

Judith Becker

Lutherische Mission und Kirchen in Afrika

Theologische Perspektiven

Europäische lutherische Mission gestaltete sich von Beginn an überkonfessionell. Deziert lutherisch waren in den ersten mehr als hundert Jahren der evangelischen Mission zumeist individuelle Missionare, auch manche Ausgangsgemeinschaften, aber in der Regel nicht ganze Missionsvereine – und was „lutherisch“ bedeutete, wurde je nach Ort und Zeit in der Tradition der beteiligten Missionare und aussendenden Gemeinschaften sehr unterschiedlich definiert.

Die organisierte evangelische Mission begann mit der Dänisch-Halleschen Mission Anfang des 18. Jahrhunderts, als August Hermann Francke (1663–1727) in Verbindung mit dem dänischen König Friedrich IV. (reg. 1699–1730) die beiden Theologiestudenten Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719) und Heinrich Plütschau (1677–1752) nach Tranquebar (heute: Tharangambadi) in Südindien sandte. Die lutherische Mission war seit ihren Anfängen ein europäisches Unternehmen, und das hieß auch: Sie war von Beginn an durch unterschiedliche Strömungen innerhalb des Luthertums und unterschiedliche Konfessionskulturen geprägt. Dieses Charakteristikum sollte sich bis in die Gegenwart durchziehen und prägt auch die heutigen lutherischen Missionen und Kirchen, nicht nur in Europa, sondern auch und besonders in Afrika. Hinzu kommt, dass nur vier Jahre nach der Aussendung von Ziegenbalg und Plütschau die anglikanische *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) sich an der Dänisch-Halleschen Mission zu beteiligen begann. Damit war die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (DEHM) nicht mehr ausschließlich lutherisch geprägt, auch wenn ihre Missionare weiterhin in der Regel ihre Ausbildung im lutherischen Halle und in Teilen in Kopenhagen durchliefen.

Als zweite evangelische Gemeinschaft fing die Herrnhuter Brüdergemeine Anfang des 18. Jahrhunderts schon kurz nach ihrer Gründung an, außerhalb Europas zu missionieren. Auch hier ist die Zuordnung zu den Begriffen „ökumenisch“, „lutherisch“ oder anderen Konfessionszugehörigkeiten nicht ganz einfach. Ebenso durch Theologie und Tradition der Böhmisches Brüder wie durch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs (1700–1760) spezifische Auslegung des Luthertums geprägt, und auch von reformierter Theologie nicht unbeeinflusst, sind die Herrnhuter als lutherisch und überkonfessionell zugleich anzusehen.

Was heißt also „lutherisch“ in der Mission, in Afrika und darüber hinaus? Dieser Beitrag zeigt die Vielfalt „lutherischer“ europäischer Mission und lutherischer Kirchen auf dem afrikanischen Kontinent. Dabei können bei der Größe des Kontinents und Länge des Untersuchungszeitraums nur einige Schlaglichter beleuchtet werden, die die Diversität von lutherischen Missionen und Kirchen illustrieren. Der Beitrag konzentriert sich zudem erstens auf deutschsprachige Missionen. Ein bedeutender Teil der aus lutherischer Mission entstandenen Kirchen in Afrika geht auf deutsche Mis-

sionen zurück. Daneben standen lutherische Missionen aus Schweden, Norwegen, Finnland und Nordamerika. Der Schwerpunkt der deutschen Missionen lag im südlichen und östlichen Afrika, wo das deutsche Kaiserreich Kolonien errichtet hatte. Zweitens fokussiert der Beitrag auf das Afrika südlich der Sahara. Selbst dort ist die Vielfalt an Ansätzen, Erfahrungen und Traditionen groß; Nordafrika mit seinen Jahrhunderte, ja, Jahrtausende alten christlichen Kirchen müsste in einem eigenen Rahmen diskutiert werden, da dort die Begegnung mit dem Luthertum auf völlig anderem Hintergrund stattfand als im Afrika südlich der Sahara. An dieser Stelle kann nur auf die Existenz des Christentums in Afrika seit seinen Anfängen verwiesen werden.¹ Im Folgenden soll ein Überblick gegeben werden, der die Diversität von lutherischer Mission, Konfession und Kultur in Afrika aufzeigt.

Dazu ist in einem ersten Teil auf die Gründung dezidiert lutherischer Missionsgesellschaften im 19. Jahrhundert in Beziehung zur Mission durch Lutheraner und Lutheranerinnen innerhalb von überkonfessionellen Missionsgesellschaften einzugehen. Dabei wird auch in aller Kürze auf das Verhältnis zwischen konfessioneller Theologie und pietistischer bzw. erweckter Überzeugung in den Missionen hingewiesen. Die Mission des 19. Jahrhunderts fand im Kontext von Kolonialismus und Imperialismus statt, der nicht nur ihre Strategien, die Auswahl der Missionsgebiete und ihre jeweiligen Missionsansätze sowie ihre Ansichten über die Menschen in Afrika prägte, sondern zudem in direktem Zusammenhang zu konfessionellen Ausrichtungen und Überzeugungen zumindest einiger der Missionsgesellschaften stand. Dies wird in einem zweiten Teil erörtert. Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Gründung von lutherischen Kirchen in Afrika. In einem vierten Teil wird das Spannungsfeld zwischen europäisch geprägter Theologie und Religiosität und ersten Versuchen von kontextueller Mission aufgezeigt. Schon früh entstanden im Afrika südlich der Sahara indigene Kirchen, die unabhängig von den Missionskirchen organisiert waren und eine eigene Theologie entwickelten, sogenannte AICs (African Indigenous / Instituted / Initiated / Independent Churches).² Deren Bedeutung wird im fünften Teil dargestellt. Der sechste Teil beschäftigt sich mit afrikanischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Beitrag schließt mit einigen theologischen Perspektiven für die Lutherforschung im Dialog mit in Afrika entwickelten Theologien.

1 Für einen theologisch integrativen Ansatz aus afrikanischer Perspektive vgl. K. Bediako, *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Oxford, 1992. Einen Überblick bieten O. U. Kalu (Hg.), *African Christianity. An African story*, Perspectives on Christianity Series 5, 3, Pretoria, 2005 und B. Sundkler und Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, Studia Missionalia Upsaliensia 74, Cambridge, 2000.

2 Zur Benennung und auch zur Schwierigkeit, die AICs konfessionell einzuordnen, vgl. aus Sicht der Jahrtausendwende: J. S. Pobee und G. Ositelu II, *African Initiatives in Christianity. The growth, gifts and diversities of Indigenous African Churches – a challenge to the ecumenical movement*. Vorwort von W. Hollenweger, Risk book 83, Genf, 1998. Vgl. auch P. D. Mazambara, *The Self-Understanding of African Instituted Churches. A study based on the Church of Apostles founded by John of Marange in Zimbabwe*, Perspektiven der Weltmission 29, Aachen, 1999, 27–38.

1 Lutherische Missionare und lutherische Missionsgesellschaften

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts begann die große Zeit der europäischen Mission. In vielen europäischen Ländern wurden Missionsgesellschaften gegründet, die die vergleichsweise zaghaften Anfänge aus dem frühen 18. Jahrhundert bald ablösten. Die ersten dieser Neugründungen fanden in Großbritannien statt, die Baptist Missionary Society (BMS, 1792), die London Missionary Society (LMS, 1795) und die Church Missionary Society (CMS, 1799).³ Im deutschsprachigen Bereich wurden Anfang des 19. Jahrhunderts zunächst Missionsgesellschaften gegründet, die Missionare für andere europäische Gesellschaften ausbilden sollten, bevor sie entschieden, selbst Männer (und später auch Frauen) in außereuropäische Länder zu senden. Diese ersten deutschsprachigen Missionsgesellschaften waren alle überkonfessionell. Ihnen kam es explizit auf den rechten Glauben an, nicht auf die rechte Konfessionszugehörigkeit.

Die erste und größte dieser neu gegründeten Missionsgesellschaften war die Basler Mission (1815).⁴ In ihrem Leitungsgremium, dem Komitee, waren hauptsächlich reformierte Basler Bürger vertreten. Die Präsidenten kamen bis ins 20. Jahrhundert hinein ausschließlich aus dem Basler Bürgertum. Die Inspektoren, d. h. die Direktoren der Missionsschule, die auch die täglichen Geschäfte der Mission führten, waren hingegen zu dieser Zeit bis auf eine Ausnahme Württemberger. Sie waren durch den württembergischen lutherischen Pietismus bzw. die Erweckungsbewegung geprägt. Deshalb versuchte die (lutherische) Kirche Württembergs Einfluss auf die Basler Mission zu nehmen, insbesondere nachdem württembergische Missionare durch die als reformiert wahrgenommene anglikanische CMS ausgesandt wurden.

Wichtiger aber als diese kirchlichen Beziehungen war die Prägung der einzelnen Missionare. Insbesondere in den ersten Jahrzehnten besaßen sie in den Missionsge-

³ B. Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society, 1792–1992*, Edinburgh, 1992; R. Lovett, *The History of the London Missionary Society 1795–1895*, 2 Bde., London, 1899; E. Stock, *The History of the Church Missionary Society. Its Environment, its Men and its Work*, 4 Bde., London, 1899–1916; K. Ward, B. Stanley (Hg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, Studies in the History of Christian Missions, Grand Rapids/Cambridge, 2000.

