
Die ›verkannte Schwellenzeit‹ der Missionsgeschichte

Erkundungen zur postkolonialen Formierungsphase
des Diskurses um Weltchristentum

von Andreas Heuser

Zusammenfassung

Der Übergang zur Postkolonialität bildet eine verkannte Schwellenphase eines global sich verstehenden Christentums. In der Missionsgeschichte vollzieht sich um 1960 ein paradigmatischer Wandel, in dem sich die Transformation der internationalen Missionsbewegung, die Ausdifferenzierung der ökumenischen Bewegung wie die Formierung eigenständiger – später so genannter: kontextueller – Theologien verbinden. Aufgewiesen an postkolonialen Identitätsdiskursen in Ghana, forciert afrikanische Theologie das Nachdenken über eine politische Ethik mit Bezug auf reformatorisches Erbe und konturiert die theologische Relevanz afrikanischer Religion angesichts deren politisierter Renaissance.

Schlüsselbegriffe

- Panafrikanismus
- Basler Mission
- Politische Ethik
- Postkoloniale Afrikanische Theologie

Abstract

The transition to post-colonialism constitutes an unrecognized threshold period of a Christianity which understood itself in a global way. In the history of missions a paradigmatic transition occurs around 1960 in which the transformation of the international missionary movement, the differentiation of the ecumenical movement as well as the formation of independent – later so-called contextual – theologies join forces. Post-colonial discourses on identity in Ghana show that African theology is pushing for the reflection on a political ethics with reference to a Reformation legacy while outlining the theological relevance of African religion in view of its politicized renaissance.

Keywords

- Pan-Africanism
- Basel Mission
- Political ethics
- Post-colonial African theology

Sumario

El paso hacia la poscolonialidad forma un umbral desconocido en un cristianismo que se entienda como una religión global. En la historia de la misión se forma hacia 1960 un cambio paradigmático, en el que se unen la transformación del movimiento misionero internacional, la diferenciación interna del movimiento ecuménico y la formación de teologías autónomas, llamadas más tarde contextuales. Como se puede ver en los discursos poscoloniales de Ghana, la teología africana fomenta la reflexión sobre una ética política con referencias a la herencia reformadora y esboza la relevancia teológica de la religión africana ante su renacimiento político.

Conceptos claves

- Panafricanismo
- Misión de Basilea
- Ética política
- Teología africana poscolonial

»Indeed, African nationalism is already calling into being a political God in contradistinction to the God of the Europeans [...] once described as a God of oppression, a God of greed and injustice.«
E. Bolaji Idowu¹

1 Der neue Welthorizont des Christentums

Der Übergang zum nachkolonialen Zeitalter bewegt sich auffallend am Rand missionshistorischer Chronologie.² Und doch offenbaren die 1950er Jahre und die unmittelbaren Jahre um 1960 eine geopolitisch einzigartige Konstellation: Nach den Erschütterungen des Zweiten Weltkriegs bildet sich eine blockartige Staatenwelt aus, die in den Zustand eines Kalten Kriegs hinein manövriert, jedoch eine enorme Schubkraft auf die antikoloniale Bewegung der 1950er Jahre ausübt. In der zeitgenössischen Missionshistoriographie hingegen festigen sich Bilder einer Lähmung der internationalen Missionsbewegung. In seiner 1963 erschienenen voluminösen *Geschichte der evangelischen Weltmission* konstatiert Horst Flachsmeier: »Was seit Beginn der organisierten Mission kein Mensch zu denken gewagt hätte, ist eingetroffen, daß nämlich heute mehr Nichtchristen in der Welt zu finden sind als 150 Jahre zuvor, als sich die Missionen aufmachten, durch eine Intensivierung ihrer Arbeit das Heidentum in der Welt zu besiegen.«³ Die Missionsbewegung ist im Mark erschüttert durch ein unbewältigtes China-Syndrom. Nach Gründung der Volksrepublik China 1949 sehen sich alle ausländischen Missionare – tausende an der Zahl – einem Ausweisungsdekret ausgesetzt, demzufolge chinesische Kirchen auf unabsehbare Zeit hinaus isoliert sind. Für damalige Beobachter brüskiert das »Debakel« der China-Mission nachhaltig die »gesamte Christenheit«.⁴ Die neuzeitliche Missionsgeschichte wird durch die Gleichsetzung mit Imperialismus und Neokolonialismus markiert. Allenthalben katapultiert das antikoloniale Bedrohungsszenario die Missionsbewegung in eine Sinnkrise ungewissen Ausgangs.

Wenige nur erfassen die 1950er Jahre als eine Schwellenphase in der Geschichte des Weltchristentums. Mit einem gleichsam seismographischen Gespür für Zukunftsszenarien des Christentums ausgestattet ist Jan Hermelink, der damalige Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missionsrates. Um 1960 erkennt er in einer Reihe von Aufsätzen in der geopolitischen Abdankung des kolonialen Zeitalters ein transformatives Potential für die internationale Missionsbewegung. Hermelink ordnet die Selbstbilder der Mission neu, bezeichnet missionspolitische Rückkopplungen und – das ist entscheidend – nimmt theologische Anstöße des antikolonialen Zeitgeistes wahr. Zunächst dekonstruiert er die missionsgeschichtliche »Fiktion«, die davon »ausgehen konnte, als sei die europäische

1 E. Bolaji IDOWU, Introduction, in: Kwesi A. DICKSON / Paul ELLINGWORTH (Hg.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, London 1969, 9–16, hier 13.

2 Zwar identifiziert Hartmut LEHMANN, *Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven*, Leipzig 2012, 118, die Jahre um 1960 als kirchengeschichtliche Zäsur, doch blickt er eher auf

Reformansätze im Anschluss an das II. Vatikanum und spätere Säkularisierungstendenzen.

