

Loughborough University
Institutional Repository

*Mission und Kolonialismus -
Mission als Kolonialismus.
Anmerkungen zu einer
Wahlverwandtschaft*

This item was submitted to Loughborough University's Institutional Repository by the/an author.

Citation: KLEIN, T., 2010. Mission und Kolonialismus - Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft. IN: Kraft, C., Lüdtke, A. and Martschukat, J. (eds.) Kolonialgeschichten: Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen. Frankfurt a. M./New York: Campus, pp. 142 - 161.

Additional Information:

- This is a book chapter in German from the book, Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Problem [© Campus]. The publisher's website is at: <http://www.campus.de/>

Metadata Record: <https://dspace.lboro.ac.uk/2134/15046>

Version: Submitted for publication

Publisher: © Campus

Please cite the published version.

This item was submitted to Loughborough's Institutional Repository (<https://dspace.lboro.ac.uk/>) by the author and is made available under the following Creative Commons Licence conditions.



CC creative commons
COMMONS DEED

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5

You are free:

- to copy, distribute, display, and perform the work

Under the following conditions:

BY: **Attribution.** You must attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

Noncommercial. You may not use this work for commercial purposes.

No Derivative Works. You may not alter, transform, or build upon this work.

- For any reuse or distribution, you must make clear to others the license terms of this work.
- Any of these conditions can be waived if you get permission from the copyright holder.

Your fair use and other rights are in no way affected by the above.

This is a human-readable summary of the [Legal Code \(the full license\)](#).

[Disclaimer](#) 

For the full text of this licence, please go to:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/>

Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Einblicke in eine schwierige Wahlverwandtschaft

Thoralf Klein

Als Frantz Fanon, einer der frühen Theoretiker des Postkolonialismus,¹ um 1960 nach einer prägnanten Charakteristik kolonialer Gesellschaften suchte, verfiel er auf eine Analogie aus dem religiösen Bereich und bezeichnete diese Gesellschaften als „manichäisch“. Mit dieser Metapher evozierte der studierte Philosoph und Psychiater, der sich der Führung des algerischen Unabhängigkeitskampfes angeschlossen hatte, die Erinnerung an eine einstmals bedeutende, doch schon vor Jahrhunderten untergegangene religiöse Gemeinschaft, die Manichäer, die ein extrem dualistisches Weltbild vertraten und in deren sozialem Leben streng zwischen den einfachen Anhängern und der Elite der „Erwählten“ unterschieden wurde.²

Fanons Metapher der kolonialen Gesellschaft als „manichäisch“ verweist auf die von ihm wahrgenommene, radikalen sozial-kulturelle Trennlinie zwischen den Kolonialherren und den Kolonisierten. Der Manichäismus der kolonialen Gesellschaft ging laut Fanon so weit, dass die koloniale Untertanenbevölkerung von den Kolonisatoren zur „Quintessenz des Bösen“ stilisiert wurde, dessen Traditionen und Mythen von seiner „konstitutionellen Verderbtheit“ zeugten.³ An dieser Stelle bringt Fanon die christliche Mission als jene Kraft ins Spiel, die sich der Bekämpfung dieser Traditionen und Mythen widmete. In atemberaubender Radikalität vergleicht Fanon die „Fortschritte der Heidenmission“ mit der Bekämpfung des Gelbfiebers durch das wirkungsvolle, späterhin wegen seiner gravierenden Schädigung der Umwelt berüchtigte Insektenvernichtungsmittel DDT. Tatsächlich sah Fanon in der Mission eine Kraft, die die Kolonisierten ihrer eigenen Kultur entfremdete, denn: „Die Kirche in den Kolonien ist eine Kirche von Weißen, eine Kirche von Ausländern. Sie ruft den kolonisierten Menschen nicht auf den Weg Gottes, sondern auf den Weg des Weißen, auf den Weg des Herrn, auf den Weg des Unterdrückers. Und wie man weiß, gibt es in dieser Geschichte viele Berufene und wenig Auserwählte.“⁴

¹ Vgl. Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford/Malden, MA: Blackwell 2001, S. 274-283.

² Alexander Böhlig, Art. Manichäismus, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 22. Berlin: de Gruyter 1992, S. 25-45, hier S. 34.

³ Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 34 (zuerst französisch 1961).

⁴ Ebd. S. 35.

Fanons Ausführungen fallen in ihrer Radikalität aus dem Rahmen, sind in ihrer Tendenz aber durchaus typisch für die antimissionarische Kritik der Dekolonisierungsphase. Die christliche Mission erscheint hier einzig und allein als kulturelles Instrument des Kolonialismus, das diesem hilft, seinen Machtanspruch gegenüber den Kolonisierten durchzusetzen, indem es sie von ihrer angestammten Kultur entfremdet. Was von dieser Auffassung zu halten ist, werden wir später zu klären versuchen. Hier ist zunächst wichtig, dass die Vorstellung einer Symbiose, eines Zusammengehens und Zusammengehörens von christlicher Mission und kolonialem Staat, zu diesem Zeitpunkt keineswegs neu war, sondern bereits eine Geschichte hatte.