⁴ Zur Geschichte der Basler Mission in Afrika vgl. W. Schlatter, *Die Geschichte der Basler Mission in Afrika*, Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen 3, Basel, 1916; J. Miller, *Missionary zeal and institutional control. Organizational contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828–1917*, Studies in the History of Christian Missions, Grand Rapids/Cambridge, 2003; zu Frauen in der Mission vgl. U. Sill, *Encounters in Quest of Christian Womanhood. The Basel Mission in Pre- and Early Colonial Ghana*, Studies in Christian Mission 39, Leiden, 2010. Sigvard von Sicard bezeichnet die Basler wie die Berliner Mission aufgrund ihrer faktischen konfessionellen Orientierung in Afrika als „lutherisch“: S. von Sicard, *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania, 1887–1914 with special reference to the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, Synod of Uzaramo-Uluguru, Studia Missionalia Upsaliensia 12, [Lund], 1970, 19. In dem Buch finden sich allerdings einige Sachfehler und falsche Zuordnungen, z. B. von Missionaren zu Missionsgesellschaften.

bieten einen großen Spielraum, ihre Vorstellungen von „echtem“ Christentum durchzusetzen, bevor die Basler Mission unter Joseph Josenhans (Inspektorat 1850 – 1879) stärker strukturiert und hierarchisiert wurde. Damit wurden trotz der offiziellen Überkonfessionalität der Basler Mission auch die lutherische Konfessionszugehörigkeit und lutherische Charakteristika in manche Missionsgebiete getragen. Einige Missionare führten in ihren Gemeinden lutherische Bekenntnisschriften ein, vor allem Luthers Katechismen, andere Württemberger bevorzugten hingegen den Katechismus von Johannes Brenz (vor allem aufgrund seiner Darstellung der Tauftheologie)⁵ oder schrieben eigene, auf die Missionssituation zugeschnittene Katechismen, Ordnungen, Lehr- und Bekenntnisschriften.⁶ In Liturgie und Gemeindeorganisation modifizierten sie lutherische Vorstellungen in der Regel so, dass sie der Situation der jungen Gemeinde angepasst waren.

Eines der bekanntesten Beispiele war der rheinische Missionar Carl Hugo Hahn, denn dieser geriet in Fragen der Konfessionszugehörigkeit in Konflikt mit seiner Missionsleitung.⁷ Hahn bestand nicht nur darauf, in seinen Missionsgemeinden das lutherische Bekenntnis einzuführen, sondern auch, reformierte Christinnen und Christen auszuschließen. Das widersprach der offiziellen konfessionsneutralen Linie der Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG).

Hahn gründete 1844 die erste deutsche Missionsstation im Herero-Gebiet, Neubarmen in Otjikango, nachdem zwei Jahre zuvor Franz Heinrich Kleinschmidt die erste Station der RMG unter den Nama gegründet hatte.⁸ Dies waren die ersten deutschen Missionsstationen im südwestlichen Afrika. In Westafrika waren deutsche Missionare im Auftrag der Basler Mission ab 1827 in Liberia und ab 1828 an der damaligen Goldküste (Ghana) tätig.

Viele der Missionsgesellschaften, deren Arbeit heute rückblickend als lutherisch wahrgenommen wird, waren offiziell überkonfessionelle Gesellschaften, deren Missionare vor Ort lutherische Lehre und Riten einführten.

5 Vgl. z. B. *Der evangelische Heidenbote*, 1843, 5, hier ein Zitat aus der Basler Indienmission, sowie die Argumentation des Indienmissionars Hermann Gundert in Archiv der Basler Mission, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 4, H. Gundert, April 1841, 2r.

6 Vgl. z. B. S. von Sicard, *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania, 1887–1914*, 154–158.

7 Zur Rheinischen Missionsgesellschaft vgl. G. Menzel, *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Die Rheinische Mission*, Wuppertal, 1978; zu Hahn: ebd., 100–103. Vgl. auch K. Ward, „Deutsche Lutheraner und englische Anglikaner im südlichen Afrika bis 1918. Eine gemeinsame und eine divergierende Geschichte“, in: H. Lessing, J. Besten, T. Dederling, C. Hohmann, L. Kriel (Hg.), *Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, Studien zur Aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18, Wiesbaden, 2011, 435–453.

8 Th. Altena, *„Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*, Internationale Hochschulschriften 395, Münster, 2003, 33.

Einer der wichtigsten Gründe für die relative konfessionelle Indifferenz der meisten Missionsgesellschaften und vieler Missionare bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts war ihre Frömmigkeitsprägung.

Auch für viele der lutherischen Missionare – mit Ausnahme solch auffallender Gestalten wie Carl Hugo Hahn – galt, dass sie lutherische Konfession vermittelten, weil sie mit dieser groß geworden waren und dies die Theologie, Ekklesiologie und Spiritualität waren, die sie kannten und als „richtig“ kennengelernt hatten. Viele waren aber durchaus bereit, in den Missionsgebieten von der konfessionellen Theologie Abstand zu nehmen, wenn sie Missionserfolge im Wege zu stehen schien. Wichtiger waren ihnen andere Aspekte, der „echte“ Glaube und der „richtige“ Lebenswandel.

Dieser vermischte sich in den Missionsgebieten, sodass manches, was allgemein durch die europäische Christentumsgeschichte geprägt oder in der Erweckungsbewegung verankert war, später als „lutherisch“ (oder wahlweise „reformiert“ oder „anglikanisch“) wahrgenommen wurde. Dazu gehört zum Beispiel das Schweigen der Gemeinde im Gottesdienst.⁹ Innere und äußere Ruhe galten unter Erweckten als eines der prägenden Merkmale „echten“ christlichen Glaubens und „echter“ Bekehrung.¹⁰

In den 1830er Jahren fand eine Rückbesinnung auf konfessionelle Zugehörigkeiten statt.¹¹ Nun wurde auch die überkonfessionelle Mission zunehmend kritisch gesehen. Als expliziter Gegenentwurf zur Basler Mission wurde 1836 die Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft zu Dresden gegründet. Sie war eine der ersten bewusst konfessionellen, lutherischen Missionsgesellschaften und ist eine der wenigen, die den Konfessionsbezug im Namen tragen.¹² 1848 zog die Mission nach Leipzig um; sie arbeitet heute unter dem Namen Evangelisch-Lutherisches Missionswerk Leipzig (Leipziger Mission). Die Leipziger Mission übernahm in den 1840er Jahren die Missionsstation in Tranquebar von der DEHM und gründete später auch Missionsstationen in Afrika. Während des Imperialismus war sie besonders im heutigen Tansania aktiv.

Schon 1842 hatte Wilhelm Löhe (1808–1872) in Neuendettelsau „Nothelfer“ nach Nordamerika ausgesandt. In den folgenden Jahrzehnten wurden immer mehr Prediger von dieser lutherischen Initiative hochkirchlich erwecklicher Prägung in außereuro-

⁹ Vgl. z. B. B. J. Kataro, „Ist das noch lutherisch? Das reformatorische Erbe der ELCT in Tansania“, in: „Jahrbuch Mission“, 47, 2015, 83–88.

¹⁰ Vgl. dazu am Beispiel der Basler Mission in Südindien J. Becker, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 238, Göttingen, 2015, 244–251.

¹¹ Olaf Blaschke hat dafür den Ausdruck „zweites konfessionelles Zeitalter“ geprägt. O. Blaschke, „Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“ in: „Geschichte und Gesellschaft“, 26, 2000, 38–75.

¹² Bei Missionsgesellschaften aus anderen europäischen Ländern war aufgrund der Konfessionszugehörigkeit der Mehrheits- bzw. Staatskirche die konfessionelle Prägung der durch diese Kirchen oder ihre Mitglieder getragenen Gesellschaften eindeutiger als im deutschen Sprachraum, und zugleich waren diese Gesellschaften mangels anderskonfessioneller Konkurrenz weniger auf Abgrenzung bedacht. Dies gilt insbesondere für die skandinavischen Missionen. Doch auch dort war die Mission größtenteils stärker erwecklich als konfessionell geprägt.

päische Länder gesandt, jedoch zunächst ausschließlich mit dem Auftrag, deutsche Auswanderer geistlich zu betreuen. Erst 1886 begann die Missionsarbeit unter indigenen Menschen, zunächst in Neuguinea.

Bis auf diese ersten Anfänge fand eine bewusst lutherische, konfessionell gebundene Mission aus Deutschland in größerem Umfang jedoch erst zu Zeiten des deutschen Imperialismus 1884/85 statt. Mission und Kolonialpolitik gingen hier wie andernorts eine viel engere Bindung ein als zuvor. Dies war ein gesamteuropäisches Phänomen. Auch in anderen Ländern wurden nun Missionsgesellschaften gegründet, in denen nationale und konfessionelle Zugehörigkeit Hand in Hand gingen. So wurde zum Beispiel die lutherische Svenska kyrkans mission (SKM) als Missionsgesellschaft der schwedischen (Staats)kirche 1874 gegründet,¹³ und auch die Church of England zeigte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer größeres Interesse an der CMS.

In Deutschland wurde in den letzten Jahrzehnten des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die lutherische Konfessionszugehörigkeit vielerorts mit dem „Deutschsein“ verbunden.¹⁴ Nun sollte bewusst Luthertum in alle Welt exportiert werden; auf diese Weise sollten „deutsche“ Religion und „deutsche“ Kultur zugleich in die Kolonien eingeführt werden.

Ein Beispiel für diese Verbindung von lutherischer Mission und deutschem Imperialismus bietet die von dem Kolonialisten Carl Peters 1886 gegründete Deutsch-Ostafrikanische Missionsgesellschaft. Peters verließ die Gesellschaft schon 1887, die sich nun in Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (EMDOA) umbenannte.¹⁵ Ihren Aufschwung erlebte sie, nachdem sie ab 1890 von Friedrich von Bodelschwingh geleitet wurde. 1906 zog sie nach Bethel um, was ihr den Namen Bethel Mission einbrachte. Sie arbeitete zunächst im heutigen Tansania, später auch in Ruanda. In der EMDOA / Bethel Mission kamen lutherisches Bekenntnis, Staats-treue und mehr oder weniger offen kolonialistische Auffassungen zusammen. Die Missionare hatten größtenteils in Bethel Theologie studiert und waren durch von Bodelschwinghs spezifischen Ansatz und die Verbindung von innerer und äußerer Mission geprägt.

Die lutherischen Gesellschaften arbeiteten parallel zur weiterhin erfolgreichen Missionsarbeit der überkonfessionellen Gesellschaften und der lutherischen Arbeit von konfessionell gebundenen Missionaren innerhalb der überkonfessionellen Mis-

13 Schweden unterhielt allerdings keine Kolonien und beteiligte sich bewusst nicht am Imperialismus.

14 Eine Chronologie bietet G. Scriba, „Chronologie der lutherischen Kirchengeschichte Südafrikas (1652–1928)“, in: H. Lessing, J. Besten, T. Dederling, Ch. Hohmann, L. Kriel (Hg.), *Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, Studien zur Aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18, Wiesbaden, 2011, 285–305.

