Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 5

Artikel: Kirchengeschichte in Afrika heute
Autor: Kalu, Ogbu U.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878440

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

4. Kirchengeschichte in Afrika heute

Ogbu U. Kalu

Einige Vorfragen

Dem Studium der Kirchengeschichte stehen in Afrika heute beträchtliche Hindernisse im Wege. Sie hängen weitgehend mit der Stellung der Kirchengeschichte an Universitäten, Hochschulen und anderen Stätten der Ausbildung zusammen. Solche Institutionen sind auf dem afrikanischen Kontinent erst im Entstehen. Viele Disziplinen, unter ihnen auch die Kirchengeschichte, können noch nicht auf eine Tradition zurückblicken. Sie müssen ihre Existenz rechtfertigen und ihre Grundlagen und Voraussetzungen klären.

Die Kirchengeschichte ist dabei in einer besonderen Situation. Manche Faktoren tragen dazu bei, dass sie nicht mit besonderer Gunst zu rechnen vermag. Da ist zunächst die allgemeine Atmosphäre. Die Bemühung, in der Auseinandersetzung mit den hochindustrialisierten Ländern die Naturwissenschaften und das technische know-how zu entwickeln, führt fast unausweichlich zu einer geringen Achtung der Humanwissenschaften. Zu dieser Haltung trägt vermutlich weiter bei, dass der Sinn für die Vergangenheit in Afrika nicht derselbe ist wie in Europa. Die Afrikaner haben die Fähigkeit noch nicht, die Vergangenheit auf so wirksame Weise als ideologische Untermauerung ihrer Ziele zu brauchen, wie es die Europäer in den Jahrhunderten ihrer Herrschaft über die ganze Welt getan haben. Die Kirchengeschichte wird vor allem dadurch betroffen, dass die allgemeine Überschätzung der Wissenschaftlichkeit die Geringschätzung der Religion mit sich bringt. Das gilt für das moderne Afrika, wie es für das 19. Jahrhundert in Europa galt. Der Beitrag der Religion zur Entwicklung wird von vielen nicht gesehen und verstanden, vor allem von denen nicht, die unter Entwicklung nicht mehr als den Ausbau der Infrastrukturen eines Landes, die Zunahme des Bruttosozialproduktes und ähnliches verstehen.[1] Die Kirchen werden durch diese allgemeine Stimmung in die Defensive gedrängt. Geschichte und a fortiori Kirchengeschichte werden in der

[1] O.U. Kalu, Religion as a Factor in National Development, in: E.C. Amucheazi (Hg.), Readings in the Social Sciences: Issues in National Development, Fourth Dimension Publ. 1979, 307–320.

Schule unzureichend unterrichtet; sie haben in den Lehrplänen keinerlei Priorität. Die Kirchengeschichte ist so vergleichbar mit einem jener Samenkörner im Gleichnis, das auf «ungastlichen» Boden fiel; oder man könnte auch sagen: sie ist wie ein Feld, das man nicht bestellen will.

Aber nicht nur die öffentlichen Institutionen, auch die Kirchen haben die Bedeutung der Kirchengeschichte noch nicht wirklich erkannt. Die Entwicklung des Projektes «Kirchengeschichte» der *West African Association of Theological Institutions* zeigt das deutlich. Die kirchlichen Geldquellen fliessen dafür nur spärlich. Die Kirchenleiter haben kein wirklich geschichtliches Interesse; sie möchten im besten Fall die Chronik ihrer Diözesen und Denominationen erstellt wissen. Der Versuch, die Geschichte *der* Kirche zu schreiben, wird in dieser Welt des Denominationalismus als Bedrohung empfunden. Die Gemeinden, besonders in den ländlichen Gebieten, sind ohnehin nicht in der Lage, die Kirchengeschichte als Instrument der Besinnung auf Identität und Auftrag für die Zukunft zu benützen. Sie begnügen sich mit dem Hinweis auf die Namen und Ankunftsdaten der ersten Missionare; die Dynamik der Geschichte entgeht ihnen. Die Kirchengeschichte hat also, wie wir sehen, sowohl in den Elfenbeintürmen der Kirchenleitungen als auch in den Gemeinden mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Nun hat aber die Disziplin der Kirchengeschichte auch ihre eigenen inneren Probleme. Sie ist durch ein Dilemma gekennzeichnet. Sie versteht sich einerseits als Geschichtsschreibung, konzentriert aber andererseits ihre Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Institution – die Kirche. Diese Institution hat durch die Jahrhunderte grossen Einfluss gehabt. Sie hat das Leben von Menschen, Nationen und Kulturen geprägt. Sie ruft darum auch heute noch die verschiedensten Reaktionen hervor. Während die einen nichts als Verachtung für sie übrig haben, identizifieren sich die anderen leidenschaftlich mit ihrer Geschichte. Und zwischen diesen beiden Extremen finden sich alle möglichen «mittleren Positionen».

Historiker, die akademische Objektivität für sich in Anspruch nehmen, bringen in der Regel wenig Achtung auf für eine Disziplin, deren Voreingenommenheit so offensichtlich ist. Das Bekenntnis zum christlichen Glauben lässt wissenschaftliche Historiker sofort argwöhnisch werden. Das Misstrauen wird noch erhöht durch die Tatsache, dass die meisten Kirchenhistoriker als Theologen, nicht als Historiker ausge-

bildet worden sind. Lord Acton eröffnete seine berühmte Antrittsvorlesung über «Das Studium der Geschichte» mit einer Anekdote. Er erzählte, wie ein wortbegabter Reformationshistoriker in Berlin Leopold von Ranke begegnete und ihn überschwänglich als Kollegen umarmen wollte. «Oh bitte», soll da der Vater wissenschaftlicher Geschichtsschreibung gesagt haben, indem er sich der Umarmung entzog, «zwischen uns besteht ein grosser Unterschied: Sie sind in erster Linie Christ, ich in erster Linie Historiker.» Ranke und mit ihm Sir Isaiah Berlin haben viel dazu beigetragen, den Begriff der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung zu allgemeiner Geltung zu bringen. Seine Grundlage war das naive Verständnis, das das 19. Jahrhundert von «Objektivität» hatte. Ranke hatte nicht das Ziel, die Kirchengeschichte zu verunglimpfen. Es ging ihm vielmehr darum, die Schemata der Betrachtung zu überwinden, die von der Macht des «Fingers Gottes» oder anderen theologischen Konzepten bestimmt waren.

Die Antwort auf die Sicht Rankes ist nicht ausgeblieben. E. Harris Harbison meinte dazu: Die Bemühungen, angefangen von Voltaire bis zu Bayle, die Darstellung der Kirchengeschichte von Aberglauben und klerikalen Verzerrungen zu reinigen, die Leidenschaft also für Genauigkeit, Objektivität und Vollständigkeit, wie sie die deutsche Schule der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert kennzeichnet, stehen ihrem tieferen Wesen nach keineswegs im Widerspruch zum christlichen Glauben.[2] Wir müssen aber noch weitergehen als Harbison in dieser Aussage. Auch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung selbst ist nicht wertfrei. Der Anspruch der Objektivität kann heute nicht mehr erhoben werden. Wir brauchen nicht so weit zu gehen wie Trevelyan und Geschichtsschreibung als Kunst zu bezeichnen. Er hat aber sicher recht, wenn er sagt, dass die Geschichte mit allen verfügbaren technischen Mitteln wissenschaftlich erforscht werden müsse, dass sie aber dann ohne wissenschaftliche Verbrämung mit Gespür und so lesbar wie ein Roman darzustellen sei. Die Voreingenommenheit des Autors muss dabei offen zugegeben werden. Sie muss nicht verschämt verborgen werden. Denn die Voreingenommenheit kann ja der Ausdruck des Engagements sein, mit dem jede Generation die Quellen der Vergangenheit neu liest und mit den Bedürfnissen ihrer Zeit in Verbindung zu setzen sucht.[3] Unbeteiligte Geschichtsschreibung ohne jeg-

[2] E. Harris Harbison, The Marks of a Christian Historian, in: C. T. McIntire (Hg.), God, History and Historians, OUP 1977.