3 Horst R. FLACHSMEIER, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen/Basel 1963, 367.

4 So Kurt ZIMMERMANN, China, in: Gerhard BRENNECKE (Hg.), *Weltmission in ökumenischer Zeit*, Stuttgart 1961, 25–32, hier 31.

oder nordamerikanische Abart des abendländischen Christentums die alleinige oder gar die verbindliche Gestalt kirchlicher Existenz.«⁵ Das postkolonial ummodellerte Relief der kirchlichen Landschaft erlaubt Schlaglichter auf ein zunehmend global sich verestehendes Christentum: »Es ist kein Zweifel, daß der Gedanke einer Weltchristenheit etwas Anziehendes für sich hat.«⁶ In geradezu postkolonial anmutender Lesart fordert er, das »Grundschema« der Wahrnehmung des Christentums in der Welt »als einer europäischen Projektion« aufzubrechen.⁷ Mit dem Versuch, den Zirkel eurozentrischer Hermeneutik zu verlassen, nötigt er zu einer kritischen Selbstverständigung der Weltmission wie auch zu einer Neubeschreibung ihrer einstigen Missionsfelder. Der neue Welthorizont des Christentums drängt, so Hermelink, auf eine »kräftige Entprovinzialisierung«⁸ allen (!) kirchlichen Lebens hin. Somit verbindet sich die Dekonstruktion des abendländischen Christentums bei Hermelink mit der Weigerung, die Kirchen des Südens zu mythisieren. Für bahnbrechend halte ich seine Verweise auf aufkeimende theologische Diskursformationen in den »Kirchen« Afrikas und Asiens, wie er diese bewusst sachlich bezeichnet. Zu deren existentiellen Rahmenbedingungen zählt er die Verortung in einer nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft und auch eine im antikolonialen Zeitgeist sich abzeichnende Revitalisierung traditioneller Religionen. So wenig Hermelink die Kirchen in Afrika und Asien als Idealbild authentischer Kirchlichkeit präsentiert, so wenig romantisiert er deren theologische Suchbewegungen. Es sei, kommentiert er, »noch zu früh, eine ausgeführte indische oder afrikanische Theologie zu erwarten.«⁹ Unmissverständlich aber hält er die Rückwirkung der antikolonialen Dynamik auf Kirche und auf Theologie für noch »umfassender als die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen« der nachkolonialen Gesellschaften.¹⁰

Kurzum: Hermelinks bislang kaum rezipierte Gedankensplitter und Skizzen sensibilisieren für eine Neukolorierung des Welthorizonts des Christentums. Eingezeichnet in die postkoloniale Verwandlung der Welt ist ein paradigmatischer Wandel der Missionsgeschichte, in dem sich die strukturelle Umgestaltung der internationalen Missionsbewegung mit theologischen Transformationen verkettet. Damit breitet sich, bei aller Vorläufigkeit, nichts weniger als eine genuine Vorahnung des gegenwärtigen Diskurses um »World Christianity« vor uns aus.¹¹

Das exemplarische Anschauungsmaterial, um die fundamentalen Herausforderungen des Postkolonialismus für das globale Christentum zu konturieren, liefert ihm das postkoloniale Ghana. Ghanas Unabhängigkeit als erste subsaharische Nation 1957 markiert einen Meilenstein in der modernen Geschichte Afrikas. Hermelink bereist die vormalige britische Kronkolonie der »Goldküste« Ende der 1950er Jahre, als kräftige koloniale

5 Jan HERMELINK, Das neue Faktum »Kirche« in Afrika und Asien, in: BRENNER, Weltmission (Anm. 4), 277. Hermelink (1924–1961), ein vielversprechender Missionswissenschaftler, verunglückte 1961 auf dem Weg zum Berliner Kirchentag tödlich.

6 Jan HERMELINK, Christ im Welthorizont, Stuttgart 1962, 21.

7 Ebd., 26. »Postkolonial« bezeichnet hier im Anschluss an Edward Saïds »Orientalismus«-Diskurs die Präsentation eines »Anderen« zur Konstituierung eigener Identität.

8 Ebd., 19.

9 HERMELINK, Faktum (Anm. 5), 283.

10 HERMELINK, Christ (Anm. 6), 30.

11 Vgl. zur Genese dieses Diskurses, der mit unterschiedlichen Facetten als World, Global oder Post-Western Christianity auftaucht, Andreas HEUSER, Zahlenspiele, Diskursverspatungen und die Kartierung globaler Religionslandschaften, in: DERS./Claudia HOFFMANN/Tabitha WALTHER (Hg.), Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich 2013, 25–40.

12 Vgl. Harris W. MOBLEY, The Ghanaian's Image of the Missionary, Leiden 1970, 57–64.

13 Eine positive Würdigung der politischen Dynamik der Nkrumah-Ära bietet F.K. BUAH, A History of Ghana, Oxford (rev. and updated) 1998, 168–193. Die von Nkrumah 1949 gegründete Convention People's Party (CPP) entwickelt sich bald zu einer Massenpartei, die die Nation nach Erlangung der Unabhängigkeit 1957 scheinend in ein Einparteiensystem (1964) führt. Nkrumah wird 1966 durch einen Militärcoup entmachtet und stirbt 1972 im rumänischen Exil.

Befreiungsimpulse von hier aus die politische Kultur des gesamten Kontinents magnetisieren. Die antikoloniale Elite um Kwame Nkrumah (1909-1972), die eine missionskirchliche Erziehung durchlaufen hatte,¹² pflegt Visionen wie die eines Afrikanischen Sozialismus, einer Mischung aus Marxismus und pan-afrikanistischer Zukunftshoffnung.¹³ Maßgebliche symbolische Ressourcen liefern die Gründergestalten des Pan-Afrikanismus wie vor allem Marcus Garvey (1887-1940), der vehement die Idee vertrat, dass »Afrika den Afrikanern« gehöre. Garveys afro-nationalistisches Motto: »One God! One Aim! One Destiny!«¹⁴ setzt den Reiz zur Einigung der neuen Nation und vibriert in den Unabhängigkeitsbewegungen Afrikas. 1960, als allein achtzehn Kolonien ihre politische Eigenständigkeit erreichen, wird international das »Afrikanische Jahr« ausgerufen.¹⁵ Von dieser euphorischen Arena eines postkolonialen Taumels gehen erhebliche Impulse in die weltweite Missionsbewegung vor und um 1960 aus.