15 Zur Geschichte der Bethel Mission vgl. G. Menzel, *Die Bethel-Mission. Aus 100 Jahren Missionsgeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 1986.

sionsgesellschaften. Schon die Spannweite der Vermittler und Vermittlungswege lässt die Vielfalt lutherischer Kulturen in der Mission erahnen.

2 Mission und Kolonialismus

Die EMDOA / Bethel Mission ist eines der herausragenden Beispiele für die Verbindung von lutherischer Mission und Kolonialismus. Zwar war die Rheinische Missionsgesellschaft zu Beginn der 1880er Jahre noch stärker als die EMDOA von kolonialistischen Auffassungen beeinflusst, aber sie war im Gegensatz zu jener offiziell überkonfessionell. Der Inspektor der RMG, Friedrich Fabri (1824–1891), gilt indessen als einer der wichtigsten Vertreter des Imperialismus in der Missionsbewegung.

Die Rheinische Missionsgesellschaft wurde ab 1857 von Friedrich Fabri geleitet. Fabri hatte sich intensiv und zunehmend in der deutschen Kolonialbewegung engagiert und 1879 einen Traktat publiziert unter dem Titel *Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung*.¹⁶ 1884 verließ er die RMG, um sich ganz der Kolonialpolitik und ihrer Propagierung widmen zu können. Seine kolonialistischen Tätigkeiten waren zunehmend mit der Missionsleitung unvereinbar geworden.

Fabri war kein „Missions-Insider“, sondern hatte sich bis zu seiner Berufung nach Barmen stärker für die Innere als für die äußere Mission engagiert. Attraktiv wurde er für die RMG, die sich in schweren konfessionellen Streitigkeiten befand, durch seine Unterstützung der konfessionellen Union – dass er als Süddeutscher darunter etwas Anderes verstand als die im Rahmen der Kirche der altpreußischen Union gegründete RMG, fiel erst später auf.¹⁷

Im Gegensatz zu anderen Missionstheologen integrierte Fabri rassistische Konzeptionen in seine Theologie: Die verschiedenen Völker stünden dem Reich Gottes unterschiedlich nahe, manche hätten an in der biblischen Urgeschichte erzählten Abfallbewegungen Anteil gehabt – und das sehe man ihnen physiognomisch ebenso an wie es in ihren Kulturen und Sozialordnungen sichtbar sei.¹⁸ Schon in der Urgeschichte fand Fabri damit eine Spaltung der Menschheit in unterschiedliche Völker angelegt, die die Führungsrolle der einen, der Weißen, und die Unterwerfung (wenn auch nicht unbedingt Unterdrückung) der anderen zur Folge habe.

Zudem war Fabri überzeugt, dass es die Aufgabe von Christinnen und Christen sei, sich in der Welt zu engagieren. Dies, in Verbindung mit der unhinterfragten Annahme, Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit sei unabdingbar für einen christlichen Lebenswandel, verstärkte sein Engagement für den deutschen Imperialismus. Gleichzeitig propagierte er die Trennung von Kirche und Staat.¹⁹

¹⁶ Vgl. F. Fabri, *Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung*, Gotha, 1879.

¹⁷ Vgl. Menzel, *Rheinische Missionsgesellschaft*, 71–72.

¹⁸ Vgl. ebd., 76.

¹⁹ Vgl. ebd., 77.

Der Einsatz für den Kolonialismus war aber in Fabri sozialem Engagement begründet: Er hatte sich schon vor der Arbeit für die RMG in der Inneren Mission engagiert und sah für die in den 1870er Jahren zunehmende Armut in Deutschland nur eine Lösung: die „gelenkte Auswanderung nach Übersee“. Deshalb, so Fabri, benötige Deutschland Kolonien. Infolge dieses Traktats wurde Fabri innerhalb der deutschen Kolonialbewegung bekannt und berühmt und schließlich „zu einer Schlüsselfigur in der kolonialen Bewegung“.²⁰ Er erhielt leitende Positionen in verschiedenen Kolonialvereinen und wurde später sogar Berater Otto von Bismarcks. Zehn Jahre nach seinem Traktat veröffentlichte er freilich 1889 einen recht kritischen Rückblick auf die bisherige Kolonialpolitik.²¹

Eine Gegenposition vertraten besonders prominent Gustav Warneck (1834–1910) und Franz Michael Zahn (1833–1900), die sich ausdrücklich gegen eine „Verweltlichung“ der Mission und aus diesem Grunde gegen die Verbindung von Evangelisation und „Zivilisierung“ sowie gegen die organisierte und institutionalisierte Verbindung von Mission und Kolonial- bzw. Imperialverwaltung wandten²² – was nichts daran änderte, dass die Mission Teil des Kolonialsystems war, von ihm profitierte und nur sehr wenige Missionare und Missionarinnen den Kolonialismus an sich infrage stellten. Die zeitgenössische Interpretation der lutherischen Zweiregimentenlehre schien diese Auffassung theologisch zu legitimieren.

Bis zur Jahrhundertwende hatten vier deutschsprachige Gesellschaften mit der Mission in Deutsch-Ostafrika begonnen: EMDOA, Basler Mission, Herrnhuter und Leipziger Mission.²³ Sie wurden hier zu Kolonialmissionen. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg kamen weitere deutsche Missionsgesellschaften hinzu.

In anderen Teilen Afrikas, wo keine deutschen Kolonien bestanden, mussten die Missionsgesellschaften ebenfalls zur jeweiligen Kolonialverwaltung Stellung beziehen. Fast alle Missionsgesellschaften unterstützten die Kolonialverwaltungen zumindest soweit, wie sie von ihnen profitieren konnten.²⁴ Dies galt, wenn auch in geringerem Ausmaß, selbst für die Glaubensmissionen.

20 Ebd., 78.

21 Vgl. F. Fabri, *Fünf Jahre deutscher Kolonialpolitik. Rück- und Ausblicke*, Gotha, 1889.

22 Vgl. insbes. G. Warneck, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen* (1882), 9. Aufl., Berlin, 1910.

23 Vgl. Altena, *„Häuflein Christen“*, 52–71.

24 Vgl. als umfassende Untersuchungen zu englischen Missionen im Kolonialismus A. Porter, *Religion versus empire? British protestant missionaries and overseas expansion, 1700–1914*, Manchester [u. a.], 2004; B. Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Leicester, 1990.

3 Lutherische Kirchen in Afrika

Einige Missionsgesellschaften, besonders prominent die CMS, forderten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, die neu gegründeten Kirchen sollten möglichst bald selbstständig werden. Henry Venns *Three-Self-Prinzip* (self-supporting, self-governing, self-propagating) ist zum berühmten Schlagwort für diese Auffassung geworden.²⁵ Faktisch dauerte es viele Jahrzehnte, bis die westlichen Missionsgesellschaften die Gemeinden der Missionierten für tatsächlich fähig zur Selbstständigkeit hielten.²⁶ In den meisten Ländern war es nicht die Entscheidung westlicher Missionsgesellschaften, die zur Selbstständigkeit der indigenen Kirchen führte, sondern das Ende des politischen Kolonialismus. In den deutschsprachigen Missionskirchen wirkte der Erste Weltkrieg mit den Inhaftierungen bzw. Ausweisungen der deutschen und Schweizer Missionare vielerorts als Katalysator, der den indigenen Kirchen einen ersten Schritt in die Selbstständigkeit ermöglichte. Dabei divergierte die konkrete Situation in den unterschiedlichen Gebieten Afrikas enorm. Im Folgenden sollen anhand der lutherischen Kirchen im heutigen Südafrika und der lutherischen Kirche in Tansania zwei Zugänge exemplarisch vorgestellt werden. Im südlichen Afrika entstanden die ersten lutherischen Kirchen unter weißen Immigranten; in Ost- und Westafrika hingegen gehen die lutherischen Kirchen auf unmittelbare Mission unter indigenen Afrikanerinnen und Afrikanern zurück.

Seit dem 17. Jahrhundert waren weiße Siedler nach Südafrika emigriert, teils aus ökonomischen, teils aus religiösen Gründen. 1652 errichtete die *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC) eine Versorgungsstation in Südafrika.²⁷ Mit den niederländischen Händlern kamen zu dieser Zeit auch Deutsche ins Land. Zu den ersten Glaubensflüchtlingen gehörten hugenottische, also französische reformierte, Exilanten, die der Verfolgung in Frankreich nach der *Révocation* des Edikts von Nantes entgehen wollten. Bis ins 19. Jahrhundert hinein wandte sich die geistliche Versorgung sowohl der Reformierten als auch der Lutheraner fast ausschließlich an Weiße. Allerdings waren die Grenzen zu dieser Zeit fließend. Manche Europäer begannen Beziehungen

25 Für das American Board of Commissioners for Foreign Missions vertrat Rufus Anderson dieselbe Ansicht. Vgl. D. L. Robert, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706–1914*, Studies in the History of Christian Missions, Grand Rapids, 2008, 1–20, hier: 13–16.