[3] E. H. Carr, What is History? Penguin 1964.

liche ideologische Perspektive ist nicht notwendigerweise gute Geschichtsschreibung.

Diese Feststellung hat besonderes Gewicht für den Kirchenhistoriker. Denn er geht ja mit der grundlegenden Voraussetzung an die Geschichte heran, dass das Reich Gottes in diese Welt eingebrochen ist und sowohl jedem Einzelnen als auch der menschlichen Gemeinschaft die Möglichkeit innerer Erneuerung und Umgestaltung bringt. Er sucht nicht nur das Wesen und das Gefälle dieser Gegenwart zu verstehen, sondern auch ihre ungreifbaren und doch mächtigen Auswirkungen. Er wird seine Aufmerksamkeit nicht allein auf die Institution beschränken, sondern den Versuch machen, den Gang der Geschichte in christlicher Perspektive zu interpretieren. Er geht von der Überlegung aus, dass das Reich Gottes als Ferment in der Geschichte am Werke ist und wird sich im Lichte dieser Überzeugung darum bemühen, die komplizierten Vorgänge der Umwandlung zu untersuchen, die im Leben der Völker im Laufe der Zeit stattgefunden haben. Die Betonung muss auf dem Dynamischen liegen. Hosbawn hat mit Recht gesagt, dass eine Geschichtsschreibung nur etwas taugt, wenn sie den Versuch macht, die Art der Wechselbeziehungen in der Gesellschaft, vor allem die Mechanismen, Tendenzen und Richtungen, die bei der Umgestaltung der Gesellschaft wirksam sind, aufzudecken.[4]

Die Eigenart der Kirchengeschichte besteht darin, dass sie von der Gegenwart des Reiches Gottes ausgeht. Diese Annahme mag einen triumphalistischen Zug haben. Aber kann es anders sein? Jede Geschichtsschreibung, die von der Annahme ausgeht, dass die Geschichte einem Ziele zustrebt, wird einen triumphalistischen Zug haben (auch die marxistische Geschichtsschreibung). Das heisst nicht, dass die Annahme darum falsch wäre. Sie muss allerdings so gehandhabt werden, dass die präzise Forschung dabei nicht leidet. Die Regeln, die die wissenschaftliche Geschichtsschreibung für den Umgang mit den Quellen entwickelt hat, müssen eingehalten werden.

Folgerungen für die Kirchengeschichte

Was bedeutet dieses Verständnis der Kirchengeschichte für den afrikanischen Kontinent? Neue Perspektiven ergeben sich. Der Historiker,

[4] E. Hobsbawm, Historical Predictions, Populi 8, 2 (1981), 40–44.

der die Geschichte der Kirche von diesem Verständnis her darstellt, wird davon ausgehen, dass Gott in Afrika gegenwärtig war, bevor die Missionare ankamen. Er wird versuchen, die Spuren dieser Gegenwart aufzuzeigen, ein Versuch, der für das Selbstverständnis der Gemeinden heute von grösster Bedeutung ist; denn einzig indem sie sich selbst in dieser umfassenden Perspektive sehen, werden sie ihre Berufung und ihren Auftrag richtig verstehen können. Der Historiker wird überdies die Geschichte von vornherein in ökumenischer Perspektive darstellen müssen. Er weiss, dass sich die Geschichte der Gegenwart des Reiches Gottes nicht in der Geschichte einer einzelnen Kirche erschöpfen kann und wird darum seine Aufmerksamkeit nicht auf bestimmte Denominationen, Lehren oder Interessengruppen beschränken. Das heisst auch, dass die Geschichte der Kirchen in Afrika allen entgegengesetzten Meinungen zum Trotz nicht einfach die Geschichte der Missionen ist. Es handelt sich nicht nur darum, zu beschreiben, was die Missionare taten oder nicht taten. Es muss vielmehr deutlich werden, wie die Afrikaner die missionarische Botschaft aufgenommen haben und wie sie mit ihr umgegangen sind. Die Aufmerksamkeit muss den neuen Formen christlichen Lebens gelten, die im raschen Umbruch der nachkolonialen Zeit entstanden sind und noch entstehen.

Eine Erläuterung mag hier am Platze sein. Der Begriff «Missionswissenschaft» kann in weitem Sinn verstanden werden. In der Regel wird aber unter «Missionswissenschaft» die Beschäftigung mit der Ausbreitung des christlichen Glaubens von einem Kulturraum in den anderen verstanden. Dieses enge Verständnis birgt aber zwei Probleme in sich:

- Die durch die Voraussetzungen der Missionswissenschaft bestimmte Geschichtsschreibung hat die Neigung, die christlichen Gemeinschaften losgelöst von ihrem Kontext darzustellen. Sie geht nur unzureichend auf die Gesellschaft ein, in die diese Gemeinschaft als Zeichen von Christi Gegenwart hineingestellt ist. Eine umfassendere Sicht ist erforderlich. Denn es muss gesehen werden, dass die besondere Gestalt der christlichen Tradition in hohem Masse durch die kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Voraussetzungen der jeweiligen Gesellschaft bestimmt sind.

- Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass diese eng verstandene Geschichtsschreibung fast unvermeidlich rassistische oder doch ethno-zentrische Züge annimmt. Der Eindruck wird erweckt, dass das

eigentliche Thema der Geschichte die Missionsgesellschaften oder, wie die Ghanesen sagen, Oburoni Kurom, die «Stadt des weissen Mannes», sei. Das Thema reicht aber weiter. Es geht darum, die Reaktionen zu untersuchen, die durch das Evangelium in der afrikanischen Gesellschaft hervorgerufen worden sind. Ein weiteres Spektrum von Fragen bedarf in diesem Zusammenhang der Klärung. Etwa: Inwiefern sind die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verändert worden? In welcher Weise hat sich der Umgang mit der Natur gewandelt?

Eine schöpferische Analyse der christlichen Gegenwart in Afrika muss sich darum mit besonderem Nachdruck der Begegnung zwischen westlichem und afrikanischem Welt- und Kulturverständnis zuwenden. Was ist in dieser Begegnung geschehen? Die Darstellung darf nicht von der Annahme ausgehen, dass die europäische Spielart der christlichen Tradition die Antwort für Afrikas Zukunft sei. Die Geschichte Afrikas beginnt nicht mit dem Eindringen der westlichen Welt. Der Ausgangspunkt sind vielmehr die vielgestaltigen Kulturen Afrikas. Die Auseinandersetzung zwischen Europa und Afrika lässt deutlich werden, worin die Stärken und worin die Schwächen beider Traditionen liegen. Keine der beiden Welten darf mit einem Glorienschein umgeben werden.[5]

Die Geschichtsschreibung hat die Aufgabe, aufzuzeigen, wo sich die Kräfte der Transzendenz und der Veränderung in der Geschichte manifestieren. Sie kann die Vorgänge nicht aus der Distanz betrachten. Jede Darstellung wird zum Engagement.

Die Entwicklung der Kirchengeschichte in den letzten beiden Jahrzehnten

Nach diesen allgemeinen einleitenden Bemerkungen können wir uns nun dem Kontext des afrikanischen Kontinents zuwenden. Worin bestehen die Kennzeichen der Kirchengeschichte in Afrika in den vergangenen zwei Jahrzehnten?

[5] O.U. Kalu, Over a Century of Christian Presence in Africa: A Historical Perspective, Bulletin de Théologie Africaine 1,1 (Janvier–Juin) 1979, 112–126.