2 Antikolonialer Zeitgeist und die

»Bildkrise der Mission«

Eine atmosphärisch dichte Kartierung von gesellschaftspolitischen wie religiösen Dynamiken in der Nkrumah-Ära findet sich in den Jahresberichten von Missionaren. Eindrückliche Berichte stammen aus der Feder des langjährigen Ghanamissionars der Basler Mission, Otto Rytz. Rytz ist um 1960 als Missionar der aus der Basler Mission hervorgegangenen *Presbyterian Church of Ghana* in Salaga, im islamisch dominierten Norden Ghanas, stationiert.¹⁶ Intensiv kommentiert er die gesellschaftlichen Veränderungen des Landes seit der Unabhängigkeit in den Jahresberichten 1960 und 1962. Rytz zeichnet die Reformagenda durchaus wohlwollend nach; allein die ideologischen Grundpfeiler der Politik Nkrumahs unterzieht er scharfer Kritik. In Teilen der politischen Kultur festigt sich die Anfeindung des westlichen Christentums, an der kolonialen Unterdrückung afrikanischer Völker mitgewirkt zu haben. Unter dem Leitbegriff der »Afrikanischen Persönlichkeit« formuliert die Regierung 1960 die Verfassung des Landes um. Die Annahme einer Republikanischen Verfassung geht einher mit der Stärkung der Position Nkrumahs, der nun in Personalunion das Amt des Staats- und Ministerpräsidenten bekleidet. Rytz zitiert aus der Neujahrsansprache Nkrumahs 1961. Darin verweist Nkrumah die gesellschaftlichen Institutionen – also auch die Kirchen – darauf, ihrerseits die Rahmenbedingungen für die Entfaltung der »wahr[e] Afrikanische[n] Persönlichkeit« zu schaffen und »unsere Tradition und Kultur widerzuspiegeln«. Die Stoßrichtung gegen das missionskirchliche

14 Garvey stammte aus Jamaika, emigrierte in die USA, wo er mit der *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) 1914 die erste schwarze Gewerkschaft gründete. Er vertrat die massenhafte Remigration aller Schwarzen nach Afrika, wo er die Ankunft eines afrikanischen Messias prophezeite – eine Vision, die sich mit dem Aufstieg der Rastafari-Bewegung verwebt. Daneben ist W.E.B du Bois (1868-1963) zu nennen. Du Bois, amerikanischer Bürgerrechtler, Vordenker des Panafrikanismus und erster schwarzer Soziologe in den USA, siedelte in hohem Alter nach Ghana

um und wirkte als politischer Berater Nkrumahs. Er starb als ghanaischer Staatsbürger in Accra.

15 Vgl. John D. FAGE, *A History of West Africa: An Introductory Survey*, Cambridge 1969, 209-220; Anke GRANESS, Die (post-)koloniale Situation in Afrika, in: Franz GMAINER-PRANZL / Rodrigue M. NAORTANGAR SJ (Hg.), *Christlicher Glaube im heutigen Afrika: Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung*, Innsbruck/Wien 2013, 103-124.

16 Vgl. Otto RYTZ, *Auf Vorposten im Norden der Goldküste. Der Anfang der Missionsarbeit in Salaga*, Basel 1953. In den 1960er Jahren erarbeitet er linguistische Standardwerke zu lokalen Sprachen.

Christentum ist ausgemacht. Im gleichen Atemzug stärkt er das übergeordnete Ziel seiner Politik, »nämlich die totale Befreiung und Einigung des Afrikanischen Kontinents. [...] Die einzige Hoffnung für das Überleben Afrikas ist die vollständige und endgültige Liquidierung des Kolonialsystems« und die »Bildung der Vereinigten Staaten Afrikas«. ¹⁷

Die Kirchen sind in der Defensive, geortet im Raster einer Verdachts hermeneutik als kolonialer Restbestand. Wenig später erlässt das Nkrumah-Regime 1961/62 Ausweisungsdekrete an europäische Bischöfe der anglikanischen und katholischen Kirche. Bahnt sich eine »China-Lösung« an? Das Konfliktszenario wirkt umso bedrohlicher, weil selbst einige afrikanische Geistliche ehemaliger Missionskirchen inhaftiert und im Jargon des Kalten Kriegs als Vertreter des Imperialismus gebrandmarkt werden. ¹⁸ Zudem haben die meisten Kirchen im Verlauf der 1950er Jahre damit begonnen, ihre Hierarchien zu afrikanisieren, um sich dadurch stärker im postkolonialen Staatsgefüge zu verorten. Sie nehmen damit auch den Signalruf auf, der von Ghana aus an der Jahreswende 1957/58 die internationale Missionsbewegung durchrüttelt.