26 Vgl. die Auslegung des „not yet“ bei D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, N.J. / Oxford, 2000.

27 Vgl. Ch. Hohmann, *Auf getrennten Wegen. Lutherische Missions- und Siedlergemeinden in Südafrika im Spannungsfeld der Rassentrennung (1652–1910)*, Studien zur Aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 16, Wiesbaden, 2011, 22; vgl. auch ders., „Die Beziehungen der deutschsprachigen lutherischen Gemeinden in der Kapregion zur Lutherischen Kirche in Hannover (1862 bis 1895)“, in: H. Lessing, J. Besten, T. Dederling, Ch. Hohmann, L. Kriel (Hg.), *Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, Studien zur Aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 18, Wiesbaden, 2011, 393–418. Eine Auflistung der Ereignisse bietet Scriba, „Chronologie“.

mit indigenen Sklavinnen, einige heirateten Afrikanerinnen.²⁸ Noch war die Bevölkerung nicht anhand von Hautfarben in gänzlich getrennte Gruppen geschieden.²⁹ Ab dem frühen 18. Jahrhundert missionierten die Herrnhuter als einzige europäische Gesellschaft auch unter der indigenen schwarzen Bevölkerung.³⁰

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ging die Kapkolonie in britischen Besitz über, ab 1814 war sie britische Kronkolonie.³¹ Dies bedeutete für die religionsgeschichtliche Entwicklung eine Stärkung des Luthertums. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war die Kirche offiziell noch reformiert gewesen, den Lutheranern wurden Gottesdienst- und Abendmahlsteilnahme lediglich erlaubt. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts entstand eine inoffizielle lutherische Gemeinde in Kapstadt. 1779 erhielten die Lutheraner Religionsfreiheit am Kap, 1780 wurde die erste lutherische Kirche gegründet – 400 der 401 Gründungsmitglieder kamen ursprünglich aus Deutschland. Ende des Jahres nahm der erste lutherische Pfarrer seine Arbeit auf. Sein Nachfolger wurde von der Lutherischen Kirche in Hannover gestellt, nachdem das lutherische Konsistorium in Amsterdam nicht auf die Bitten um einen neuen Pfarrer reagiert hatte.³² Damit bekam die Hannoversche Kirche Einfluss auf die konfessionellen Entwicklungen in der Kapkolonie. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden (unter anderem wegen Kirchenspaltungen) neue lutherische Gemeinden am Kap gegründet; 1861 entstand so in Abspaltung von der niederländischen die deutsche lutherische Gemeinde in Kapstadt. 1895 wurde die Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas gegründet.³³

Evangelisation unter der indigenen Bevölkerung wurde unter anderem auch deshalb bis auf die Herrnhuter-Mission zunächst nicht in Angriff genommen, weil die Taufe die schwarzen Konvertiten mit den weißen Siedlern zunächst rechtlich und ökonomisch gleichgestellt hätte.³⁴

Der Herrnhuter Georg Schmidt (1709–1785) missionierte am Kap ab 1737,³⁵ allerdings wurde die Mission bald wieder für mehrere Jahrzehnte unterbrochen: Schmidt musste 1744 nach Europa zurückkehren, und die nächsten Herrnhuter Missionare erreichten das Kap erst 1792.³⁶ 1829 begann die Rheinische Mission in Südafrika mit der Evangelisation, 1834 die Berliner Mission. Wie in anderen afrikanischen Ländern,

28 Vgl. Hohmann, *Auf getrennten Wegen*, 26.

29 Dies weist auch auf die Problematik hin, die Bezeichnungen „schwarz“ und „weiß“ eindeutig zuzuordnen. Mit der Zeit wurden die Kategorisierungen verfeinert, die Schwierigkeit der Zuordnung blieb bestehen. Sie illustriert die Unmöglichkeit, die Menschheit anhand bestimmter Eigenschaften in Kategorien aufzuteilen.

30 Zu den Herrnhutern als weltweiter Gemeinschaft vgl. G. Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Bürgertum N.F. 4, Göttingen, 2009.

31 Vgl. Hohmann, *Auf getrennten Wegen*, 32.

32 Vgl. ebd., 66–72.

33 Vgl. ebd., 117–128.

34 Vgl. ebd., 74, 76–78.

35 Vgl. ebd., 81.

36 Vgl. ebd., 90.

so markierte im südlichen Afrika der Erwerb der Kolonie Deutsch-Südwestafrika, des heutigen Namibia, 1884 den Beginn der Kolonialmission.

Aufgrund der unterschiedlichen im südlichen Afrika missionierenden lutherischen Missionsgesellschaften entstanden verschiedene lutherische Kirchen. So existieren in Namibia aufgrund der Konkurrenzgeschichte der europäischen Missionen allein drei lutherische Kirchen.³⁷

Die Herrnhuter Mission propagierte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Selbstständigkeit der afrikanischen Missionsgemeinden.³⁸ Allerdings wurden die Gemeinden bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs faktisch nicht in die Unabhängigkeit entlassen. Die Europäer und Europäerinnen fanden immer wieder Gründe, ihre Vormachtstellung zu behalten. Unter anderem aufgrund der Ungleichheit zwischen indigenen Afrikanern und Missionaren in finanziellen, ökonomischen und organisatorischen Belangen und in Fragen von Theologie und Gemeindeleitung, sowie aufgrund des Paternalismus der Europäer, suchten immer mehr Gemeinden der Herrnhuter aktiv die Unabhängigkeit und tendierten zum Anschluss an die neu entstehenden AICs.³⁹

Die lutherische Mission unter indigenen Afrikanerinnen und Afrikanern begann in Westafrika Anfang des 19. Jahrhunderts, zunächst durch von der anglikanischen CMS ausgesandte lutherische Deutsche: 1806 wurden die im Berliner Missionsseminar von Johannes Jaenicke ausgebildeten und lutherisch ordinierten Missionare Gustav Reinhold Nylander und Leopold Butscher nach Sierra Leone gesandt.⁴⁰

Aus der Mission der CMS wurden später trotz der lutherischen Konfession der ersten Missionare anglikanische Kirchen gegründet. Die Missionen der Basler in Westafrika, die ab 1827 entstanden und ebenfalls in den ersten Jahren hauptsächlich von Lutheranern ausgeübt wurden, führten aufgrund der überkonfessionellen Orientierung der Basler Mission gleichfalls nicht zur Gründung von dezidiert lutherischen Kirchen, sondern zu reformierten Kirchen oder Unionskirchen.

Anders sieht das in Ostafrika aus, wo vor allem während des deutschen Imperialismus dezidiert lutherische Evangelisation betrieben wurde. Dort wird die Mission zumeist auf die Entdeckungsreisen und Pläne der beiden in Basel ausgebildeten Missionare Johann Ludwig Krapf (1810–1881) und Johannes Rebmann (1820–1876)

³⁷ Vgl. Ward, „Deutsche Lutheraner und englische Anglikaner“. Zur Hermannsburger Mission im südlichen Afrika vgl. K. E. Böhmer, *August Hardeland and the ‚Rheinische‘ and ‚Hermannsburger‘ Missions in Borneo and Southern Africa (1839–1870). The History of a Paradigm Shift and its Impact on South African Lutheran Churches*, Oberurseler Hefte Ergänzungsband 18, Göttingen, 2016.

³⁸ Vgl. Hohmann, *Auf getrennten Wegen*, 175–177.

³⁹ Vgl. ebd., 202–203. Zu der Bezeichnung der AICs s. o. FN 2.

⁴⁰ *Church Missionary Society, Register of Missionaries (Clerical, Lay & Female), and Native Clergy, From 1804 to 1904*. 2 Bde., University of Birmingham, Special Collections Archives, Sign.: CMS BV 2500, [1904], Nr. 3+4.

zurückgeführt, auch wenn sie erst deutlich später entstand. Krapf und Rebmann waren 1844 nach Ostafrika gekommen.⁴¹

Die Mission war jedoch von Beginn an nicht allein ein westliches Unternehmen. Afrikanische Christinnen und Christen missionierten unter ihren Verwandten, Nachbarn und Freunden und auch in abgelegenen Gegenden, die nicht mehr zu ihrer Heimat gehörten, effizient und effektiv. Ohne diese indigene Mission wären die westlichen Missionsbemühungen bald gescheitert. Hinzu kam die Bedeutung indigener Menschen als Sprachlehrer für die Missionarinnen und Missionare, Schullehrer (und später auch Lehrerinnen) für die einheimischen Kinder, als Übersetzer, Informatoren über einheimische Bräuche und Traditionen und vieles andere mehr.⁴²

In den meisten Fällen, in denen Missionare in neue Gebiete gingen, um dort eine Mission aufzubauen, wurden sie von einheimischen Katechisten oder anderen Mitarbeitern aus angrenzenden Regionen begleitet. Nur selten und erst in neuerer Zeit finden diese afrikanischen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Missionsgeschichtsschreibung freilich Erwähnung.⁴³

Die frühe missionsstrategische Überlegung, Afrikaner in Afrika als Missionare einzusetzen, entwickelten europäische Missionsgesellschaften indes weniger aus einer Hochschätzung der indigenen Bevölkerung heraus als vielmehr aus der Erfahrung, dass die deutschen Missionare häufig das erste Jahr in Afrika nicht überlebten. Man ging davon aus, dass Menschen schwarzer Hautfarbe, egal wo sie geboren waren, besser für Klima und Lebensbedingungen in Afrika geeignet seien. Deshalb begann die Basler Mission zum Beispiel 1843, Christinnen und Christen aus karibischen Kirchen zur Evangelisation in Westafrika einzusetzen.⁴⁴

Den ersten afrikanischen Bischof, Samuel Crowther (1809–1891), ordinierte die CMS 1881 im heutigen Nigeria. In Tansania brachte der Erste Weltkrieg, in dessen Folge 1920 alle deutschen Missionare und Missionarinnen ausgewiesen wurden, den

41 Vgl. K. F. Ledderhose, „Krapf, Johann Ludwig“, in: „Allgemeine Deutsche Biographie“, 17, 1883, 49–55 [Onlinefassung]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118715496.html#adbcontent> [Zugriff: 25.11.2016] und K. F. Ledderhose, „Rebmann, Johann“, in: „Allgemeine Deutsche Biographie“, 27, 1888, 485–489 [Onlinefassung]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd116368705.html#adbcontent> [Zugriff: 25.11.2016].

42 Ein Beispiel unter vielen bietet G. D. Yigbe, „Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschriftlichten Kultur in Deutsch-Togo“, in: R. Habermas, R. Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln [u. a.], 2014, 159–175. Vgl. auch, aus einer Perspektive der Hochschätzung der Mission, J. W. Parsalaw, *A History of the Lutheran Church, Diocese in the Arusha Region from 1904 to 1958*, Makumira publications 12, Erlangen, 1999.

43 Vgl. z. B. L. A. Mtaita, *The Wandering Shepherds and the Good Shepherd. Contextualization as the Way of Doing Mission with the Maasai in the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, Pare Diocese*, Makumira publication 11, Erlangen, 1998, 116–117 über die Anfänge der Mission unter den Maasai.