Missionsgeschichte. Ich frage mit Absicht nach dieser Zeitspanne, denn bis in die letzten Tage des kolonialen Zeitalters wurde die Geschichte Afrikas vornehmlich von Fremden geschrieben: Kolonialbeamten, Handelsleuten, Ethnologen, Anthropologen und weissen Missionaren. Von Zeit zu Zeit leisteten auch einige Afrikaner ihren Beitrag. Die Kirchengeschichte war bis zu diesem Zeitpunkt aufs Ganze gesehen Missionsgeschichte. Sie wurde (und wird weitgehend auch heute noch) von Missionaren und ihren Schützlingen verfasst, die sich die missionarische Ideologie kritiklos zu eigen gemacht hatten. Die Darstellung hatte in der Regel einen propagandistischen Zug und drang nicht in die tieferen Zusammenhänge ein. Sie hatte oft das offensichtliche Ziel, das Selbstbewusstsein der missionarischen Werke zu stärken und die personellen und materiellen Mittel sicherzustellen, um das Evangelium auch weiterhin von Grönlands eisbedeckten Bergen bis in die dunkeln Winkel Afrikas, wo angeblich Medizinmänner die Menschen im Bann der Furcht gefangen halten, weiterzugeben.

Lassen Sie mich ein Beispiel geben: Fred William Dodds von der *Primitive Methodist Missionary Society* wurde von der Zentrale der Kirche in London immer wieder aufgefordert, Berichte zu verfassen, aus denen der Fortschritt des Unternehmens, die Härten des missionarischen Lebens und die finanziellen Bedürfnisse der «guten Sache» ersichtlich würden. In der Zeitschrift der Kirche *«Advance»* hiess es: «Wer kann den Einfluss voll ermessen, der von einer Persönlichkeit ausgeht, die sich hohen Idealen ganz verschrieben hat? Das grösste Verdienst unserer Missionare ist oft das Zeugnis, das sie durch mündliche und schriftliche Berichte in ihrer eigenen Heimat ablegen.»[6] Fred William Dodds schrieb nicht nur Artikel, sondern ganze Bücher wie z. B. «Die Geschichten des afrikanischen Wilden» (Tales of the African Wild, 1911) und «Durchbruch bei den Ibos» (The Ibo Opening, 1923). Aber es braucht keine ausführlichen Bücher, um der Ideologie gewahr zu werden, von welcher diese Darstellungen beherrscht sind. Es genügt, die in den Zeitschriften der Missionsgesellschaft veröffentlichten Artikel zu lesen, um sich ein Bild von den Vorstellungen zu machen, die die Missionare von Afrika hatten. Die Haltung, die in diesen Artikeln zum Ausdruck kommt, steht auch hinter den Darstellungen der Kirchengeschichte Afrikas, die in jener Zeit entstanden sind. Die Betonung lag darauf, wie das Evangelium nach Afrika gebracht wurde. Das Leben der

[6] Primitive Methodist Archive, SOAS London, ADVANCE, April 1926, 77.

mutigen Männer und Frauen wurde geschildert, die viel erduldeten, um den Glauben mit Erfolg weiterzugeben.

Die Darstellungen, die um die Jahrhundertwende erschienen, trugen dramatische Titel. Eva Stuart z.B. schrieb zwei Bände über die Kwa-Ibo Mission – «Für Gott entflammt» (Aflame for God) und «Auf der Suche nach Seelen im Kwa-Ibo-Land» (Quest for Souls in Kwa Iboe Country). Der methodistische Missionar H.G. Brewer sprach in militantem Ton in seinem Buch «Invasion für Gott» (Invasion for God, 1944) von den «Schwierigkeiten, Härten des Herzens und dem gelegentlichen Blutvergiessen», die er auf dem Marsch von Okigwi in das nördliche Igboland erlebte. Jacob W. Richards gab noch 1957 seinem Buch den Titel «Kannibalen waren meine Freunde» (Cannibals were My Friends). Solche Anspielungen waren bestimmt, ihn zu Hause zum Helden zu machen und die Geldquellen zum Fliessen zu bringen. F.D. Walker schlug einen anderen Ton an. Er war der Verfasser der «Romanze des schwarzen Flusses» (Romance of the Black River) und beschrieb in seinem Buch «Der Ruf des dunkeln Kontinents» (Call of the Dark Continent, 1911) jene Faszination und Anziehungskraft, die Afrika eigen sind und erklären, warum so viele sich für die Mission einsetzten und sogar das Martyrium auf sich nahmen. E.W. Smith setzte diesem Einsatz ein Denkmal in dem Band «Die gesegneten Missionare» (The Blessed Missionaries, 1950). Titel dieser Art liessen sich leicht vermehren. Sie spiegeln den Geist der Erweckung wider, der auf Versammlungen wie denjenigen in Exeter Hall herrschte.[7]

Ich möchte das missionarische Unternehmen mit solchen Hinweisen keineswegs verächtlich machen. Selbst ein Nationalist wie Wilmot Blyden hat vor solcher Undankbarkeit gewarnt.[8] Auch Kwame Nkrumah seligen Angedenkens anerkannte die Bedeutung der Mission. Ich möchte nur deutlich machen, dass diese Literatur Ausdruck eines Ethnozentrismus war, der die Erfolge der Mission wieder in Frage stellte. Das Bild Afrikas, das hier vorausgesetzt wurde, ist von F.W. Dodds im ersten Vers eines seiner Lieder auf klassische Weise zusammengefasst worden:

[7] J.P. Curtin, Scientific Racism and the British Theory of Empire, Journal of the Historical Society of Nigeria (JHSN) 2,1 (Dec. 1960), 40–51.

[8] E.W. Blyden, The Return of the Exiles, Lagos 1891; vgl. Nkrumah, Garden Address to the Delegates of the International Missionary Council, 1957, in: R.K. Orchard, The Ghana Assembly of the I.M.C., 1958, 148.

Fest hält die Nacht! Wie lang die Stunden säumen,
Seit Urzeit liegen sie, die dunkeln Völker und träumen.
Mach, dass des Morgens Wellen bald die Berg' umschäumen
von Afrikas dunkel-trunkenem Land.[9]

Man kann sich fragen, was hier armseliger ist – der Inhalt oder das Versmass! Wer so dichtete, musste die Rolle der Missionare überbetonen und über den afrikanischen Beitrag in der Entstehung der Kirche hinweggehen. Die Afrikaner blieben anonyme Gestalten. Träger neuer Spiritualität wie Vater Tansi aus Ostnigerien finden in den Handbüchern keine Erwähnung.[10]

Die nationalistische Geschichtsschreibung. Diese missionarischen Darstellungen wurden in den Sechzigerjahren allmählich durch die nationalistische Geschichtsschreibung abgelöst. Ein Zwischenglied darf bei diesem Übergang nicht übersehen werden. Bereits vor dem Durchbruch der nationalistischen Geschichtsschreibung hatten Afrikaner über die Mission zu schreiben begonnen. Sie schrieben aber wie ihre Meister. W.H. Mobley nennt die Produkte dieser Gruppe in seinem Buch «Was die Ghanäer von den Missionaren denken» (The Ghanaians' Image of the Missionary, 1970) «Literatur von Bevormundeten». Sie sprachen einerseits von der Würde des Menschen, waren aber andererseits geprägt von offensichtlicher Dankbarkeit gegenüber ihren Herren. Die Missionare wurden überlebensgross dargestellt.

Die nationalistische Geschichtsschreibung setzte sich aber allmählich durch. Der Fanti-Jurist Menson Sarbah, ein Pionier unter den Afrikanern (geb. 1864), sprach die Warnung aus: «Verachtung für den von den Missionaren geprägten Afrikaner ist unverdient und verachtenswert... Vermutlich wird niemand je voll ermessen, wieviel Westafrika den Christen verdankt, die konvertierten, ohne aufzuhören, Afrikaner zu sein.»[11] Er hat ohne Zweifel recht. Eine kritischere Stimme, diejenige von Casley Hayford, wurde etwa zur selben Zeit laut. Während Sarbah die Vergewaltigung Afrikas nie verurteilt hatte, sprach er davon, dass «das Christentum Europas und Nordamerikas mit seinen hierarchischen Strukturen, seinen Klassenvorurteilen und diskrimina-

[9] Primitive Methodist Archive, SOAS London, ADVANCE, July 1926, 128.