In Achimota, einem Stadtteil der Hauptstadt Accra, findet die letzte – und kürzeste – Konferenz des Internationalen Missionsrates (IMR) statt. Es ist dies zugleich die erste Konferenz des IMR auf afrikanischem Boden und die erste in einem postkolonialen Staat. Seit wenigen Monaten erst behauptet sich Ghana als souveräner Staat in der Weltgesellschaft. Die Debatten in Achimota, geleitet von dem einst in Basel ausgebildeten ghanaischen Theologen Christian Baëta, ¹⁹ spiegeln den antikolonialen Zeitgeist. Unter den Teilnehmenden in Achimota herrschen Selbstkritik und Rechtfertigungsnot von Mission vor. Ihre bewährte Motivkraft, ihre institutionellen Akteure, selbst ihre herkömmlichen Leitbilder leiden an einem dramatischen Schwund ihrer einstigen Ausstrahlung. Diese letzte Generalversammlung des IMR stellt sich, wie Wolfgang Hering treffend formuliert, der »Bildkrise« der Mission: »Die alte Vorstellung von Mission war tot.« ²⁰ Die Missionsbewegung erfindet sich im Klangraum der antikolonialen Weltbühne mit einem Paukenschlag gleichsam neu. Gehörte der IMR bisher zum genuinen Repertoire der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, um seit 1921 die weltweiten Aktivitäten der (nordatlantischen) Missionsbewegung zu koordinieren, wagt er unter seinem Vorsitzenden Baëta eine epochale Neuausrichtung: Mit großer Mehrheit beschließt der IMR die Integration in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Die damit einhergehende Neupositionierung der internationalen Missionsbewegung gilt als Meilenstein der Missionsgeschichte und ist zugleich von höchster ökumenepolitischen Tragweite. Der Eingliederungsbeschluss des IMR dynamisiert den noch jungen, 1948 in Amsterdam gegründeten ÖRK. Die Integration wird schließlich mit der Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi 1961 vollzogen. Nunmehr firmiert der vormalige IMR als weitgehend selbständige »Kommission für Weltmission und Evangelisation« innerhalb des ÖRK. ²¹ Die Gestaltungskräfte in dieser operativen Hochphase, in der sich Ökumene- und Missionsbewegung auf-

¹⁷ Zitiert aus Otto RYTZ, Jahresbericht 1960, 1–2. Die Berichte von Rytz (s.u.) finden sich im Basler Missionsarchiv, BMA Rundbrief Goldküste (Ghana), D-11, 14–15.

¹⁸ Ghanaische Kirchen wie der Christian Council opponieren anhaltend gegen die Implementierung des *Preventive Detention Act*, 1958. Dieses Gesetz erlaubt die Inhaftierung Einzelner ohne Gerichtsurteil. Davon betroffen sind auch Kirchenvertreter. Medienwirksam geworden sind die Ausweisungsvorgänge um den

anglikanischen Bischof von Accra, Rt. Rev. Roseveare, und den katholischen Bischof von Kumasi, van den Bronk, vgl. die durch Auswertung von Originaldokumenten gestützte Darstellung bei Max ASSIMENG, *Religion and Social Change in West Africa. An Introduction to the Sociology of Religion*, Accra 2010, 217–228.

¹⁹ Baëta erhielt seine theologische Ausbildung am Basler Missionsseminar zwischen 1930–1935, vgl. die Kurzbiographie seines Mitseminaristen Walter

RINGWALD, Christian G.K. Baëta: *Führender Christ seiner afrikanischen Kirche*, in: Günter GLOEDE (Hg.), *Ökumenische Profile: Brückenbauer der einen Kirche*, Stuttgart 1963, 66–75.

²⁰ Wolfgang HERING, *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikal Auseinandersetzung – ein innerprotestantisches Problem*, Sankt Augustin 1980, 84.

einander zubewegen, finden sich in den Reihen ehemaliger Missionskirchen, den noch immer sogenannten »Jungen Kirchen«. Ein zentraler Grund der strukturellen Metamorphose der internationalen Missionsbewegung besteht in jener sprichwörtlichen »Überwindung der pädagogischen Haltung«²², die sich in der Missionsgeschichte abgelagert hatte. In Achimota fordern die selbstbewussten Akteure ehemaliger Missionskirchen, die asymmetrische Nomenklatur von »Alten« und »Jungen« Kirchen zu verabschieden. Anstatt den »Jungen Kirchen« die Gleichrangigkeit mit den Kirchen des Nordens zu verweigern, unterstützt der IRM deren Streben nach organisatorischer Autarkie und theologischer Autonomie.²³

Gehen gerade von Ghana antikoloniale kirchliche Leitbilder einer neuen Epoche der Weltchristenheit aus, so bleibt die realpolitische Verankerung der historischen Kirchen im postkolonialen Umfeld schwierig. Zum einen begünstigt der antikoloniale Zeitgeist eine kirchendemographische Verlagerung: trotz der personellen Afrikanisierung der ehemaligen Missionskirchen erhöhen besonders Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) in Ghana (und ganz Westafrika) in den späten 1950er Jahren ihre Attraktivität, einschließlich auf Kreise der neuen sozialen Eliten.²⁴ Zum anderen relativiert der postkoloniale Staat den Kirchen historisch zugewachsenen Status als Motoren des sozialen Wandels. Noch vor der versammelten Tagung des IMR in Achimota stellt Nkrumah im Januar 1958 die Leistung von Missionaren anerkennend heraus: »Ghana salutes these men and women who gave their lives for the enlightenment and welfare of this land.«²⁵ Somit kodiert Nkrumah Missionsgeschichte als Modernisierungsvision für die gesellschaftliche Entwicklung des Landes. Dem pflichtet Missionar Rytz bei. Er stellt heraus, dass die »christliche Gemeinde verschiedener Bekenntnisse in Ghana Jahrzehnte lang die Vorhut des Landes gewesen« sei. Inzwischen jedoch habe sie diese avantgardistische Rolle an den materiellen Fortschrittsglauben sozialistischer Prägung und den »aggressiven Pan-Afrikanismus« abgetreten.²⁶ Zumal durch verdeckt ausgeübten Druck seitens staatlicher Stellen auf Kirchen und ihre Vertreter, kommentiert er, löse die politische Dynamik bei »vielen Christen heute Bangigkeit und Sorge für die Zukunft« aus. Vielsagend stellt Rytz fest, dass die »praktische Auseinandersetzung mit diesem Staat bereits begonnen« habe.²⁷