44 Vgl. z. B. K. Füllberg-Stolberg, „Ein Sauerartig christlichen Lebens in der Masse afrikanischen Heidentums‘ Westindische Konvertiten an der Goldküste (1843–1850)“, in: R. Habermas, R. Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln [u. a.] 2014, 31–57; Schlatter, *Basler Mission*, 6–12, 32–36.

Umschwung. Nun waren die afrikanischen Gemeinden unabhängig, zumindest für einige Jahre, bis die Stationen von anderen Missionsgesellschaften übernommen wurden und/oder die Missionare zurückkehrten. Lehrer und Evangelisten übernahmen sowohl die Kirchenleitung als auch Missionsinitiativen.⁴⁵ Weitgehende Autonomie erhielten die Kirchen aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg; der erste indigene Bischof der Lutheran Church of Northern Tanganyika, Stefano Ruben Moshi (1906–1976), Sohn des ersten indigenen Missionars der Leipziger Mission, Ruben Moshi, wurde 1960 gewählt.⁴⁶

4 Europäische Mission und afrikanische Kulturen

Der Zugang lutherischer Missionarinnen und Missionare zu den indigenen afrikanischen Religionen und Kulturen differierte beträchtlich je nach Zeit, Ort und Persönlichkeit der Missionare.⁴⁷ Er variierte zudem je nach der afrikanischen Kultur, auf die sie trafen – wobei afrikanische Religion und Kultur in den meisten Fällen weniger Einfluss auf die Wahrnehmungen hatten als die in Europa geprägten Vorannahmen. Das südliche Afrika, wo es schon relativ starke weiße Siedlergemeinschaften, ja teils etablierte lutherische Kirchen gab, als die große Zahl der europäischen und nordamerikanischen Missionare ankam, hatte eine ganz andere Geschichte als West- und Ostafrika. Im südlichen Afrika traten die indigenen Gemeinden neben die weißen Gemeinden und wurden häufig von jenen abgelehnt, während sich in West- und Ostafrika der Blick der Missionare stärker auf die indigene Bevölkerung richtete. Im Folgenden wird – nach einem kurzen Überblick – mit Tansania ein Beispiel aus Ostafrika im Mittelpunkt stehen. Für fast alle Gebiete aber gilt, dass die Missionare nur selten Bekenntnisschriften, Katechismen und Riten unverändert aus Europa nach Afrika übertrugen. Deutlich häufiger wurden sie den lokalen Gegebenheiten und Bedürfnissen angepasst.⁴⁸

Die ersten lutherischen deutschen Missionare, die, von der CMS ausgesandt, zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Westafrika ankamen, hatten den expliziten Auftrag, die Vergehen, die Europäer an Afrikanern mit der Sklaverei begangen hatten, durch christliche Missionierung – die Hinführung der Menschen zum Reich Gottes und

⁴⁵ Vgl. Sundkler und Steed, *History*, 879–80; Maanga, *Church Growth*.

⁴⁶ Vgl. Sundkler und Steed, *History*, 882. 1963 schloss sich die Kirche mit zwei anderen Regionalkirchen zur ELCT zusammen.

⁴⁷ Eine Analyse und Kategorisierung der kulturellen Zugänge von deutschen Missionaren im Imperialismus bietet Altena, *„Häuflein Christen“*, 98–144.

⁴⁸ Vgl. z. B. von Sicard, *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania*, 154–158, 180–183. Manche Missionare nahmen diese Anpassungen mit Billigung der Missionsleitung vor, andere ohne das Wissen der Missionsleitung, selten gegen ausdrückliche Anweisungen. Diskussionen über die rechte Form von Bekenntnis und Katechismus finden sich in den Missionsquellen zuhauf.

ewiger Seligkeit – wiedergutzumachen.⁴⁹ Sie standen den Afrikanerinnen und Afrikanern als Menschen sehr aufgeschlossen gegenüber, in den Missionsberichten wurden diese zuweilen explizit Europäern und Europäerinnen gleichgesetzt oder es wurden ihnen gar eine höhere Intelligenz, mehr Fähigkeiten zugeschrieben.⁵⁰ Die afrikanische Kultur, auf die die Missionare trafen, beschrieben sie hingegen zumeist negativ. Als problematisch angesehene Eigenschaften führten sie jedoch auf die lange Zeit von Unterdrückung und Sklaverei zurück. Wie in Europa, so hofften die erweckten Lutheraner auch hier auf eine Lösung von sozialen Problemen durch Evangelisierung. Der Fortschrittsgedanke war dieser frühen Mission inhärent, wobei das Ziel des Fortschritts in der Welt eine Europäisierung ohne die als negativ wahrgenommenen Aspekte der europäischen Gegenwart war (Industrialisierung, Verstädterung, Pauperismus, Dechristianisierung, „moralischer Verfall“). Die Missionare versuchten schon früh, „rein christliche“ Orte in Afrika aufzubauen, die nach ihren Vorstellungen von christlichem Leben organisiert waren. Gleichzeitig kämpften sie nicht nur gegen Sklavenhandel und Sklavenhaltung, sondern auch sehr intensiv gegen den Branntweinhandel und andere als zum „moralischen Verfall“ führend wahrgenommene und aus Europa importierte Praktiken.⁵¹

Als die Afrikanerinnen und Afrikaner sich nicht schnell und in Scharen zu der von den Missionaren propagierten Form christlichen Lebens bekehren ließen, setzte eine Zeit der Desillusionierung ein. Nun wurden afrikanische Religionen, Kulturen und Menschen nicht mehr so positiv wahrgenommen. Parallel zu diesen Erfahrungen und größtenteils unabhängig von ihnen fanden in Europa Theorien der Hierarchisierung von „Rassen“ immer weitere Verbreitung. Menschen mit schwarzer Hautfarbe landeten am unteren Ende der Skala, obgleich sie zuvor als die „guten Wilden“ als vorbildlich auch für Europa gegolten hatten.⁵²

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts veränderte sich die Missions-theologie erneut. Nun gab es, vereinfachend gesprochen, zwei Ansätze: Die eine Richtung suchte mit dem Christentum europäische, genauer: deutsche, britische, französische Kultur nach Afrika zu übertragen. Afrikanische Gemeinden sollten nach europäischem Vorbild gegründet und organisiert werden; das Luthertum in Afrika

49 Darauf wies schon der ursprüngliche Name der CMS „Society for Missions to Africa and the East“ hin. Eine explizite Begründung lieferte die erste Nummer der 1830 neu gegründeten Zeitschrift der CMS *Church Missionary Record*, 1, 1830, 1–2.

50 Vgl. z. B. *Der evangelische Heidenbote*, 1840, 89: „Seitdem hat es sich auch hinlänglich bewiesen, daß der Neger dieselbe Fähigkeit besitze, wie der Europäer“.

51 Vgl. als ein Beispiel unter vielen, mit sprechenden Bildern und vor allem Bildunterschriften versehen: *Der evangelische Heidenbote*, 1914, 64–66. Die Hermannsburger Mission trieb das Konzept der „christlichen“ Dörfer durch die Aussendung von explizit nicht akademisch gebildeten Landarbeitern und Handwerkern am weitesten. Vgl. z. B. Böhmer, *August Hardeland*, 173–175.

52 Vgl. z. B. U. Frevert, *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert*, Fischer 60146: Europäische Geschichte, Frankfurt am Main, 2003, 82.

sollte aussehen fast wie das Luthertum in Deutschland.⁵³ Damit konnte die Einheit lutherischer Kirchen weltweit gestärkt werden, aber es bedeutete auch einen Export deutscher Kultur, und dies war durchaus bewusst und gewollt. Die Mission stand teils im Dienst des Imperialismus, teils nutzte sie koloniale und imperiale Strukturen für ihre Arbeit. Die Missionare und Missionarinnen verstanden sich um die Jahrhundertwende immer stärker auch als Deutsche (Engländer, Franzosen, Schweden).

Daneben stand eine andere Richtung der Mission, die, gerade weil auch in Europa die Nation, das „Volk“, immer wichtiger wurde, in den Missionsgebieten ebenfalls die Bedeutung der einheimischen Kultur, der Sprache, all dessen, was man unter „Volk“ verstand, in den Vordergrund stellte. Das Christentum sollte in die indigene Kultur integriert werden (und diese dann von innen heraus verändern). Dafür hielt man es für notwendig, die Kultur vor Ort zu erhalten.

Ein Beispiel für diese Art der lutherischen Mission ist Bruno Gutmann (1876–1966), der von 1902 bis 1938, unterbrochen durch eine Ausweisung 1920–1926 infolge des Ersten Weltkriegs, am Kilimandscharo im heutigen Tansania arbeitete, nach einer Einarbeitungsphase erst bei den Chagga in Masama und später in Moshi. Gutmann wurde von der Leipziger Mission ausgesandt, stand theologisch in der Tradition von deren erstem Missionsinspektor Karl Graul (1814–1864) und war zudem stark von dem Inhaber des ersten Lehrstuhls für Missionswissenschaft in Deutschland, Gustav Warneck, beeinflusst. In dieser Tradition betonte auch Gutmann die Bedeutung des Volkes, des „Volkscharakters“ und der lokalen Traditionen für die Christianisierung.

In Masama und Moshi bemühte er sich daher um die Erhaltung der indigenen Kultur. Dies führte einerseits dazu, dass er traditionelle Geschichten und Erzählungen sammelte und verschriftlichte. Dadurch besitzen die Chagga heute Aufzeichnungen ihrer Geschichte, die sonst wohl verloren wären. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als eine Rückbesinnung auf die Tradition stattfand, waren diese von Gutmann und anderen Missionaren gesammelten Traditionen eine wichtige Quelle.