[10] E. Isichei, Father Tansi, Macmillan, 1980.

[11] J.M. Sarbah, Fanti National Constitution 1906, xiv; S. Tenkorang, John Mensah Sarbah, 1864–1910, Trans. Hist. Soc. of Ghana 14,1 (June 1973), 65–78.

torischen Haltungen, seinen merkantilen Interesen, seiner arroganten Einmischung in die Sitten und Gebräuche anderer Völker nicht das Christentum Christi sein könne».[12]

Dieselbe Redeweise kennzeichnet ein Buch, das später erschien und den vielsagenden Titel «Befreites Äthiopien» (Ethiopia Unbound) trägt. Die Veröffentlichung dieses Werkes kann als die Geburtsstunde der nationalistischen Geschichtsschreibung bezeichnet werden. Es ist beherrscht von einem defensiven, kritischen, ja schrillen Ton. Quaison-Sackey nahm den Titel auf; er schrieb 1963 in seinem Buch «Befreites Afrika» (Africa Unbound), dass es das Ziel der Geschichtsschreibung sein müsse, «das Bild zu korrigieren, nach dem Afrika nach wie vor nichts anderes als ein dunkler, von Wilden bewohnter Kontinent ist». Das ideologische Ziel dieser ersten Generation nationalistischer Historiker bestand darin, rassistische Vorurteile der Weissen dadurch zu bekämpfen, dass der Wert des Afrikanischen betont und die Geschichte mit einer neuen Achtung für Ursprung und Tradition der afrikanischen Kultur geschrieben wurde. Die neue Achtung kennzeichnet auch die ersten belletristischen Werke Afrikas, wie z.B. Camara Layes nostalgisches Buch «Afrikanisches Kind» (African Child) oder die Veröffentlichungen der Négritude Bewegung. Aimé Césaires zynisches «Hurra denen, die nie etwas erfanden» und Senghors süsses und sinnliches Lied auf die afrikanische Frau gehören in diesen Bereich.

Die Kirchengeschichte folgte diesen Spuren. Als Beispiel sei die Studie von Kenneth Dike in Nigerien, «Handel und Politik im Niger-Delta» (The Trade and Politics on the Niger Delta, 1956) genannt, in der er die unternehmerischen Fähigkeiten der Afrikaner pries. Er bildete zusammen mit J.C. Anene eine Reihe von jungen Gelehrten heran, die diese kritische Einstellung vertieften. E.B. Idowu hielt eine Reihe von Radiovorträgen, die später von der Oxford University Press unter dem Titel «Auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche» (Towards an Indigenous Church, 1964) herausgegeben wurden. Ein Jahr später erschien J.F. Ajayis wohldokumentierte Studie «Christliche Mission in Nigerien 1841–1891: die Schaffung einer neuen Elite» (Christian Missions in Nigeria, 1841–1891: The making of a New Elite). Die Betonung lag dabei auf dem Untertitel. Denn anders als in der missionarischen Geschichtsschreibung wurde hier aufgrund sorgfältiger Untersuchungen gezeigt, wie unter dem Einfluss der missionarischen

[12] J.E. Casely Hayford, Ethiopia Unbound, 1911, 189f.

Erziehung eine neue afrikanische Elite entstand mit allen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konsequenzen, die damit verbunden sind. Diese Studie kam 1965 heraus. Im selben Jahr fand in Ghana ein Treffen von Kirchenhistorikern statt, auf dem der Mangel an brauchbaren Lehrbüchern für afrikanische Kirchengeschichte[13] sowie die Schwierigkeiten im Umgang mit den Quellen, die Probleme der Methode, der Finanzierung und der Kommunikation diskutiert wurden. Ergebnisse dieser Tagung wurden von Christian Baeta (Ghana) herausgegeben (Christianity in Tropical Africa). Grosse Erwartungen wurden erweckt. Regionale Gruppen von Kirchengeschichtlern wurden gebildet, ja eine besondere Zeitschrift *«Bulletin for the Society of African Church History»* sollte herauskommen. Ein prosaischer und schwerfälliger Titel für ein so vielversprechendes Unterfangen. Der Plan wurde aber nie verwirklicht, allerdings nicht wegen des Titels, sondern weil der nigerianische Bürgerkrieg (1967–1970) dazwischenkam.

Emmanuel A. Ayandele. Unmittelbar vor dem Krieg hatte Emmanuel A. Ayandele seine Studie «Die Auswirkungen der Mission im modernen Nigerien» (Missionary Impact on Modern Nigeria, 1966) veröffentlicht. Die Perspektive dieses Buches ist interessant. Seine Aufmerksamkeit galt nicht der «Ankunft des christlichen Glaubens», wie früher so oft gesagt worden war. Er suchte vielmehr darzustellen, welche Auswirkungen das missionarische Unternehmen auf Kulturen in Nigerien hatte, die an sich lebensfähig gewesen wären. Ayandele betrachtet, wie aus seinem Gesamtwerk hervorgeht, die Missionare als agents provocateurs des Kolonialregimes. Er warf ihnen vor, der westlichen Herrschaft den Weg bereitet zu haben. Sie hätten mit Kolonialbeamten und Handelsleuten Hand in Hand gearbeitet. Sie hätten gelegentich sogar an kolonialen Aktionen zur «Zivilisierung» bestimmter Gegenden teilgenommen wie z. B. an der Aro-Expedition von 1901–1902. Ayandele wandte sein Interesse darum im besonderen jenen Afrikanern zu, die Widerstand leisteten. Die «Helden» in seiner Darstellung sind Männer wie König Jaja von Opobo, der die christliche Verkündigung als Täuschungsmanöver betrachtete. Denn musste diese Bibel nicht Lüge und Torheit sein, so fragte er zynisch, wenn sie von einem Gott sprach, der seinen einzigen Sohn getötet hatte? Ayandele

[13] Es scheint, dass sich Unterrichtende wesentlich auf die vier Bände von C. P. Groves, The Planting of Christianity in Africa, London, Lutherworth Press 1955 stützten.

persönlich war nicht dieser Meinung. Er war im Gegenteil stolz darauf, der baptistischen Kirche anzugehören und war sogar neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität Ibadan in der kirchlichen Sonntagsschule aktiv. Der romantisierende Charakter der neuen Geschichtsschreibung tritt aber bei ihm deutlich hervor. Er bewunderte z. B. Mojola Agbebi und James Johnson (den «Heiligen» Johnson), die sich von den Missionskirchen trennten und sich afrikanischen Kirchen zuwandten, die auf eigenen Füssen standen und gegenüber der afrikanischen Tradition eine kreative Haltung einnahmen.

Ayandele zeigt an einem bedenkenswerten Beisiel, welchen Einfluss wirtschaftliche Faktoren auf die religiöse Geschichte haben konnten: dem Verhältnis zwischen den Anglikanern und der *Niger Company.* Der christliche Glaube wurde bei den am Flusse lebenden Brass-Stämmen zunächst bereitwillig aufgenommen. Sie übernahmen in der neuen Situation die Rolle von Zwischenhändlern. Angesichts der wirtschaftlichen Depression beschnitt aber das Management der Gesellschaft diese Rolle. Die Brass-Stämme wandten sich daraufhin in naiver Erwartung an ihre «Freundin», die Königin. Die Göttin aus dem fernen England antwortete aber nicht. Das öffnete den Brass-Stämmen die Augen. Sie verliessen die Kirche und kehrten zu den früheren Göttern zurück.[14] Und warum sollte es der Zufall nicht wollen, dass Flussgeister ein wirtschaftliches Problem lösen?