3 Politisierte Religion und »reformatorischer Widerstandsgeist«

Der von Rytz bezeugte »aggressive Pan-Afrikanismus« kulminiert in einem Personenkult um Nkrumah, der messianische Züge trägt. International als zweifellos begabter pan-afrikanischer Staatsmann gefeiert, inszeniert sich Nkrumah im politischen Alltag Ghanas als politischer Messias. 1957 wird ein Ehrenmal vor dem Parlament in Accra errichtet, das die Statue Nkrumahs mit dem Schriftzug zeigt: »Seek ye first the political kingdom and all other

21 Mit der gleichzeitig vollzogenen Aufnahme Orthodoxer Kirchen in den ÖRK ragt Neu Delhi neben der Gründungsversammlung in Amsterdam aus der jüngeren Ökumengeschichte heraus. Hinzu kommt, dass erstmals mehrere katholische Beobachter zu einer Versammlung des ÖRK entsandt wurden, vgl. Peter NEUNER / Brigitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2002, 91–92.

22 HERMELINK, Faktum (Anm. 5), 277.

23 Indem sich die Missionsbewegung als integraler Bestandteil des ÖRK begreift, sehen sich die Kirchen nicht im Gegenüber zu Mission, sondern verstehen sich selbst als missionarisch. Mission wird als ein ekklesiologisches Kennzeichen aufgewertet. Für die Missionsgesellschaften bedeutet dies, dass ihre Sonderstellung, die sie aufgrund ihrer gewohnten Perspektive auf »äußere Mission« eingenommen hatten, gebrochen ist.

24 Vgl. Peter B. CLARKE, *West Africa and Christianity*, London 1986, 198–200.

25 Zitiert in John S. POBEE, *Religion and Politics in Ghana*, Accra 1991, 117.

26 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 7.

27 Ebd., 7–8.

things shall be added to it.« Der *Christian Council of Ghana*, die ökumenische Vertretung ehemaliger Missionskirchen, protestiert energisch gegen diese instrumentalisierende Paraphrase christlicher Sprache.²⁸ Doch nicht allein werden Seligpreisungen als Legitimationsgrundlage für Nkrumahs staatspolitische Genialität umgeschrieben. Der Personenkult um Nkrumah porträtiert ihn als den Messias Afrikas, den seine Anhänger als *Osagyefo* («Unser Erlöser») ansprechen. Die Biographie *Osagyefos* entlehnt biblische Narrative; seine Geburt wird der Geburtserzählung Jesu nachempfunden und seine politische Agenda mit biblischen Bildern und Verheißungsmotiven aufgeladen. Selbst das Glaubensbekenntnis wird adaptiert und mit dem Politjargon der 1950er Jahre umformuliert. Es heroisiert Nkrumah als die »Sonne Ghanas« und als den »Stern« und das »Schicksal Afrikas«.

Nkrumahs Äußerungen zum Christentum sind also hoch ambivalent: In einem zunehmend autoritären Politikmodell eignet er sich eine Deutungshoheit über christliche Tradition an. Es wird eine ideologische Substitutionsstrategie wirksam, um, eingekleidet in pan-afrikanistische Kampfrhetorik, seine eigene messianische Positionierung an der historischen Schnittstelle zur Post-Kolonialität zu stützen. Für einen der seinerzeit bedeutendsten Afrikaforscher, Ernst Dammann, steht Nkrumah für das Entstehen von »nachchristlichen Bewegungen«. Diese bezögen sich auf das Christentum, hätten »inhaltlich aber das Wesentliche des Christentums verloren« und etablierten sich als »politische Religion« um eine »apotheseierte« politische Leitfigur.²⁹ Weniger kategorial ausgedrückt wird im postkolonialen Afrika »die Loyalität gegenüber den politischen Führern zum religiösen Akt.«³⁰

Angesichts des enormen religionspolitischen Drucks auf Kirchen verfasst der Kirchenrat Ghanas 1960 eine Art Denkschrift zum Verhältnis von Staat und Kirche. Mit Seitenhieben auf die vorherrschenden Slogans um »Afrikanische Persönlichkeit« desavouiert die Denkschrift ideologische Fehlentwicklungen. Die Kirchen beharren auf ihrem Recht der freien Meinungsäußerung und prophetischen Kritik gegenüber staatlicher Politik. Jedes zivilgesellschaftliche Kritikverbot gilt als »unheilvoller Weg«, den »diese Nation [...] nicht einschlagen wird.«³¹ Die Kritik gleitet in eine Haltung des Widerstands über. Im Jahresbericht 1962 zitiert Missionar Rytz aus einem Schreiben des Moderators (Kirchenleiters) der *Presbyterian Church of Ghana*; es geht allen Gemeinden zu, um 1962 als Bibellesejahr auszurufen. Dieses breit rezipierte Schreiben appelliert an das reformatorische Selbstbewusstsein aller Kirchenmitglieder:

»Wir dürfen unseren Glauben an Gott, unseren Glauben an geistliche Kräfte und an die Autorität des Wortes Gottes nicht vernachlässigen. Die gegenwärtige Lage drängt uns auf, die Autorität des Wortes Gottes zu beleben. [...] Was zur Zeit der Reformatoren geschah, sollte auch an uns geschehen.«³²

28 Vgl. F.L. BARTELS, *The Roots of Ghana Methodism*, Cambridge 1965, 322.

29 Ernst DAMMANN, *Das Christentum in Afrika*, München/Hamburg 1968, 169.

30 So Theo SUNDERMEIER, *Der Einfluß der Religion auf Politik und Gesellschaft in Afrika*, in: ZEE 37/4 (1993) 297-307, hier 301.

31 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 7-8. Er zitiert aus der Schrift *Der Auftrag der christlichen Kirche in einem demokratischen Staat*.