Andererseits hatte gerade die Hochschätzung der indigenen Kultur für die Chagga negative Folgen. Gutmann, der die Kultur bewahren wollte, verhinderte damit auch aktiv eine kulturelle Entwicklung der Chagga. Der konservative Missionar wollte auch hier die Vergangenheit bewahren. Manche fortschrittsorientierte Chagga wandten sich deshalb von der Mission ab. Sie suchten ihren Einfluss und ihre Bedeutung zu stärken, indem sie sich europäisch kleideten, europäische Sprachen – vor allem Englisch – sprachen und europäische Praktiken übernahmen. Gutmann indessen suchte dies zu verhindern.⁵⁴ Die Bewahrung der indigenen Kultur ging mit einer Verweisung der indigenen Menschen an eine den Europäern untergeordnete Stelle einher. Beides, Kultur und Hierarchie, sollten erhalten bleiben.

⁵³ Zur Mimesis und der Erwartung, dass Afrikaner und Afrikanerinnen Europäern eben doch nicht völlig gleich wurden, vgl. insbesondere H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, 2. Aufl., Hoboken, 2012 (1994), 121–131.

⁵⁴ Vgl. K. Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900–1940*, Missionswissenschaftliche Forschungen 16, Gütersloh, 1983, 111.

Für die politische wie die kirchliche Ordnung bedeutete dies, dass Personengruppen an Einfluss gewannen, die zuvor eine niedrigere Leitungsfunktion eingenommen hatten. Nicht in der ekklesiologischen Theorie, aber in der Praxis der Gemeinde erhielten zum Beispiel in Moshi die Kirchenältesten, die den Missionar unterstützten, immer mehr Gewicht, während die Lehrer und andere hauptamtliche Mitarbeiter an Einfluss verloren.⁵⁵

Theologisch bedeutete es, dass Gutmann eine auf die Chagga-Kultur, wie er sie wahrnahm, bezogene Theologie entwarf, die in der europäischen Christentumsgeschichte ausgebildete Elemente mit solchen der Chagga-Kultur verband. Im Zentrum seiner theologischen Verkündigung stand die Gemeinschaft, wegen der großen Bedeutung der Gemeinschaft für die Chagga. In diesem Topos sah Gutmann eine Möglichkeit, Christentum und indigene Kultur zu verbinden.

Die Betonung der Gemeinschaft und insbesondere ihre Hervorhebung als unbedingt zu bewahrendes Element der indigenen Kultur implizierte für Gutmann, dass keine soziale Differenzierung stattfinden durfte. Dies war ein weiterer Grund, warum er eine Entwicklung der Chagga ablehnte, ebenso wie eine soziale Stratifizierung (die zudem seine herausgehobene Stellung als weißer Missionar im Laufe der Zeit relativiert hätte). Die Bewahrung von Kultur bedeutete in Gutmanns Interpretation Bewahrung der Vergangenheit – ein Verständnis, das die Mitglieder seiner Frömmigkeitsströmung auch in Europa vertraten. Im afrikanischen Kontext legten die europäischen Missionare und Missionarinnen diese Auffassung so aus, dass sie selbst entschieden bzw. zu entscheiden suchten, welche Elemente afrikanischer Kulturen wichtig und bewahrenswert seien. Die Hochschätzung afrikanischer Kulturen ging daher um die Wende zum 20. Jahrhundert allzu oft mit einer Entmündigung afrikanischer Menschen einher.

Diese Form der Indigenisierung lutherischer Kirchen durch die Zentralstellung des „Volkes“ stärkte freilich auch die Bewusstwerdung der Bedeutung von Volk und Nation in Afrika. Frühe Fürsprecher afrikanischer Unabhängigkeit, kirchlich wie politisch, waren häufig in Missionsschulen ausgebildet oder auf andere Weise in engem Kontakt mit Missionen aufgewachsen, die solche auf die Vermittlung in die indigene Kultur bedachte und von der Hochschätzung des Volkskonzepts geprägte Strategien verfolgten. Die Entmündigung afrikanischer Christinnen und Christen in Verbindung mit der Nationalisierung gehörte zudem zu den Faktoren, die zur Gründung von AICs führten.

Mission war aber von Beginn an nicht nur ein europäisches Unternehmen. Schon die erste Generation afrikanischer Konvertitinnen und Konvertiten wirkte selbst missionarisch. Je länger das Christentum in einer Region existierte, desto zentraler wurde die Rolle indigener Christinnen und Christen bei seiner Verbreitung. Für Tansania und

55 Vgl. ebd., 52.

insbesondere für die Chagga zeigte sich dies ab der Mitte der 1910er Jahre.⁵⁶ Bemerkenswert ist, dass die Chagga sich selbst primär als Lutheraner und erst sekundär als Christinnen und Christen verstanden. Die konfessionelle Bindung war dieser Gruppe so inhärent, dass Christentum und Luthertum gleichgesetzt wurden.⁵⁷ Diese Prägung vermittelten sie auch in ihren Missionen.

Die Mission unter den Maasai, ebenfalls in Tansania, begann 1904 in der Region von Arusha⁵⁸ und 1927, in der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts, in größerem Umfang. Die vor dem Ersten Weltkrieg durch deutschsprachige Missionare gegründeten afrikanischen Gemeinden hatten inzwischen Selbstständigkeit erfahren. Unter den Maasai waren neben den Leipziger Missionaren von Beginn einheimische Evangelisten aus anderen Gebieten Tansanias tätig. Ihre Mitwirkung trug wesentlich zum Gelingen der Mission unter den Maasai bei, deren nomadischer Lebenswandel den deutschen Missionaren nicht nur fremd war, sondern auch ihrer Auffassung von Sesshaftigkeit als grundlegend für ein christliches Leben widersprach.⁵⁹ Auch hier wurden die ekklesiologischen Konzeptionen in den lokalen Kontext übersetzt: Kirche als „the New Brotherhood of God“.⁶⁰ Die Maasai-Vorstellung der Bruderschaft (*orporor*) als Zusammenhalt innerhalb einer Altersgruppe wurde dabei ausgeweitet auf die Gemeinschaft aller Christen.

5 Afrikanische lutherische Kirchen und AICs

Afrikanische lutherische Kirchen sind in der Regel aus einer bestimmten Mission hervorgegangen; die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania (ELCT) zum Beispiel besteht aus einem Zusammenschluss der früheren Missionskirchen von EMDOA / Bethel Mission, Berliner und Leipziger Missionsgesellschaft sowie lutherischer Missionen aus Skandinavien und den USA.⁶¹ Die meisten afrikanischen lutherischen Kirchen beziehen sich positiv auf ihre Missionsgeschichte und betonen die Gemeinsamkeiten. Manche fühlen sich dem lutherischen Erbe stärker verbunden als sie es in heutigen europäischen lutherischen Kirchen finden. Der Einfluss der europäischen Missionen hat sich in einigen dieser Kirchen lange gehalten.

⁵⁶ Vgl. G. S. Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, Makumira Publication 20, Neuendettelsau, 2012.

⁵⁷ Vgl. ebd., 18, 404.

⁵⁸ Vgl. zur Mission in Arusha Parsalaw, *History of the Lutheran Church*.

⁵⁹ Zur Maasai-Mission vgl. Mtaita, *Wandering Shepards*; Ch. Kiel, *Christen in der Steppe. Die Máasai-Mission der Nord-Ost-Diözese in der Lutherischen Kirche Tansanias*, Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 25, Erlangen, 1996. Zur Sesshaftigkeit vgl. J. Becker, „Gehet hin in alle Welt ...‘. Sendungsbewusstsein in der evangelischen Missionsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: „Evangelische Theologie“, 72, 2012, 134–154.

⁶⁰ Vgl. Mtaita, *Wandering Shepards*, 162.

⁶¹ Vgl. Katabaro, „Ist das noch lutherisch?“ 83–84. Die ELCT wurde 1963 gegründet.

Grob kategorisierend können drei Arten von afrikanischen Kirchen unterschieden werden: konservativ konfessionelle Kirchen, moderat traditionelle Kirchen und AICs, welche ihrerseits, nach einer mehr als hundertjährigen Geschichte, konservative Züge angenommen haben können.

Als Gegenbewegung zu den Missionskirchen entstanden ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts AICs.⁶² In Basutoland wurde 1872 eine AIC gegründet.⁶³ Große Sichtbarkeit erlangten sie ab den 1890er Jahren. Sie grenzten sich vom kulturellen, theologischen und zumeist auch vom konfessionellen Erbe der europäischen Missionen ab; die meisten stellten als afrikanisch wahrgenommene Charakteristika in den Vordergrund. Dazu gehören bestimmte Praktiken wie die Polygamie ebenso wie ein spezifischer Umgang mit Geistern, das Interesse an Heil und Heilung sowie weitere Fragen, die in Europa seit der Aufklärung in den meisten protestantischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den Hintergrund getreten sind.⁶⁴

Eine Disziplinierung der AICs mithilfe einer Kategorisierung ist mehrfach versucht worden. Einer der ältesten Ansätze stammt von dem schwedischen Missionswissenschaftler und ehemaligen Bischof in Tansania Bengt Sundkler (1908–1995). Er unterschied zwei Typen von AICs: äthiopische und zionistische Kirchen.⁶⁵ Die äthiopischen Kirchen ähnelten den Missionskirchen häufig in Ekklesiologie und Theologie – unter Verwendung von als genuin afrikanisch verstandenen Elementen. Die zionistischen Kirchen seien zumeist den Pfingstkirchen zuzuordnen. Geisterfahrungen und Heilungen stünden hier im Vordergrund.

In den 1890er Jahren entstand die Vorstellung der äthiopischen Kirche als genuin afrikanischer Kirche, die zum Vorbild mancher anderer afrikanischer Kirchen wurde.⁶⁶

62 Zur Soziologie dieser Kirchen vgl. u. a. W. Korte, *Wir sind die Kirchen der unteren Klassen. Entstehung, Organisation und gesellschaftliche Funktionen unabhängiger Kirchen in Afrika*, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 15, Frankfurt a.M., 1978. Vom Primas einer der größten AICs stammt der Überblick R. O. O. Ositelu, *African Instituted Churches. Diversities, Growth, Gifts, Spirituality and Ecumenical Understanding of African Initiated Churches*, Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 18, Hamburg, 2002.

63 Vgl. Hohmann, *Auf getrennten Wegen*, 195. Mazambara, *Self-Understanding*, 23, datiert die früheste AIC auf 1815.

64 Eine kontextualisierende Diskussion der Polygamie findet sich bei Mtaita, *Wandering Shepards*, 211–231; zur Besessenheit vgl. ebd., 236–254.