Ayandele nahm es mit den historischen Fakten nicht immer genau. Adiele Afigbo hat z. B. Zweifel darüber geäussert, ob seine Hinweise auf die Beteiligung der Missionare an der Aro-Expedition wirklich untermauert seien. Es ist inzwischen auch deutich geworden, dass der Vorgang der Veränderung komplizierter ist, als Ayandele angenommen hatte. Aber diese Einschränkungen heben seine Verdienste nicht auf. Seine Sicht der Geschichte ist dennoch von grösster historiographischer Bedeutung. Seine Arbeiten lassen erkennen, wie neue ideologische

[14] E. A. Ayandele, The Relations between the C.M.S. and the Royal Niger Company, 1886–1900, JHSN 4,1 (Dec. 1968); ders., Background to the «duel» between Crowther and Goldie on the Lower Niger, 1857–1886, JHSN 4,1 (Dec. 1967), 42–62; ders., The Missionary Factor in Brass, 1857–1900: A Study in Advance and Recession, Bulletin of the Soc. of Afric. Church Hist. (Bull. SACH) 2/3 (1967), 249–257. Vgl. auch G. O. M. Tasio, King Jaja of Opobo and the Christian Missionaries under Bishop Samuel Ajayi Crowther, ODUMA 3,1 (1976), 4–10. – Die Literatur bis zu dieser Periode wurde in einer kurzen Übersicht dargestellt von N. Q. King, African Church History in the Making, JEH 18,2 (1967), 237 ff.

Voraussetzungen zu neuen Themen und Akzenten führen. Zum ersten Mal haben wir es mit einem Versuch zu tun, statt der Missionsgeschichte die sozialen und kulturellen Strukturen Afrikas zum Gegenstand der Untersuchung zu machen.[15]

Die Afrikanische Perspektive. Aber noch eine andere Verschiebung lässt sich feststellen. Die Aufmerksamkeit gilt jetzt mehr und mehr der Frage, wie das missionarische Unternehmen von den Afrikanern gesehen wurde. Die Studien von Felix Ekechi bieten gute Illustrationen dafür. Der bestimmte Aspekt, unter dem seiner Meinung nach die Geschichte der Kirche im Igboland geschrieben werden muss, ist die Konkurrenz der verschiedenen Denominationen. Die Tatsache dieser Konkurrenz erklärt die Verbreitung des Glaubens, die Gründung von Schulen und anderen Institutionen und auch den Nachdruck, der auf bestimmte theologische Inhalte gelegt wurde. Schulen, Spitäler und landwirtschaftliche Genossenschaften waren Werkzeuge der Rivalität und Indoktrinierung. Als Ekechis Buch «Missionarisches Unternehmen und Rivalitäten in Igboland» (Missonary Enterprise and Rivalry in Igboland, 1971) erschien, wurde ihm von vielen vorgeworfen, es habe die Geschichte auf den Kopf gestellt und die Zusammenarbeit zwischen den Denominationen nicht genügend betont. Das mag stimmen. Aber es ist darum nicht weniger wahr, dass die Bemühungen der Denominationen, zusammenzuarbeiten oder sich gar zu einer Kirche zu vereinigen, an einem kleinen Ort sind. Die Unionsbewegung in Nigerien umfasste sogar auf ihrem Höhepunkt nicht mehr als vier Kirchen, und in Ghana sind die Auseinandersetzungen noch im Gange. Der römisch-katholische-evangelische Gegensatz hat kaum etwas von seiner Schärfe verloren. Der Glaube ist in Denominationen aufgespalten.[16]

[15] A. E. Afigbo, The Missionaries and the Aro Expedition of 1901/02. West African Religion (Nsukka), Bd. 9 (1971), 13–27; O. U. Kalu, Missionaries, Colonial Government and Secret Societies in South-Eastern Igboland, 1920–1950, JHSN 9,1 (Dec. 1977), 75–90; ders., Formulation of Cultural Policy in Colonial Nigeria, in: E. Ijekweazu (Hg.), Readings in African Humanities II, Fourth Dimension, 1981.

[16] F. Ekechi, Colonialism and Christianity in West Africa: the Igbo Case, 1900–1915, Journal of Afric. Hist. 12,1 (1969), 103–116; O. U. Kalu, Divided People of God: Church Union Movement in Nigeria, 1875–1966, New York, NOK Publ. Ltd. 1978; ders., The Shattered Cross, in: O. U. Kalu (Hg.), History of Christianity in West Africa, Longman 1980; ders., Church Unity and Religious Change in Africa, in: R. Gray et al. (Hg.), Christianity in Independent Africa, London, Rex Collings 1978, 164–176.

Die Studien Ekechis sind darum so wichtig, weil er durchwegs die afrikanischen Mitarbeiter zur Geltung kommen lässt. Dasselbe Anliegen findet sich auch bei Elizabeth Isichei. Ajayi und Aynadele hatten längst zuvor auf dieses Defizit in der Kirchengeschichte hingewiesen. Inzwischen ist dieses Bemühen zum Allgemeingut geworden. Es findet sich überall, ob nun Odanttem über Ghana, Ranger über Tanzania, Tuma über Uganda oder Temu über Kenya schreibt. Paul Jenkins schrieb einen ausführlichen Artikel über die Rolle der Afrikaner in der anglikanischen Missionsarbeit in Ghana. Die verchiedensten Gruppen haben die Missionsarbeit in Afrika mitgetragen: die Schwarzen aus der Karibik, die Leute aus Sierra-Leone, die in der frühen Zeit eine wichtige Rolle spielten, befreite Sklaven, die zurückkehrten, wie z.B. Bischof Crowther, Katecheten, Pfarrer, Lehrer, Evangelisten, Laienprediger, Mitglieder der Frauen- und Müttervereine, vor allem aber die Gemeinden selbst, die den Bau von Kirchen und Institutionen finanzierten oder selbst an die Hand nahmen.[17]

Eines ist jedenfalls deutlich geworden: es sind nicht die Weissen, die für den heutigen Stand der Kirche verantwortlich sind. Gewiss, sie haben die Entscheidungen in allen wichtigen Gremien getroffen. Die Afrikaner haben aber die eigentliche Arbeit geleistet. Das schwer zu ertragende Klima, die sprachlichen Hindernisse und Mangel an Geld machten es unmöglich, genügend Missionare nach Afrika zu senden. Es waren darum letztlich die Afrikaner, die die Afrikaner evangelisierten.

Die unabhängigen Kirchen. Das neue Interesse an den afrikanischen Reaktionen ist wohl auch der Hintergrund für die wachsende Aufmerksamkeit, die heute den unabhängigen Kirchen entgegengebracht wird. Bengt Sundklers bahnbrechende Forschung über die südafrikanische Situation hat vor allem im Westen ein starkes Echo gefunden; die Geschichte der Sekten war ja von jeher mit besonderem Interesse verfolgt worden. Die Erfahrung Lateinamerikas mag daran nicht ganz

[17] Ajayi and Ayandele, Writing African Church History, in: The Church Crossing Frontiers (In honor of Bengt Sundkler), 90–108; E. Isichei, Seven Varieties of Ambiguity: Some Patterns of Igbo Response to Christian Missions, Journal of Rel. in Africa 3,3 (1970), 209–227; Paul Jenkins, The Anglican Church in Ghana, 1905–1924, Trans. Hist. Soc. of Ghana XV, 2 und XVI (1974); Tom Tuma, Building a Ugandan Church, Nairobi: Kenya Lit. Bureau 1980; vgl. auch T. O. Ranger, The African Churches in Tanzania (eine Studie über den Beitrag einheimischer Tanzanianer zur Begründung des Christentums in ihrem Land); A. J. Temu, British Protestant Missions in Kenya, Longman, 1972.

unbeteiligt gewesen sein; sie hat den Blick geöffnet für die politische Bedeutung gewisser linksgerichteter, sektiererischer Gruppen. Lantenari hat gezeigt, dass es sich dabei um eine «Religion der Unterdrückten» handle, und die Frage wurde aufgeworfen, ob die Betonung der eschatologischen Erwartung nicht zwangsläufig radikale politische Haltungen zur Folge habe.[18]

Zwei Perspektiven scheinen bei der Beurteilung der Unabhängigen Kirchen eine wichtige Rolle zu spielen. Während die einen sie als Signal des erwachenden Nationalgefühls interpretieren, gehen die anderen eher auf das Verhältnis zwischen Missionskirchen und Unabhängigen Kirchen ein.