32 RYTZ, Jahresbericht 1962

(vgl. Hinweis in Anm. 17), 5.

33 Ebd., 5.

34 Aus dem Jahresbericht 1962 von Missionar Rytz geht auch hervor, dass die Kirche um eine konstruktive Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat ringt. Er erwähnt die Eröffnung einer kirchlichen Akademie (dem mit Basler Hilfe eröffneten *Ramseyer Memorial Retreat and Study Centre* in Abetifi) mit dem Ziel, gesellschaftspolitische und kirchliche Diskurse miteinander zu vermitteln und die

»Absonderung der Kirche zu überwinden«. In »offene[r] und aufrichtige[r] Aussprache« bestehe für »die Kirchenmänner die erste Aufgabe darin, zu hören und zu lernen« (ebd., 5).

35 Vgl. POBEE, *Religion* (Anm. 25), 120-127.

36 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 9.

37 RYTZ, Jahresbericht 1962 (vgl. Hinweis in Anm. 17), 4.

Die Wiederbelebung des reformatorischen Geistes, ersichtlich an der regelmäßigen, bewussten Bibellektüre, hat einen Subtext. Der Brief tadelt den politischen Druck auf die Kirche als »allgemeine Auflösung der menschlichen Moral« und Missachtung der »geistlichen Dinge«.³³ Offenbar bereitet sich die Kirche mit der Ausrufung eines Bibellesejahrs auf eine Konfrontation mit dem politischen Regime vor.³⁴

Deutlich wird, dass um 1960 die Verortung der Kirchen im unabhängigen Ghana noch volatil ist. Unter dem politischen Druck einer agilen Unabhängigkeitsagenda entwerfen Kirchen erste sozialetische Denkschriften, die sich dem Verhältnis zwischen postkolonialen Staat und Kirche stellen. Nicht die im Lande wirkenden ausländischen Missionare stehen dabei im Kreuzfeuer. Missionare wie Otto Rytz sind integraler Bestandteil der lokalen Kirche und des Alltagslebens. Vielmehr bezeugen sie, dass die ehemaligen Missionskirchen als solche in eine apologetische Position geraten sind. Einen Ausweg sehen sie im gezielten Rückbezug auf reformatorisches, missionsgeschichtliches Erbe. Entgegen der eingangs zitierten Kennzeichnung Idowus bildet sich afrikanische Theologie mithin nicht im Widerspruch zur vermeintlich europäischen Theologie der Unterdrückung aus, sondern formuliert eine politische Ethik unter Bezugnahme auf reformatorische Theologie, die zumal als Theologie des Widerstands gegen autoritäre Herrschaft definiert wird.

4 Christentum und afrikanische Kultur

Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Nkrumah-Administration und den aus der Missionsbewegung hervorgegangenen Kirchen kündigt sich noch während der offiziellen Feierlichkeiten zur Staatsgründung im März 1957 an: Nkrumah begrüßt die Herzogin von Kent (in Vertretung Königin Elizabeth II.) mit dem rituellen Akt der Libation, also des Ahnengedenkens durch Besprengen des Bodens mit Tropfen Alkohols oder Wassers. Was er als Anerkennung afrikanischen Religionserbes und einer von ihm proklamierten »African personality« demonstrativ verteidigt, lehnt der *Christian Council* kategorisch als »heidnisch« und antichristlichen Affront ab.³⁵ Verwoben in den öffentlichen Diskurs um den gesellschaftlichen Status von Kirchen ist damit ein theologischer Entdeckungszusammenhang: Postkoloniale Identitätsdiskurse forcieren das Nachdenken über die theologische Relevanz afrikanischer Kultur und Religion.

Aus den Jahresberichten von Missionar Rytz spricht ein Unverständnis über den Statuszugewinn traditionell-afrikanischer Religionsformen im neuen Ghana. Gereizt führt er religiöse Kampffelder auf, denen sich die Kirche stellen muss. Im Einklang mit den Kirchen zeigt sich Rytz kompromisslos gegenüber dem Brauch der Libation. Die Praxis der Libation sei, so Rytz, mit der Unabhängigkeitserklärung »über Nacht« zu einem staatspolitischen Ritual aufgewertet worden. Sie werde nun selbst auf kommunalpolitischer Ebene verlangt, wenn gar in abgelegenen Dörfern Regierungsbeamte von der christlichen Gemeinde ohne Verhandlungsspielraum forderten, »Opfer für die Erdgöttin« zu entrichten. Er vermag das »Trinken, Johlen und Klagen der Heiden« bei ahnenreligiösen Ritualen kaum als angemessene Ausdrucksweise einer »African Personality« zu akzeptieren.³⁶ Rytz führt auf, dass die Allianz der neuen Elite mit dem »Heidentum« sich zunehmend verdichte und nunmehr über die nationalen Medien verbreite. Kategorisch kommentiert er die politisierte Renaissance afrikanischer Religion: »Heidentum bleibt Heidentum.«³⁷

Allerdings stellt er fest, dass unter der Redefigur der »Afrikanischen Persönlichkeit« auch kirchenintern Druck auf Kirchenleitungen ausgeübt wird. Christen fordern Liturgiereformen in Bezug auf bestimmte Passageriten. Vor allem die Beerdigungspraxis soll sich durch die Einführung von sog. »Memorial Services« mit gewissen ahnenreligiösen

Verweisen ändern. Rytz sieht in der Einbindung lokalkultureller Traditionen in kirchliche Praxis mehr als fragwürdige Reformen im Gange.³⁸ Bewertungen solcherart aus dem »Missionsfeld« fließen in aktuelle missionsgeschichtliche Studien ein. In seiner *Geschichte der evangelischen Weltmission* erwähnt Flachsmeier im Gestus erhabener Überlegenheit, der nähere inhaltliche Ausführungen erübrigt, Neuerungen in Theologie und Praxis gerade afrikanischer Kirchen, die unter Beimischung »manche[r] Elemente aus dem sie umgebenden Heidentum [...] zu ganz erstaunlichen Resultaten« gelangten.³⁹