65 B. Sundkler, *Bantupropheten in Südafrika*, Die Kirchen der Welt. Reihe B 3, Stuttgart 1964, bes. 60–67. Zur Rolle von Aposteln in AICs vgl. Mazambara, *Self-Understanding*; dort auch 52–76 eine Darstellung unterschiedlicher Typologierungsansätze.

66 E. W. Blyden, *African Life and Customs. Reprinted from the Sierra Leone Weekly News*, London, 1969; J. Hanciles, „Back to Africa: White Abolitionists and Black Missionaries“, in: O. U. Kalu (Hg.), *African Christianity. An African Story*, Perspectives on Christianity Series 5, 3, Pretoria, 2005, 191–216; O. U. Kalu, „Ethiopianism in African Christianity“, in: ders. (Hg.), *African Christianity. An African Story*, Perspectives on Christianity Series 5, 3, Pretoria, 2005, 258–277; ders., „West African Christianity. Padres, Pastors, Prophets, and Pentecostals“, in: Ch. E. Farhadian (Hg.), *Introducing World Christianity*, Chichester, West Sussex / Malden, MA, 2012, 36–50.

In Äthiopien existierte eine große orthodoxe Kirche. Ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts begannen

Im Rückgriff auf Psalm 68,32, in dem Kusch (Nubien, Ägypten) „seine Hände ausstrecken [werde] zu Gott“,⁶⁷ wurde der äthiopischen Kirche die älteste Tradition zugesprochen. Zudem hatte Äthiopien als einziges afrikanisches Land eine europäische koloniale Invasion zurückgeschlagen.⁶⁸ Die AICs, die den Paternalismus der europäischen Missionare und Missionarinnen aktiv zurückweisen wollten und gleichzeitig Wert auf Tradition legten, bezogen sich auf die äthiopische Kirche.⁶⁹

Gemeinsam ist insbesondere den konservativ konfessionellen Kirchen und manchen AICs ein strenger Biblizismus. Hinzu kommt eine Theologie, die häufig weniger auf einem theologischen System beruht, als vielmehr auf bestimmten Praktiken, und aus diesen generiert wird. „Doing theology“ wird zumeist als wichtiger erachtet, denn theologische Theorie und Systematik. Dies verbindet sich mit einer spezifischen Form von Biblizismus, wenn versucht wird, Antworten auf gegenwärtige Probleme direkt aus der Bibel abzuleiten.⁷⁰

Ein drittes Charakteristikum vieler afrikanischer Kirchen ist eine explizite Auseinandersetzung mit Fragen von Spiritualität und Geisterglauben. Die Ansätze konnten variieren, aber in den meisten Regionen und Kirchen Afrikas wurden die europäischen – aufgeklärten – Antworten als nicht befriedigend wahrgenommen, ja häufig fühlten sich afrikanische Christinnen und Christen von den europäischen Missionen nicht ernst genommen – ein weiterer Grund für die Gründung von AICs. Zudem entstanden viele AICs aus spirituellen bzw. prophetischen Bewegungen.⁷¹ Am Ende des 20. Jahrhunderts lehnten fast alle AICs Weissagung und Zauberei ab; ihre Haltung zu Ahnenverehrung war hingegen nicht so eindeutig.⁷²

Die AICs haben in Afrika eine so große Zahl an Mitgliedern und einen so weitreichenden Einfluss, dass der in Zimbabwe aufgewachsene Missionswissenschaftler Allan Anderson sie um die Wende zum 21. Jahrhundert mit der europäischen Refor-

evangelische Missionsgesellschaften, dort zu arbeiten. Im 20. Jahrhundert hatten vor allem verschiedene lutherische Missionen Erfolg, insbesondere unter denjenigen, die nur zur leitenden Gruppe, den Amhara, gehörten. 1959 wurde die Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY) gegründet, 1969 umbenannt in Evangelical Church Mekane Yesus in Ethiopia (ECMY). Dabei handelt es sich um eine lutherische Unionskirche. Vgl. G. Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, Studia Missionalia Upsaliensia 32, Stockholm / Addis Abeba, 1978; Ø. M. Eide, *Revolution & Religion in Ethiopia. The Growth & Persecution of the Mekane Yesus Church, 1974–85*, Eastern African Studies, Oxford [u. a.], 2000; O. Sæverås, *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944–1969 with special reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran Missions*, Oslo, 1974.

⁶⁷ Im heutigen Äthiopien werden unter anderen kuschitische Sprachen gesprochen.

⁶⁸ Vgl. A. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton, NJ, 2001, 16.

⁶⁹ Vgl. Pobee und Ositelu, *African Initiatives*, 21–23.

⁷⁰ Vgl. Anderson, *African Reformation*, 222.

⁷¹ Vgl. ebd., 34.

⁷² Vgl. ebd., 195, 202.

mation des 16. Jahrhunderts verglich. Sie hätten für das weltweite Christentum eine ähnlich umfassende Bedeutung wie die Reformation.⁷³

6 Theologie in Afrika in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Christliche Theologie in Afrika zeichnet sich durch eine große Bandbreite aus. Auf die sehr unterschiedlichen Einflüsse der verschiedenen Missionsgesellschaften und Missionarinnen und Missionare reagierten afrikanische Christinnen und Christen nochmals in Verschiedenheit, sodass sich die Ansätze und Positionen vervielfältigten. Hier sollen im Folgenden vier Richtungen vorgestellt werden: konservativ konfessionelle Positionen aus bewusst lutherischen Kirchen, ergänzt von einem lutherischen Ansatz, der aufzuzeigen versucht, wie lutherische Lehren in den afrikanischen Kontext übertragen werden könnten, Konzeptionen der *Black Theology* sowie Theologien, die Gemeinsamkeiten zwischen afrikanischer und europäischer Christentums-geschichte herausarbeiten und dabei auch auf reformatorische Erfahrungen in Europa zurückgreifen. Sie tun dies, um ein für das europäische Christentum zentrales Ereignis in ihre Theologie zu integrieren und so erst recht im Sinne einer *World Christianity* die Gemeinsamkeiten herauszustreichen.

Konservativ konfessionelle lutherische Theologie in Afrika blickt auf die im 19. Jahrhundert als „echt“ christlich vermittelte lutherische Theologie. Ihr Bezugspunkt ist die jeweilige Gründungsgeschichte ihrer Kirche. Dadurch werden sowohl im theologischen Denken als auch in ekklesiologischer Ordnung und ethischen Haltungen Positionen zugrunde gelegt, die im europäischen erweckten lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts wurzeln. Eine Entwicklung weg von den Konzeptionen der Missionare des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sieht diese Theologie als Abfall vom „echten“ Glauben. Dies gilt zum einen für Entwicklungen in Afrika, wenn zum Beispiel traditionelle Musik in Gottesdienste aufgenommen wird, und zum anderen ebenso für Entwicklungen in Europa und im weltweiten Christentum. Dazu gehören auch im Lutherischen Weltbund vertretene Positionen.

Brighton Juel Katabaro, Pfarrer in der Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT), sieht „das lutherische Erbe“ gefährdet durch die Predigt vom Wohlstandsevangelium, durch Heilungsgebete und Dämonenaustreibung ebenso wie durch „Geschrei beim Gebet“. „Generell fehlt die Stille im Gottesdienst, die wir als ELCT von den lutherischen Missionaren geerbt haben“.⁷⁴ Die Ursache für diese Veränderungen findet er in dem Einfluss von pfingstlerischen und charismatischen Kirchen, deren Praktiken auch in der ELCT aufgenommen würden. Sein Anliegen ist, die lutherische Tradition, wie sie im europäischen Gewand vermittelt wurde, zu erhalten, wobei ihm

⁷³ Vgl. ebd., 4, 7.

⁷⁴ B. J. Katabaro, „Ist das noch lutherisch?“, 84, 86–87.

das europäische Gewand ganz im Sinne der ersten Missionare unbewusst als konstitutiv für die lutherische Lehre gilt.

Im Namen der Evangelical Lutheran Church in Kenya (ELCK) sprach Bischof Walter Obare Omwanza 2004 in Wittenberg über die Verteidigung als „echt“ wahrgenommener lutherischer Positionen durch seine Kirche.⁷⁵ Als richtig galten ihm die Lehren, die lutherische deutsche und skandinavische Missionare und Missionarinnen aus pietistischen Traditionen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in den Gebieten vertraten, die heute zu Kenia gehören. Diese scheinen stärker noch als genuin reformatorische lutherische Lehren die Definition von „Luthertum“ in der ELCK bzw. der Strömung innerhalb der ELCK zu bilden, die Obare Omwanza vertritt. Aus konfessionellen theologischen, kirchenpolitischen und ethischen Gründen werden Unionen und Ökumene ebenso abgelehnt wie zum Beispiel der Lutherische Weltbund, dem Obare Omwanza vorwirft, zentrale lutherische Positionen aufgegeben zu haben. Die Ablehnung der Frauenordination und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre führt er als Belege für die Bekenntnistreue seiner Kirche an.⁷⁶

Wie wenig diese Positionen in Europa als vermittelbar gelten, zeigt die einführende Fußnote zum Beitrag Obare Omwanzas in den konfessionell-konservativen *Lutherischen Beiträgen* der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland: „Naturgemäß sieht ein Afrikaner die Strömungen, die die neuere Geschichte, Philosophie und Theologie in Europa bewegt haben, mit *seinen* Augen“.⁷⁷ Die Fußnote illustriert gleichzeitig eine Distanzierung der Herausgeber von den im Artikel vertretenen Positionen und das Werben um Verständnis. Sie weist aber auch auf das erwartete Überlegenheitsgefühl deutschsprachiger Leserinnen und Leser hin, die diesen Beitrag als rückständig empfinden könnten.