In der ersten Perspektive werden die Unabhängigen Kirchen vor allem als Widerstandsbewegung gegen das Kolonialregime gesehen. Auch das Entstehen der Aladura (Betende Kirche) wurde in dieser Weise erklärt, obwohl sie sich nie an irgendwelchen politischen Aktionen offen beteiligt hat (sie verhielt sich z. B. in der umstrittenen Steuerfrage Ende der Zwanzigerjahre neutral). Coleman, Robert Mitchell und John Peel sind die Autoren, die diese These des politischen Widerstands mit besonderem Nachdruck vertraten. Auch Christian G. Bactas Studie über die Geistlichen Kirchen Ghanas hält sich im Rahmen der nationalistischen Geschichtsschreibung.

Andere Historiker wie W. H. Turner und Victor Hayward interessierten sich hingegen in erster Linie für die Perspektive des Widerspruchs gegen die Missionskirchen. Was sollten die Missionare denken? Eine gewisse Unsicherheit hatte sie ergriffen, als eine afrikanische Nation nach der anderen ihre Unabhängigkeit gewonnen hatte. Viele Weisse hegten die Befürchtung, dass der christliche Glaube sich in der nationalistischen Bewegung verlieren würde. T. A. Beetham warf noch 1967 die Frage auf, ob das Evangelium in Afrika wohl ausreichende Wurzeln geschlagen habe oder ob Afrikaner zur Religion ihrer Ahnen zurückkehren würden. Auch die portugiesische Mission des 15. und 16. Jahrhunderts in Benin und Warri hatte schliesslich nur wenige Spuren hinterlassen! Was war von den Unabhängigen Kirchen in dieser Situation zu halten? H. W. Turner untersuchte in einem Werk von zwei Bänden und in einer grossen Zahl von Artikeln einen Zweig der Aladura, die Church of the Lord, insbesondere ihre Verfassung, Liturgie

[18] Vgl. O. U. Kalu, The Politics of Religious Sectarianism in Africa, West African Religion 16,1 (1975), 16–25.

und Theologie, und kam zum Schluss, dass sie in der gesunden christlichen Tradition stehe. Diese Bescheinigung brachte allerdings noch keine Lösung der Probleme an der Basis. Viele Denominationen beschworen auch weiterhin Himmel und Hölle auf die Abtrünnigen herab, die sich heimlich in die Gebetsversammlungen der Unabhängigen Kirchen begaben.[19] Aber wie dem auch sei, die Geschichtsschreibung ging mehr und mehr auf die Frage ein, welche Lehren aus dem Entstehen der Unabhängigen Kirchen zu ziehen seien. Wie tief sind in Wirklichkeit die Wurzeln, die die missionarische Botschaft in afrikanischem Boden geschlagen hat? Warum suchen Afrikaner in Zeiten der Krise ihre Zuflucht bei den Unabhängigen Kirchen und sogar bei Medizinmännern? Welche Gründe haben die Afrikaner dazu geführt, die Götter ihrer Vorväter zugunsten des christlichen Glaubens zu verlassen? Jesus war schliesslich keiner ihrer Ahnen!

Ein neuer Anfang. Ein weiterer Hinweis ist wichtig. Eine Flut von Literatur behandelt den Vorgang des Einheimischwerdens des christlichen Glaubens, die Gründe der Bekehrung und des religiösen Wandels überhaupt.[20] In diesem Zusammenhang gewann die Frage nach der Selbständigkeit der afrikanischen Kirchen Bedeutung. Vielleicht, so wurde gesagt, sollte ein «Moratorium » für westliche Hilfe ausgerufen werden: Die europäischen und amerikanischen Missionsgesellschaften sollten ihr Personal und ihre finanzielle Unterstützung für fünf Jahre zurückziehen, damit die afrikanischen Kirchen lernen, ihren «Brotkorb in erreichbare Höhe zu hängen» und mit den Mitteln auszukommen, die sie selbst aufbringen konnten. Die Struktur des missionarischen Unternehmens habe den Kirchen eine nicht lebensfähige Gestalt gegeben. Einzig ein Moratorium könne die Dinge ins richtige Gleichgewicht bringen. Ob das aber wirklich stimmt? Eine gewisse Weisheit ist der Bemerkung nicht abzusprechen: Wenn die Kirche ein Leib ist, kann dann das Auge die Nase bitten, für eine Weile zu pausieren?[21]

[19] Victor Hayward, International Review of Missions 49 (1962); H.W. Turner, A History of an African Independent Church, 2 Bde., Oxford, Garendan, 1967; J.C. Messenger, Reinterpretations of Christian and Indigenous Belief in a Nigerian Nativist Church, American Anthropologist 62,2 (Ap. 1960), 268–278.

[20] John Peel, Religious Change in Yorubaland, Africa 37,3 (1967), 292–306; R. Horton, African Conversion, Africa 41 (1971), 87–108; 45 (1975), 219–235, 372–399; O.U. Kalu, Gods in Retreat: Models of Religious Change in Africa, Nigerian Journal of Humanities (Benin) 1,1 (Sept. 1977), 42–53.

[21] O.U. Kalu, Peter Pan Syndrome: Aid and Selfhood of the Church in Africa,

Alle diese neuen Fragen und Aspekte zeigen, dass die Kirchengeschichte in Afrika mündig geworden ist. Die Diskussionen werden nicht mehr zwischen Weissen und Schwarzen ausgetragen. Die Afrikaner schreiben über sich selbst. Sowohl die defensive Haltung als auch die Romantik der nationalistischen Geschichtsschreibung sind im Abklingen. Adiele Afigbo hat in einem scharfen Artikel «Die Armseligkeit der afrikanischen Geschichtsschreibung» (Poverty of African Historiography) das Signal gegeben für den Angriff sowohl auf die romantisierenden Tendenzen in der nationalistischen Geschichtsschreibung als auch auf den Hang, negative Bilder zu entwerfen.[22]

Fragen der Methode

Die Veränderung der Perspektiven der Geschichtsschreibung brachte auch eine Veränderung der Methode mit sich. Zu den grundlegenden Voraussetzungen westlicher Geschichtsschreibung gehören Rasse und schriftliche Quellen. Alan Ryder stellt aber mit Recht fest: «Für den Grossteil des afrikanischen Kontinents sind die schriftlichen Quellen unzureichend als Grundlage für die Geschichtsschreibung. Der Zugang zur afrikanischen Geschichte liegt in der mündlichen Tradition.»[23]

Die mündliche Tradition. Der Ausgangspunkt für diese These ist die Feststellung, dass die Afrikaner die Erinnerung an die Vergangenheit auf nicht-literarische Weise wachhalten – durch Sprichwörter, Mythen, Kunst, Folklore, Legenden, Bräuche, Initiationsriten usw. Eine schriftliche Überlieferung existierte in der Gestalt von *Nsibidi,* der eigentliche Schatz der Tradition wird aber in mündlicher Form und auch in Liedern weitergegeben. Diese Art der Überlieferung ist da und dort institutionalisiert worden wie z. B. in den *griots* im Senegaltal. Die «Weisheit der Väter» kann auch auf zeremonielle Weise im Zusammenhang

Missiology 3,1 (Jan. 1975), 15–29; ders., Church, Mission and Moratorium in Africa, in: ders. (Hg.), A History of Christianity in West Africa, Longman, 1980.

[22] A. E. Afigbo, The Poverty of African Historiography, Lagos, Afrografka 1977; ders., Fact and Myth in Nigerian Historiography, Nigeria Magazine No. 122/23 (1977), 81–99.

[23] Alan Ryder, Traditions and History, in: J. D. Fage (Hg.), Africa Discovers Her Past, Oxford, 1970, 32.

mit Familien- und Stammeskrisen zum Ausdruck kommen. Der Schluss liegt nahe: Will man die Afrikaner so erforschen, wie sie sind, muss man auf die mündliche Tradition zurückgreifen. Basil Davidson hat diese Forderung immer wieder aufgestellt, und Jan Vansina hat sein Buch «Mündliche Traditionen» (Oral Traditions) aus einzig diesem Grund geschrieben.[24] Er hat sich zwar auf die Erforschung bestimmter Aspeke beschränkt; seine Studie hat aber nichtsdestoweniger Neuland erschlossen.