Offenbar gestaltet sich zumindest für einige Milieus der Missionsbewegung der Übergang von einer eurozentrisch geprägten in die postkoloniale Ära zäh. Noch spiegeln die theologischen Urteile über afrikanische Religion eine unverarbeitete Entthronung des Missionars »als der Mann, der das Wort Gottes lehrt und die Botschaft der Bibel verbreitet« und der nun »weithin seinen ihm zustehenden Platz eingebüßt hat«.⁴⁰ Zeitdiagnostiker beklagen das nur allmählich sich vollziehende Ablegen eines paternalistischen Habitus seitens der Missionare. So postuliert Hendrik Kraemer, maßgebendes Sprachrohr der ökumenischen Bewegung, im Nachgang der ÖRK-Versammlung in Neu Delhi, dass »der ›Missionar‹ als Standardtyp und Standardinstrument des missionarischen Handelns ganz seiner axiomatischen Selbstverständlichkeit beraubt werden muß.«⁴¹ Doch die Abwehrhaltung von Missionaren gegenüber kirchlichen Liturgiereformen und ersten Konturen einer kontextuell geprägten Theologie wird im postkolonialen Umfeld bereits spürbar aufgeweicht. In akademisch-theologischen Milieus bildet sich ein wachsender Resonanzraum für die Wirklichkeit Gottes außerhalb des Christentums aus.

Anfangs der 1960 Jahre klagt der schottische Missionar und Historiograph der *Presbyterian Church of Ghana*, Noel Smith, die afrikanische Kirche und Theologie habe sich nicht wirklich auf die religiösen Grundhaltungen ihres Kontextes eingelassen. Er diagnostiziert, dass die presbyterianische Kirche, die älteste Kirche Ghanas, zu einer Randerscheinung in der Religionslandschaft verkommen würde, falls sie afrikanisch-religiöse Kosmologien nicht anerkennen und sich ihren Anfragen an christliche Theologie nicht stellen würde.⁴² Wortwahl wie Aufgabenbeschreibung machen Postkolonialität als eigentlich theologiegeschichtliche Wegscheide aus. Musterbildend ist das Diktum Christian Baëtas, des letzten Vorsitzenden des IRM, der die Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und afrikanischer Kultur schon 1955 als »theologische Königsschlacht« titulierte.⁴³ Er beschreibt diese Hauptaufgabe afrikanischer Theologiebildung aus Anlass einer historischen Tagung, die vom *Christian Council* der Goldküste im Mai 1955 in Legon durchgeführt wird. Diese Tagung setzt erste Impulse, religiöse afrikanische Traditionen in ihrem eigenen Recht zu begreifen. Damit markiert diese Konferenz den theologiegeschichtlich kaum beachteten Anfang einer postkolonialen Afrikanischen Theologie noch in *kolonialer Zeit*!⁴⁴ Ghanaische Theologen setzen diesen Weg in dem seit 1960 publizierten *Ghana Bulletin of Theology* (GBT) fort.

38 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 8–10.

39 FLACHSMEIER, *Geschichte* (Anm. 3), 366.

40 Ebd., 365.

41 Hendrik KRAEMER, Neu-Delhi – und was dann?, in: Hanfried KRÜGER (Hg.), *Bis an das Ende der Erde. Ökumenische Beiträge* (Zum 70. Geburtstag von D. Martin Niemöller), München 1962, 111–117, hier 115.

42 Noel SMITH, *The Presbyterian Church of Ghana, 1835–1960*, Accra 1966, 245–267.

43 Christian G. BAËTA, *The Challenge of African Culture to the Church and the Message of the Church to African Culture*, in: CHRISTIAN COUNCIL OF THE GOLD COAST (Hg.), *Christianity and African Culture*, Accra 1955, 51–61, hier 60 (Übersetzung d. Verf.).

44 Vgl. Andreas HEUSER, *Basler Mission und die Geburtsstunde postkolonialer afrikanischer Theologie*, in: Christine CHRIST-VON WEDEL/Thomas K. KUHN (Hg.), *Basler Mission: Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel 2015, 39–44. Wenige Monate später gemahnen afrikanische frankophone Priester von Europa aus und mit weitgehend philosophischer Argumentation zu theologischen Reformen in der katholischen Kirche, vgl. die Neuedition von

Das GBT stellt sich umgehend der Herausforderung westafrikanischer Religionsformen für christliche Theologie. Ihr Hauptherausgeber, Kwesi Dickson, kritisiert implizit Missionare wie Otto Rytz. Er präzisiert, dass die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur ein grundlegendes Anliegen afrikanischer Kirchen wie überseeischer Missionsgesellschaften sei, sofern diese »aktiv versuchen, ihre Arbeit vor Ort zu verbessern.«⁴⁵ In einem Grundsatzartikel argumentiert Kwabena Nketia: »Es gibt ein wachsendes Bedürfnis seitens vieler Afrikaner, mehr über indigenes religiöses Leben zu erfahren, seine Gedanken- gebilde, Glaubensformen, Werte und Riten.«⁴⁶ Bemerkenswert ist, dass mit Nketia die presbyterianische Gründungsfigur einer afrikanischen Musikwissenschaft (!) zu einer der maßgeblichen Stimmen in dieser Phase afrikanischer Theologie avanciert. Nketia dringt zu wegweisenden Erkenntnissen vor. Er referiert die verfügbaren ethnologischen Diskurse zu westafrikanischen Religionen, warnt jedoch vor einer leichtfertigen Hinwendung zu afrikanischen Religionsformen. »Anstatt zu einer eiligen Tour zu westafrikanischen Schreinen aufzubrechen«, schlägt er die sorgfältige Erforschung afrikanischer Religion vor. Diese Hinweise verfeinern sich in kommenden Methodendebatten, die dogmatische Herangehensweisen an afrikanische Religion durch empirisch angeleitete Grundlagenforschung ablösen.⁴⁷

