen berücksichtigt und auch die historischen Auswirkungen der »Mission«, durch die die Kirche das Bewußtsein ihrer Sendung in die Welt durch Christus neu überdenken mußte. Heute umfaßt Kirchengeschichte im Hinblick auf eine weltweite Missionsgeschichte die Entwicklung, den Ausdruck des Glaubens, das spirituelle Leben und die Antworten der christlichen Ortsgemeinden. So kann das Interesse für die Formen der Volksreligion, der christlichen Ikonographie, der aus den Ortskirchen hervorgegangenen christlichen Erzählungen und Bekenntnisse des Glaubens nicht mehr als dilettantische Beschäftigung oder Hobby einiger Forscher mit ethnologischer Neugier abgetan werden. Ganz im Gegenteil, dieses Feld mit seinen *neuen Gegenständen*, im Prozeß von Akkulturation und Inkulturation des Evangeliums, bildet die *Annalen*, aus denen die neuen Seiten der Kirchengeschichte geschrieben werden müssen, also eine Missionsgeschichte im Zeitalter der Weltkirche. Sie gibt der Kirche als Weltkirche das Recht auf Mission und der Kirchengeschichte neue Aufgaben. Die Kirche selbst als *neues Volk Gottes* kommt zu einer neuen Art der Geschichtsschreibung, einer Geschichte, die sich in einen lebendigen Körper einschreibt, in das Zusammenbringen all seiner Glieder, einer Konzeption von Kirche, die sich zwischen den konfessionellen Traditionen und dem Mysterium der Einheit der Kirche bewegt, in dem, was ihr Wesen und ihre Berufung ausmacht. Walter Kasper, der ehemalige Tübinger Theologe und jetzige Bischof der Diözese Stuttgart, unterstreicht Bedeutung und Aktualität einer solchen Missionsge-

³¹ Vgl. W. KASPER, »Kirchengeschichte als historische Theologie«, in: *Römische Quartalsschrift* 80 (1985) 184–186. Zum Verhältnis Kirchengeschichte/Theologie, siehe K. SCHATZ, »Ist Kirchengeschichte Theologie?«, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513.

schichte so: »Für eine Kirchengeschichte, die ... vom Schema von challenge and response (A. Toynbee) beim Eintritt der Kirche und ihrer Botschaft in einen neuen soziokulturellen Raum ausgeht, dürfte die Missionsgeschichte das beste Paradigma sein. Sie ist gerade heute von besonderer Aktualität, da die Kirche heute zum ersten Mal in ihrer Geschichte wirklich Weltkirche wird und sich in einem schwierigen Prozeß um die Inkulturation bei den Völkern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bemüht.«³²

IV. Konsequenzen für eine afrikanische Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht kann nur als Prozeß verstanden werden, in der ein neuer Paradigmenwechsel und ein neues Verfahren zwischen Kirchengeschichte im allgemeinen und Missionsgeschichte im besonderen geschieht. Denn die Geschichte und Entstehung der jungen Kirchen, die jüngste Geschichte ihres Wachstums und der Entwicklung ihrer Theologie bilden den Kontext dieser neuen Kirchengeschichte als Missionsgeschichte;³³ Mission wird hier verstanden als Bewegung, als Umsetzung des Wortes Gottes in eine konkrete Geschichte, in ein Volk, in Gemeinschaften. Eine solche Auffassung und Haltung setzt voraus, daß selbst die Theologie der jungen afrikanischen Kirchen nicht in der Behandlung zurückgesetzt wird. Die Entwicklung und Ausprägung der Theologie vor Ort, herausgefordert durch das theologische Aggiornamento seit dem 2. Vatikanischen Konzil, ist also selbst das Studien-, Forschungs- und Erkundungsgebiet einer Kirche und einer Mission im Werden. Es ist Aufgabe der Missionshistoriker und Missionswissenschaftler, sich von nun an auf theologischem Gebiet über die Wege, die Herausforderungen und die theologischen »Werkstätten« besser zu informieren und zu qualifizieren!

1. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive wird wie jede andere Geschichtsschreibung auch von den Problemen nicht verschont: dem Umgang mit den Fragen von Kontinuität und Dis-Kontinuität, von Identität und Alterität. Und dies über 2000 Jahre Christentum, jenseits des euro-amerikanischen Kulturraums genauso wie jenseits des Verhängnisses eines ethnisch-ekklesial abgeschlossenen Raumes.

2. Wie sieht diese Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive aus, wenn diese Geschichte nicht mehr nur die Geschichte der Baptistenmission, die Geschichte der Basler Mission, die Geschichte der Pallotiner-Mission, die der Luther-Mission in Tanganika, die der Steyler-Mission, die der Dominikaner, der Jesuiten, der Weißen Väter von Mariannahill, von Mill Hill, der SMA oder der Spiritaner ist – ohne dabei diese Realität ganz zu unterdrücken oder zu ignorieren?

³² W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, 185.

³³ Einen Versuch, dieses Verhältnis zu problematisieren, macht HEINZGÜNTER FROHNES in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München 1974, IX–LXXIV. Zur Literatur siehe H. RZEPKOWSKI, »Wegweiser zu missionswissenschaftlicher Literatur«, in: K. MÜLLER (Hg.), *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985, 94–97.

Wie sieht eine solche Missionsgeschichte aus, wenn sie fordert, ihre Existenz als Ortskirche nicht nur als Ergebnis einer Gegenüberstellung der Geschichte gewisser religiöser Einrichtungen und Missionsinstitute zu konzipieren? Wenn sie nicht weiterhin ihre eigene Kirchengeschichte in der Sprache des katholischen »Lichts« in den protestantischen »Finsternissen«³⁴ schreibt? Und wenn sie über die Herausforderungen des prägenden Kontexts ihre Suche nach einer eigenen christlichen Identität zu artikulieren anfängt? Anders gefragt: Welcher Platz wird dem Subjekt Ortskirche und Ortsmission eingeräumt am Schnittpunkt der Beiträge der ehemaligen Missionsinstitute?

3. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht heißt auch, daß die Ortskirche selbst in Verbindung mit den anderen Gemeinden der Weltkirche als missionierende Gemeinde hier und jetzt Gestalt annimmt.³⁵ Diese Geschichte stellt sich als Geschichtsschreibung und Würdigung dar: der Ortsliturgie, der initiierten Sakramente des christlichen Lebens, der Erzählung von der Aufnahme des Wortes Gottes durch die Afrikaner und der Antwort auf die Verkündigung aus ihrem dynamischen Kontext heraus. Sagt es nicht genug, daß so verstanden die Geschichte von Kirche und Mission das weite Feld des laufenden Inkulturationsprozesses umfaßt und in einen Dialog mit der 2000jährigen Geschichte des inkulturierenden Christentums eintritt?³⁶ Die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen selbst zwingen in diesem Kontext zu einer erneuten Interpretation und Geschichtsschreibung der Missionsgeschichte.

4. Auch wenn die Literatur über den »ethnologischen Blick« des weißen Mannes auf den Einheimischen in den historischen und ethnologischen Wissenschaften seit langem überquillt, so interessiert man sich doch erst seit wenigen Jahren für den »umgekehrten ethnologischen Blick«, den Blick des Einheimischen auf den zivilisierten Menschen, oder für seine Manöver und Überlebensstrategien gegenüber dem »Eroberer, Kolonisator und Missionar«, auch für seinen inneren Widerstand, der öfter und auf effektivere Weise geleistet wurde und wird als der äußere, mit Gewalt ausgetragene. Dieser Bereich müßte auch die Kirchengeschichte und die Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive interessieren. Denn die Folgen dieses Blickes des Eingeborenen und der Ortschristen auf den Missionar, den Pastor oder den Klerus zeigen die »Visionen«, die »Vorstellungen«, die »Konzeptionen«, die besonders wichtig sind für die Wahrnehmung der Kirche, die Authentizität der Mission und die Überprüfung von Glaubensinhalten.³⁷ Die Kirchengeschichte als Missionsgeschichte in Afrika zu schreiben und zu verstehen fordert, diese dialogale Struktur zwischen dem Missionar und dem Eingeborenen besser zu beachten und sie somit aus der Perspektive ihrer kirchlichen Verlängerung und Konsequenz zu verfolgen.