Mündliche Überlieferungen sind zwar hilfreich, müssen aber natürlich mit Vorsicht verwendet werden. Philips Stevens jr. sagte einmal: «Wer den mündlichen Traditionen keine Beachtung schenkt, klammert einen Reichtum von historischen Fakten aus.» Er war sich aber auch der Gefahren bewusst: die Wahrheit kann durch persönliche, familiäre und politische Interessen entstellt werden. Das Bewusstsein für den zeitlichen Ablauf kann verlorengehen, weil sich die Aufmerksamkeit Heldenfiguren zuwendet. Der Historiker muss darum über vier Aspekte Klarheit gewinnen: a) Worin besteht das Wesen der Überlieferungsform, mit der er es zu tun hat? b) Wie geht die Überlieferung mit dem tradierten Stoff um? c) Welche Faktoren gesellschaftlicher oder anderer Art haben möglicherweise zu einer Entstellung der Wahrheit geführt? d) Welchen Einfluss hat der kulturelle Kontext, insbesondere die Sprache auf die Überlieferung? Wenn er sich diese Fragen gestellt hat, kann er vergleichende Studien vornehmen. In den letzten Jahren sind die Methoden zur Erforschung der mündlichen Tradition noch verfeinert worden – vor allem durch den Beitrag chronologischer Studien, der Sprachwissenschaft (Chronologie der Lautverschiebungen) und der Archäologie.

Der Historiker, der eine ganzheitliche Darstellung bieten will, muss sich diese neuen Werkzeuge zunutze machen. Die Anforderungen an seinen Beruf werden dadurch noch erhöht, und es bedarf kaum der Erwähnung, dass nur wenige diesen Anforderungen genügen.

[24] J. Vansina, Oral Tradition: A Study in Historical Methodology, Chicago, 1965; Phillips Stevens Jr., The Uses of Oral Traditions in Writing of African History, Tarikh 6,1 (1978), 21–30; O.U. Kalu, NSIBIDI: Pictographic Communication in Pre-colonial Cross-River Basin Societies, Cahiers d'études des Religions Africaines XII, 23/4 (Janv.–Juillet 1978), 97–106; auch in: O. U. Kalu (Hg.), Readings in African Humanities: African Cultural Development, Fourth Dimension Publ., 1978, Kap. 6.

Die Schwierigkeit im Umgang mit den Quellen. Wie steht es also mit dem Kirchengeschichtler in Afrika? Seine Aufgabe erscheint auf den ersten Blick nicht allzu schwierig. Da die missionarische Bewegung erst im 19. Jahrhundert zur Entfaltung kam, muss er sich ja nur mit der neuesten Epoche befassen. Gewiss, Teile Afrikas wie der Maghreb wurden bereits im Mittelalter christianisiert, andere Teile wurden in der Renaissance-Zeit mit der christlichen Botschaft konfrontiert. Die grosse Bewegung kam aber erst in verhältnismässig junger Vergangenheit, und wer sie beschreiben will, verfügt über zahlreiche Quellen, weil die Missionare viele Einzelheiten ihrer Erfahrungen festgehalten haben. Dieser erste Eindruck ist aber trügerisch. Die Hindernisse, die dem afrikanischen Historiker im Weg stehen, sind in Wirklichkeit erheblich. Schon allein die Aufbewahrung von Dokumenten ist von jeher ein Problem gewesen. Vieles ist verlorengegangen, weil es in der tropischen Hitze zerfiel; der Mangel an zentralen Bibliotheken, gelegentliche Naturkatastrophen und Kriege haben das Ihre beigetragen. Das Bedürfnis, Ereignisse auf alle Zeiten schriftlich festzuhalten, ist in Afrika noch wenig entwickelt, und die Europäer haben überdies viele Dokumente mit sich genommen. So sind für den afrikanischen Historiker die Quellen gar nicht so leicht zugänglich, wie man zunächst denken könnte. Er muss sich zunächst das Geld für eine Reise an die Heimatstandorte der Missionsgesellschaften beschaffen. Da die Missionare aber aus verschiedenen Nationen kamen, ist sofort einsichtig, wie schwierig und aufwendig eine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte ist. Vielleicht ist hier die Erklärung für die Tatsache zu suchen, dass die Kirchengeschichte Afrikas bisher immer nur in Bruchstücken geschrieben worden ist. Einzig Denominationen sind bereit, historische Studien zu finanzieren; die Darstellungen, die auf diese Weise zustandekommen, sind in der Regel nicht viel mehr als die Fortsetzung der früheren Missionsgeschichte. Das gilt z. B. von der Reihe «Church Growth», die vom Fuller Theological College herausgegeben wird und bei W. Eerdmans in Chicago erscheint.

Die Zugänglichkeit der Quellen bringt aber noch andere Probleme mit sich. Je nach der Verfügbarkeit der Quellen entsteht ein einseitiges Bild. Die Tätigkeit der *Church Missionary Society,* deren Archive wohl geordnet sind, ist z. B. intensiver untersucht worden als die Tätigkeit anderer Gesellschaften. Die Dokumente über die Kwa-Ibo-Mission hingegen müssen in dem etwas abseits gelegenen Dublin eingesehen werden, und die Archive der Presbyterianer in Schottland befinden sich

in schlechtem Zustand. Die römisch-katholische Kirche hält viele wichtige Dokumente hinter Schloss und Riegel und beginnt erst allmählich, anderen Einblick in sie zu gewähren; und auch jetzt noch macht sie sie vor allem ihren eigen Konvertiten zugänglich. Kleinere Gruppen wie die *Sudan Interior Mission,* die *Sudan United Mission,* die Niederländisch-Reformierte Mission, die Siebenten-Tag-Adventisten und die Unzahl von anderen Gesellschaften haben bisher kaum einen guten Historiker gefunden. Einige Dissertationen sind geschrieben worden. Das Probem ist damit aber nicht gelöst.

Zu diesen Schwierigkeiten kommen noch regionale Unausgewogenheiten. Über die Kirchengeschichte Gambias ist fast überhaupt noch nichts geschrieben worden. Die Dokumente über Fernando Po sind mit der Ausnahme der Berichte der *Primitive Methodist Mission* fast alle auf portugiesisch verfasst. Der Afrikaner, der eine umfassende Kirchengeschichte Afrikas schreiben möchte, ist also gezwungen, sich in der ganzen babylonischen Verwirrung der europäischen Sprachen auszukennen! Die wichtigsten Werke über die Kirchengeschichte von Sierra Leone und Liberia sind in der Reihe *«Church Growth»* erschienen, deren Perspektive aber, wie wir gesehen haben, zu eng ist. Mit Ausnahme von einigen Dissertationen, die in wenig bekannten denominationellen Colleges in den Vereinigten Staaten geschrieben worden sind, gibt es sonst nur wenig anderes.

Man kann nur hoffen, dass dieses Problem der Quellen in seiner Tragweite erkannt wird und Lösungen gefunden werden. Glücklicherweise hat die Technologie in dieser Hinsicht grosse Fortschritte gemacht. Historisches Material kann auf Mikrofilmen und Mikrofiches gesammelt und an bestimmten leicht zugänglichen Orten Afrikas gespeichert werden. Grosse Anstrengungen werden heute in einzelnen Teilen Afrikas wie z. B. in Nigerien unternommen, um die Archive auszubauen; im Zuge dieser Anstrengungen sollte es möglich werden, die für die Kirchengeschichte Afrikas relevanten Quellen in Afrika zu vereinigen.

Vielfalt der Methoden. Kehren wir aber zum Thema der mündlichen Überlieferung zurück. Ein grosser Teil der Bevölkerung Afrikas gehört noch zu den drei ersten Generationen, die das Eindringen des Westens miterlebt haben. Diese Erinnerung mag in vieler Hinsicht mangelhaft sein, für den Historiker ist sie aber dennoch von grösster Bedeutung.