Auffällig ist die interdisziplinäre wie empirisch geleitete Offenheit, mit der afrikanische Theologen sich afrikanischem Religionserbe annähern. Insbesondere werden ethnologische Erkenntnisse vertieft und auf Bedeutungsnuancen verschiedenster ritueller Praktiken hingewiesen. Interne Ausdifferenzierungen afrikanischer Religion werden aus einer Teilnahmeperspektive vermittelt. Damit kartieren die Autoren des GBT ungeklärte Felder für weiterführende Forschungen. Sie sprengen die stereotype Verdammung afrikanischer Religion, wie sie noch bei Otto Rytz durchscheint, auf. Zudem widersetzt sich die Forschungsstrategie des GBT einer enthusiastischen Rezeption afrikanischer Religion und fordert die Arbeit an Differenz. Somit kritisiert das GBT die im politischen Diskurs forcierte Konstruktion einer »Afrikanischen Persönlichkeit«, die zumal mit einem mit afrikanisch-religiösen Fragmenten ausgestatteten politischen Messianismus einhergeht.

5 Aussichten auf ein globales Christentum

In einer Marginalie seiner afrikanischen Kirchengeschichte bemerkt Adrian Hastings, die Missionsbewegung der 1950er Jahre zeichne sich durch eine »intelligent vitality« aus.⁴⁸ Er begnügt sich mit diesem kryptischen Hinweis, der doch mit der Zeitsignatur kontrastiert, die der internationalen Missionsbewegung in jener antikolonialen Hochphase Lähmungserscheinungen attestiert.

Léonard Santedi KINKUPU/Gérard BISSANTHE/Meinrad HEGBA (Hg.), *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, Paris 2006.
⁴⁵ Kwesi A. DICKSON, *Relation between Religion and Culture*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 1/9 (1961) 18–22, hier 18 (Übersetzung d. Verf.). Herausgeber des GBT ist das Department for the Study of Religions an der neu gegründeten University of Ghana in Legon.

⁴⁶ J. H. Kwabena NKETIA, *Worship in West African Religions*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 2/2 (1962) 1–28, hier 1 (Übersetzung d. Verf.).

⁴⁷ Ebd., 4. Vgl. Christian R. GABA, *Contemporary Research in African Traditional Religion*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 3/4 (1968) 1–13.

⁴⁸ Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, 567. Das Buch erscheint in den turbulenten Jahren der »zweiten Befreiung« Afrikas, in denen den autoritären postkolonialen Regimen ein »wind of change« entgegen bläst.

Der Blick auf Ghanas Passage in ein postkoloniales Afrika eröffnet das Panorama in ein zunehmend global sich verstehendes Christentum. Die institutionelle Ausdifferenzierung der ökumenischen Bewegung wird begleitet durch die Profilierung eigenständiger – wie man später sagen wird: kontextueller – Theologien. Die Formierung einer »Afrikanischen Theologie« erfolgt angesichts des Legitimationsdrucks des öffentlichen anticolonialen Diskurses. Theologische Transformationsprozesse umkreisen das Schlagwort der »Afrikanischen Persönlichkeit«; ghanaische Theologen inventarisieren kulturelle Aspekte afrikanischer Weltanschauung, und Kirchen positionieren sich im Verhältnis zum postkolonialen Staat. Auch wenn sich noch keine ausgeführte Afrikanische Theologie nachzeichnen lässt, so ist die Einschätzung John Parratts widerlegt, nach der die postkoloniale Übergangsära »keine Bewegung für die Entwicklung einer afrikanischen Theologie in Gang gesetzt habe«.⁴⁹ Am Ende dieser Phase einer theologischen Entdeckung afrikanischer Religion steht die programmatische Integration eines Forschungsgegenstandes in das Studium der Theologie, der lange als Form des »Aberglaubens« oder als das rückständige Andere eines abendländisch geprägten christlichen Weltzugangs gewertet und dargestellt wurde. Ausgelöst und wohl auch inspiriert durch die afrikanische Renaissance in der unmittelbaren Phase postkolonialer Politik in Ghana überholt die Theologie in Afrika dieses evolutive Verständnis eines anderen Religionsvarianten hoch überlegenen Christentums. Der *grand doyen* afrikanischer Theologie, Christian Baëta, stellt 1971 fest: »Diese Art der Darstellung gehört definitiv der Vergangenheit an. Diejenigen, die ihr noch immer Raum gewähren oder [die afrikanische Religion] rhetorisch geißeln, peitschen ein ziemlich totes Pferd aus.«⁵⁰ Für die Globalgeschichte des Christentums ist nun nicht allein das Tor zur Entfaltung sog. Kontextueller Theologien aufgestoßen. Die »intelligente Vitalität« der Missionsbewegung der 1950er Jahre umfasst auch die römisch-katholische Kirche. Sie setzt das seit 1959 kursierende päpstliche Leitmotiv des *aggiornamento*, das entschiedene Zugehen von Kirche und Theologie auf die heutige Welt, nach ihrem Weltkonzil in gesteigertem Maße um. Faktisch erlebt das weltweite Christentum um 1960 den missionsgeschichtlichen Durchbruch, der zögerlich als Südverlagerung des globalen Christentums bezeichnet werden wird. ♦

49 John PARRATT, Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika, München 1991, 34.

50 Christian BAËTA, Some Aspects of Religious Change in Africa, in: The Ghana Bulletin of Theology 3/10 (1971) 9–22, hier 11 (Übersetzung d. Verf.).