³⁴ H. VIETER, *Licht in den Finsternissen — Streitkatechismus von Bischof Vieter*, Kamerun (1890–1914).

³⁵ Siehe die methodologische Orientierung von E. DUSSEL, »Towards a history of the Church in the World periphery«, in: L. VISCHER (Hg.), *Towards a history of the Church in the Third World*, Bern 1985, 110–130.

³⁶ Aufschlußreiche Einsichten gibt JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, 368–371.

³⁷ Siehe hierzu vor allem die Werke von MONGO BETI, die diese Punkte illustrieren. Vgl.: *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980; CHINUA ACHEBE, *Okonkwo oder Das Alte stürzt*, Frankfurt/M. 1983 (*Things fall apart*, London 1958). Vgl. u.a. auch die Werke von F. OYONO / NGUGI WA THIONGO, *Material zur Forschung über Missionswissenschaft und afrikanische Literatur*.

5. Immer wieder unterstreichen westliche Autoren die Bedeutung der Theologien der Dritten Welt und thematisieren ihren Beitrag für die westliche Theologie und für das Gespräch im Sinne der Inter-Kulturation unter dem Zeichen der Universalität Christi.³⁸ Man sollte heute und an dieser Stelle den Bumerang-Effekt einer ernsthaften Geschichtsschreibung der Kirche und der Missionen unterstreichen, die das Schema Zentrum/Peripherie aufhebt und entschieden die ökumenische Perspektive annimmt. Hat man die epistemologischen und missiologischen Folgen hinreichend durchdacht und durchgespielt, die sich jenseits der einfachen Übung von »Apologetik und Illustration« ergeben? So kann man diese Warnung von Werner Ustorf als Aufforderung betrachten, wenn er sagt: »Es ist sinnvoll für die Theologie des Westens, die Geschichte der nicht-westlichen Christenheit nicht einfach als eine Fußnote westlicher Aktivität unter dem Stichwort Missionsgeschichte abzuhaken, sondern in ihrer Eigenheit und Eigendynamik zu sehen ... Sie ist ökonomisch zu bedenken, nämlich im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der christlichen Erfahrung in Geschichte und Gegenwart, und diese Erfahrung ist nicht auf den europäisch-nordatlantischen Raum beschränkt.«³⁹ Noch einmal erscheint mir hier die Wirkungsgeschichte zwischen der Veränderung der Erfahrung und den Strategien der Interpretation in ihrem Verhältnis zur gemeinsamen Tradition einerseits und zur Kontextualität andererseits als wichtig. In diesem Zusammenhang notiert G. Collet: »Wenn wir wirklich weiterkommen sollen, haben wir darauf zu verzichten, uns gegenseitig einer Ideologie zu bezichtigen und den Ideologieverdacht als verfestigtes Urteil über den Anderen stehen zu lassen. Wir verpassen damit nur die Chance, durch die Aufnahme der von den andern gesehenen Aspekte selbst ein schärferes Bewußtsein von dem, was uns bewegt, zu erlangen.«⁴⁰

³⁸ Siehe CLAUDE GEFFRÉ (Hg.), *Théologie et choc des cultures*, Paris 1984; B. CHENU, *Théologie chrétienne des Tiers Mondes*, Paris 1987; G. COLLET (Hg.): *Theologien der Dritten Welt: Eatwot als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990; K. BLASER, »Multicultural Christianity: A Project for Liberation. The Meaning of the conflict North-South for Theology and our Churches«, in: *IRM* 3/26 (1993) 203–216.

³⁹ W. USTORF: »Schwarzer Atlantik und christlicher Kongo«, in: *Verbum SVD* 35/2 (1994) 196. Vgl. JEFFREY KLAIBER, »Toward a new History of the Church in the Third World«, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Juli 1990, 105–108.

⁴⁰ G. COLLET (Hg.), *Theologie der Dritten Welt: EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, 313.