Der Forscher steht ja vor der Aufgabe, ein möglichst vollständiges Bild zu geben von der Art und Weise, wie die Afrikaner die christliche

Botschaft aufgenommen haben. Er muss sich dafür mit der ganzen Vielfalt von sozio-politischen, ökonomischen, kulturellen und ökologischen Fragen befassen. Lassen Sie mich dies verdeutlichen: Der Einfluss der christlichen Botschaft auf eine Gesellschaft kann z. B. durch die geographische Lage mitbestimmt werden. Völker, die am Meer lebten und leicht auf dem Wasserweg erreicht werden konnten, kamen früher in Kontakt mit den Europäern und bekamen das ganze Gewicht ihrer Präsenz zu spüren. Völker hingegen, die in entfernten Waldgebieten wohnten, blieben davon verschont. Oder: Stämme, die sich durch eine wohlorganisierte und zentralisierte politische und soziale Ordnung auszeichneten, waren leichter in der Lage, den fremden Einfluss zu absorbieren. Die Stämme mit locker gefügten Strukturen hingegen erlagen ihm in der Regel rascher und liessen sich leicht von ihm bestimmen. Ein besonderes gesellschaftliches System konnte natürlich auch durch eine militärische Niederlage aus den Angeln gehoben werden und aus diesem Grund unter fremde Herrschaft geraten. Die Niederlage führte in solchen Fällen zu der Überzeugung, dass die überlieferten Gottheiten nicht in der Lage gewesen seien, den Stamm zu schützen und dass sie darum durch die mächtigere Gottheit ersetzt werden müssten. Die Frage nach der Macht hat bei dem Vorgang der Bekehrung fast immer eine wichtige Rolle gespielt. Auch ökonomische Faktoren dürfen nicht übersehen werden: Stämme, die in einem fruchtbaren Gebiet angesiedelt waren, zeichneten sich in der Regel durch ein Bewusstsein der Unabhängigkeit aus, während Stämme in unfruchtbaren und übervölkerten Gebieten stärker auf Kontakte mit der Aussenwelt angewiesen waren und darum universale Perspektiven und neue Götter leichter annahmen.

Die Bedeutung dieser Beobachtungen ist offensichtlich. Bevor das Bild der gesamten Veränderung in Afrika entworfen werden kann, muss jede einzelne kulturelle Region unter allen Aspekten untersucht werden, und der Historiker muss sich bei dieser Aufgabe aller Quellen der Information bedienen.

Er muss lernen, wie mündliche Tradition erschlossen werden kann. Es handelt sich um eine schwierige Kunst, weil ihre Ausübung die genaue Kenntnis der Normen voraussetzt, die zwischenmenschliche Beziehungen und Austausch beherrschen. Faktoren wie Misstrauen gegenüber Fremden, Haltung gegenüber Regierungsbeamten und -interessen, Art der Weitergabe der Information usw. spielen dabei eine wichtige Rolle. Adiele Afigbo hat in einem bemerkenswerten Artikel

seine Erfahrungen bei der Sammlung von mündlicher Information für die Erstellung einer Studie über das Wesen der Kolonialverwaltung beschrieben.[25]

Da die meisten Gemeinden sich auf dem Land befinden, muss der Kirchenhistoriker neue Methoden entwickeln, um die Information zu gewinnen. Historiker anerkennen heute die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung. Sie sind sich einig, dass insbesondere die Soziologie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Religion zu leisten habe. Sie bleiben aber in der Regel skeptisch gegenüber dem Gebrauch von soziologischen Modellen und insbesondere gegenüber der fast modischen Betonung der Statistik. Die Verwendung von solchen Modellen oder Hypothesen erweckt oft den Eindruck, dass das Ergebnis von vornherein feststehe, während es sich doch aus dem Umgang mit den Fakten ergeben müsste. Gewiss, Modelle und Hypothesen sind eine Hilfe, wenn es darum geht, die grossen Probleme und Linien zu artikulieren. Der Historiker kann aber nie die Bedeutung der Ausnahmen übersehen.

Und wie steht es mit der Fragebogen-Methode? Sie kann im Kontext Afrikas nur mit grosser Zurückhaltung angewandt werden. Ihre Voraussetzung ist eine Bevölkerung, die zu lesen versteht. In Afrika kann es leicht geschehen, dass die wenigen, die mit Geschriebenem umzugehen wissen, die Fragen beantworten und dadurch das Ergebnis im Interesse ihrer Klasse entstellen. Eine bessere Methode ist das Interview von Gruppen, da hier die einzelnen Mitglieder die Aussagen zu korrigieren vermögen.

Eine neue Methode ist in jüngster Zeit da und dort versucht worden. Gemeinden wurden aufgefordert, eine Kirchengeschichtsgruppe zu bilden. Der Vorteil dieser Methode besteht darin, dass die Gemeinde an der Darstellung der Geschichte beteiligt wird. Eine solche Gruppe kann ähnlich arbeiten wie eine marxistische Selbstkritik-Gruppe. Die Diskussion bringt Anregung und vertieft das Bewusstsein der Identität. Verzerrungen des Bildes können dadurch korrigiert werden, dass aneinander angrenzende Gemeinden sich gegenseitig «in die Karten schauen». Aufzeichnungen aus Missionsarchiven können in vielen Fällen als Kontrollinstanz benützt werden. Wenn so vorgegangen wird, wird das

[25] A. E. Afigbo, Oral Tradition and History in Eastern Nigeria, African Notes (Ibadan) 3, 3 (1966); 4, 1 (1966); P. D. Curtin, Field Techniques for Collecting and Processing Oral Data, Journal of African. Hist. 9 (1968).

Ergebnis nicht mehr das voreingenommene Bild eines Autors sein, sondern es wird deutlich werden, wie die Gemeinde sich selbst und den Einbruch des Reiches Gottes in ihre Mitte versteht.

So wichtig alle diese Bemerkungen sind, müssen wir uns aber im klaren sein, dass die afrikanischen Kirchen nach wie vor grosse Schwierigkeiten im Blick auf den Zugang zu ihrer eigenen Vergangenheit zu überwinden haben. Ein europäischer Historiker, der über die Kirchengeschichte Afrikas arbeitete, sagte einmal: Wenn doch nur eine zuverlässige allgemeine Geschichte Afrikas vorläge, in die ich meine Information über die Mission eintragen könnte. Der afrikanische Kirchenhistoriker kann aber in der Tat nicht von dieser Basis ausgehen. Er muss die Arbeit von den Ursprüngen bis zur Gegenwart selbst leisten; er muss sich mit den Mythen, die am Anfang standen, genauso auseinandersetzen wie er eine Erklärung geben muss für die Art und Weise, wie das Evangelium aufgenommen wurde.

Glücklicherweise sind in Afrika in jüngster Zeit eine Reihe von guten wissenschaftlichen Zeitschriften entstanden. Sie sind für den afrikanischen Historiker kleine «Gefässe der Gnade». Es hängt heute nicht mehr einfach von europäischen Zeitschriften ab, ob ein Artikel veröffentlicht wird, der ja in der Tat keinem Europäer hilft, ein tieferes Verständnis seiner Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Afrikanische Kirchengeschichte ist langsam auf dem Wege, mündig zu werden.

5. Gelebte Geschichte des christlichen Volkes

Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte

Francesco Chiovaro

Die Arbeit der 33 Historiker, die gemeinsam die «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes»[1] verfasst haben, wurde von Jean Delumeau konzipiert. Er wäre wie kein anderer qualifiziert gewesen, hier die Hauptlinien eines Versuchs – denn um einen solchen handelt es sich – darzustellen, der für all jene Historiker von Interesse sein dürfte,

[1] Histoire vécue du peuple chrétien; Toulouse, Privat, 1979, 2 Bde. (im Folgenden zitiert als Histoire I und II).