Neben diesen konservativen Entwürfen stehen einige wenige Ansätze, die aus dezidiert lutherischer Sicht und auf genuiner Lutherforschung beruhend Perspektiven für eine konfessionelle nicht-konservative afrikanische lutherische Theologie aufzeigen.⁷⁸ Tom Joseph Omolo gab in einem Aufsatz 2014 einen kurz gefassten Überblick über lutherische Lehren und ihre mögliche Bedeutung im afrikanischen Kontext. Als Beispiel nannte er unter anderem das Verständnis vom Menschen als relationales Wesen. „Such an anthropological framework would perhaps be more applicable to African socio-religious life than to any other continent in the twenty-first century“.⁷⁹

⁷⁵ Vgl. W. O. Omwanza, „Konfessionelles Luthertum in Ostafrika“, in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, 43–51.

⁷⁶ Vgl. ebd., 49.

⁷⁷ Ebd., 43.

⁷⁸ Vgl. T. J. Omolo, „Luther in Africa“, in: R. Kolb, I. Dingel, L. Batka (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, 2014, 621–626, hier: 621. Vgl. auch K. G. Appold, „Luther's Abiding Significance for World Protestantism“, in: R. Kolb, I. Dingel, L. Batka (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, 2014, 598–610. Vgl. ebenfalls die Darstellung der Theologie Naaman Láisers bei Christel Kiel. Ch. Kiel, *Christen in der Steppe*, 357–369.

⁷⁹ Omolo, „Luther in Africa“, 623.

Bisher konnten sich solche Ansätze jedoch weder innerhalb der weltweiten lutherischen Gemeinschaft noch innerhalb der afrikanischen Theologien besonderes Gehör verschaffen.

Sehr einflussreich für viele afrikanische Theologien waren befreiungstheologische Entwürfe der *Black Theology*. Sie nutzten aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kommende Ansätze und verbanden sie mit spezifisch afrikanischen Erfahrungen. Als Beispiel sei hier einer der wirkmächtigsten Vertreter der *Black Theology* angeführt, der südafrikanische Theologe Allan Aubrey Boesak. Aus der Erfahrung der Apartheid, in der selbst schwarze und weiße Kirchen einer Konfession getrennt waren und schwarze von weißen Christen unterdrückt wurden, entwickelte er im Gespräch mit der Bibel und der christlichen Tradition eine Theologie, die die Erfahrung der Unterdrückung (des „Schwarz-Seins“) ins Zentrum stellt. Wie die lutherische Tradition (doch ohne direkten Bezug auf sie) erklärte er die Rechtfertigungslehre zum Zentrum des Glaubens.⁸⁰ Hier ist die Rechtfertigung nicht primär als geistliche Gerechtsprechung zu verstehen, sondern Boesak erklärte „God’s liberation of the oppressed“ als „the truth of the biblical revelation“.⁸¹ Davon ausgehend entwickelte er eine Ethik der Befreiung und Gleichstellung aller Menschen.

Sein Ansatz illustriert in Bezug auf lutherische Lehre und Leben zweierlei: Zum einen wurde hier die Rechtfertigungslehre für den afrikanischen Kontext fruchtbar gemacht, von einem anderen Hintergrund kommend und mit viel mehr direkten politischen und sozialen Implikationen als knapp vierzig Jahre später in einer ausdrücklich lutherischen Theologie von Omolo. Selbstverständlich ist die Rechtfertigungslehre kein ausschließlich lutherischer Ansatz, und Boesak selbst gehörte der Niederduitse Gereformeerde Kerk an. Dass die Rechtfertigungslehre so deutlich ins Zentrum der Theologie gerückt wurde, aber verwies auf die Reformation und bietet einen Ansatzpunkt für reformatorisch-befreiungstheologische Gespräche.

Zum anderen beschäftigte Boesak sich auch explizit mit der Christentumsgeschichte. Er beschrieb sie als Verfallsgeschichte, die aus der vorkonstantinischen Kirche, in der alle Menschen gleich gewesen seien, zur Staatskirche wurde, die zwischen den Menschen diskriminierte. Den Reformatoren warf er vor, sich weder für Menschen außerhalb Europas interessiert zu haben, die auch damals schon versklavt und unterdrückt wurden, noch sich für die innerhalb Europas Unterdrückten (die nach Boesaks Definition ebenfalls als „black“ gelten) engagiert zu haben. Für die Wirkungsgeschichte war sicher weniger wichtig, ob diese Sicht wissenschaftlich korrekt ist, als ihre Einbettung in einen überzeugenden theologischen Entwurf, der die Reformationsgeschichte auf die Erfahrungen der schwarzen Menschen in Afrika bezog.

⁸⁰ Vgl. auch E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, 1999.

⁸¹ A. A. Boesak, *Farewell to Innocence. A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*, New York, 1977, 105.

Die Frage, wie europäische und afrikanische Religionsgeschichte im Sinne einer *World Christianity* in Beziehung gesetzt werden können, beschäftigte insbesondere den ghanaischen Theologen Kwame Bediako (1945–2008). Er suchte nach einem Weg, die afrikanische Religionsgeschichte als integralen Teil der weltweiten Christentumsgeschichte – der sie ist – darzustellen und Gemeinsamkeiten in der Geschichte hervorzuheben.⁸² In diesem Sinne ging er in einem Aufsatz 2011 auch explizit auf die Reformationsgeschichte ein – einer der sehr wenigen solcher Ansätze von einem afrikanischen Theologen.⁸³ Wie Boesak fand er strukturelle Parallelen, aber auf einer ganz anderen Ebene: in der kulturellen Vermittlung. Wie es im gegenwärtigen Afrika Aufgabe der Theologie sei, den durch eine lange europäische Geschichte geprägten christlichen Glauben in afrikanischen Kulturen zu vermitteln und zu übersetzen, so sei die Reformation eine Zeit gewesen, in welcher der durch eine lange universitäre und monastische Tradition geprägte lateinische Glaube in die Sprachen der „Barbaren“ im Norden vermittelt und übersetzt worden sei.⁸⁴ In beiden Fällen handele es sich um eine Überschreitung kultureller Grenzen. Mit der Bezeichnung der ungebildeten Christinnen und Christen im Europa der Reformationszeit als „Barbaren“ weist Bediako auf eine weitere Parallele zwischen Afrikanerinnen und Afrikanern und Menschen des 16. Jahrhunderts hin – in der Wahrnehmung, nicht im Sein – und verweist zugleich die Europäerinnen und Europäer auf ihren Platz, um dann einen Dialog unter Gleichen zu beginnen.

7 Die lutherische Reformation und Afrika: theologische Perspektiven

Die Geschichte des Luthertums in Afrika ist lang und vielfältig. Heute gibt es lutherische Kirchen, die Mitglieder in ökumenischen Gemeinschaften sind, solche, die Mitglied im Lutherischen Weltbund sind, und diejenigen, die wie die ELCK dem Lutherischen Weltbund vorwerfen, die Basis der lutherischen Lehre verlassen zu haben.

Daneben stehen nicht nur Kirchen anderer Denominationen westlicher Provenienz, sondern auch genuin afrikanische AICs, und in der Theologie werden afrikanische Anliegen zumeist – nicht immer! – als wichtiger erachtet denn konfessionelle Unterscheidungslehren. Sowohl die bewusste Zugehörigkeit zur lutherischen Kon-

⁸² In diesem Sinne auch schon in seiner Dissertation: K. Bediako, *Theology and Identity*.

⁸³ Vgl. K. Bediako, „Conclusion: The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology“, in: W. R. Burrows, M. R. Gornik, J. A. McLean (Hg.), *Understanding World Christianity. The Vision and Work of Andrew F. Walls*, Maryknoll, NY, 2011, 243–255. Ausführlicher zur Historiographie und afrikanischer Theologie ist ders., *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Studies in World Christianity, Edinburgh, 1995.

⁸⁴ Vgl. Bediako, „Conclusion“, 249. Zu Übersetzungen im Christentum, ebenfalls unter Bezug auf die Reformationsgeschichte, vgl. grundlegend L. O. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, 2. Aufl., American Society of Missiology Series 13, Maryknoll, NY, 2001 (1989).

fession als auch die bewusste Abgrenzung vom westlichen Konfessionalismus haben sich in der Begegnung mit westlicher Mission und im Gespräch mit durch die europäische Geschichte geprägter Theologie entwickelt. Eine Strömung innerhalb der breit gefächerten afrikanischen Theologie sucht Ansätze zu entwickeln, afrikanische mit westlichen Anliegen ins Gespräch zu bringen oder unter Rückbezug auf die europäische Christentumsgeschichte und insbesondere die Reformation als zentralem Ereignis in der Geschichte des Protestantismus die Christentumsgeschichtsschreibung selbst global zu gestalten. Es werden Gemeinsamkeiten aufgezeigt, um auf diese Weise Verbindungen zwischen Afrika und dem Westen hervorzuheben.

An dieser Stelle können westliche Theologien im Allgemeinen und lutherische Theologie im Besonderen ansetzen. Im Dialog mit lutherischen Theologien aus Afrika sowie mit überkonfessionellen afrikanischen Theologien können Ansätze entwickelt werden, welche Erkenntnisse und Erfahrungen der Reformation zukunftsfähig in die Gegenwart vermitteln. Dies gilt sowohl für die theologische Interpretation der Lehre Luthers und der Reformation als auch für die kulturellen Transfers, die im 16. Jahrhundert mit der Reformation einhergingen und die immer wieder aufs Neue vollzogen werden müssen. Für die christentumsgeschichtliche Forschung bedeutet dieser Ansatz eine Konzentration auf gemeinsame Themen und Anliegen ebenso wie die Hervorhebung und Vermittlung der Diversität, die die mancherorts noch vorhandene wechselseitige eindimensionale Wahrnehmung von „Afrika“ oder „der“ Reformation ersetzen muss. Dies widerspricht einer monolithischen Luther-Darstellung ebenso wie der Fixierung auf einen bestimmten Zustand. Die Voraussetzung für einen solchen Dialog, eine genaue historische Kontextualisierung von Reformation wie von Kulturen und Religionen in Afrika, ist vielerorts geleistet. Die gegenseitige Vermittlung der Ergebnisse steht zumeist noch aus. Dies aber könnte der Lutherforschung sowie der Untersuchung der Geschichte des weltweiten Luthertums nicht nur in Afrika, sondern auch im Westen, wertvolle Impulse geben.