Die ersten Versuche zur Systematisierung dieser Auffassung in der Ära des modernen Imperialismus gingen von den Missionen selbst aus. Man sprach dabei vom Zusammenhang zwischen „Mission und Kolonialpolitik“. So unterstellte etwa der evangelische Konsistorialrat und Professor in Marburg Carl Mirbt in seiner gleichnamigen Studie aus dem Jahr 1910, dass Kolonialregierung und Mission einander große Dienste leisten könnten, dabei aber von unterschiedlichen Interessen gekennzeichnet seien. **Aus diesem Grund** hätten beide Seiten die „Pflicht einer loyalen gegenseitigen Anerkennung, die zugleich die Absicht in sich schließen muß, die Grenzen zu respektieren, die der einen wie der anderen gezogen sind.“⁵

Die erste systematische kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der Mission vollzog sich in den 1920er Jahren in China. Hier formierte sich eine antiimperialistische und antichristliche Bewegung, die sich einerseits in die Tradition der xenophoben chinesischen Missionarskritik des 19. Jahrhunderts stellte, andererseits aber die Leninsche Theorie vom Imperialismus als der höchsten Stufe des Kapitalismus auf die christliche Mission anwandte.⁶ Diese Vorreiterrolle Chinas kann kaum auf Zufall beruhen. China war bis auf wenige Brückenköpfe europäisch-nordamerikanischer Penetration nicht kolonisiert, weshalb sich hier früh Widerstand gegen die abendländische Dominanz artikulieren konnte.

Von China aus verbreitete sich die antiimperialistische Missionskritik über andere Länder Asiens. In Afrika entwickelten sich seit Mitte der 1960er Jahre ähnliche Tendenzen, die sich weniger auf den chinesischen Einfluss Chinas als auf eine Reihe teils indigener, teils internationaler Faktoren zurückführen lassen.⁷ Hierzu gehörten ein wachsendes Konfliktpotential zwischen den zunehmend autoritären nachkolonialen Regimes und den

⁵ Carl Mirbt, *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*. Tübingen: Mohr 1910, S. 251 ff.

⁶ Brian Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*. Leicester: Apollos 1990, S. 14 ff. Zur antichristlichen Bewegung in China vgl. Jessie G. Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions. The Anti-Christian Movements of 1920-28*. Notre Dame, IN: Cross Cultural Publications 1988; Ka-Che Yip, *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927*. Bellingham, WA: Western Washington University Press 1980.

⁷ Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 19-29.

Kirchen, der marxistische Einfluss und das Aufkommen von Dependenz- und Neokolonialismus-Theorien, die Entwicklung indigener Theologien sowie die Radikalisierung der ökumenischen Bewegung, in der die nunmehr unabhängigen Kirchen der Dritten Welt eine zunehmend wichtige Rolle spielten.

Diese Welle der Kritik hinterließ auch ihre Spuren in der Missionsforschung, umso mehr, als diese seit den 1960er Jahren den Händen der Missionen entglitt und sich Forscher ohne missionarischen, kirchlichen oder gar christlichen Hintergrund in die Debatte einschalteten. Gemeinsam war diesen Studien, dass sie zwar auf das komplexe Verhältnis von Mission und Kolonialismus hinwiesen, aber für die religiösen Impulse der Missionsdynamik und –praxis ebenso wenig Verständnis aufbrachten wie für die komplexen kulturellen Konstellationen, die aus der Missionsarbeit resultierten.⁸ Nach wie vor überwog ein missionskritischer Ton, auch wenn einzelne Autoren einräumten, dass die fatalen Auswirkungen der Missionstätigkeit sich als ungewollte Konsequenzen aus den wohlmeinenden Absichten der Mission ergeben hätten.⁹ Erst seit den 1990er Jahren wird größeres Gewicht auf die kulturelle Dynamik der Mission gelegt, wobei zugleich die religiösen Elemente wieder in den Vordergrund rückten.¹⁰ Zugleich entwickelte sich in vor allem in Großbritannien eine revisionistische Deutung. Ihren Vertretern ging es nicht darum, alle Fehler der christlichen Missionsarbeit zu entschuldigen, sie versuchten jedoch stärker, die eigenständigen religiösen Impulse der Mission in den Mittelpunkt zu rücken. Außerdem betonten sie die Allianzen der Mission mit humanitären, emanzipatorischen Bewegungen wie der Antisklaverei-Bewegung sowie die Kritik der Missionare an den negativen Auswüchsen des Kolonialismus.¹¹ Die revisionistische Interpretation hat mittlerweile ihrerseits wieder Kritiker auf den Plan gerufen, die die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Imperialismus/Kolonialismus für nach wie vor offen halten.¹²

An diesem Punkt knüpfen meine vorliegenden Ausführungen an. Ich habe im **Titel des vorliegenden Aufsatzes** für die Beschreibung des Verhältnisses von Mission und

⁸ Typisch etwa Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*. München: Kösel 1982 (zuerst 1978); Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*. Paderborn: Schöningh 1982.

⁹ Thomas O. Beidelman, *Colonial Evangelism. A Socio-Historical Study of an East African Mission at the Grassroots*. Bloomington, IN: Indiana University Press 1982.

¹⁰ John und Joan Comaroff, *Of Revelation and Revolution*. 2 Bde. Chicago, IL/London: Chicago University Press 1991-1997; vgl. auch Sonia Abun-Nasr, *Afrikaner und Missionar. Die Lebensgeschichte von David Asante*. Basel: Schlettwein 2003.

¹¹ Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), Andrew Porter, *Religion versus empire? British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914*, Manchester/New York: Manchester University Press 2004.

¹² Ian Copland, *Christianity as an Arm of Empire: The Ambiguous Case of India under the Company, c. 1813-1858*, in: *Historical Journal* 49 (2006), S. 1025-1054, hier besonders S. 1028 ff.

Kolonialismus den Begriff der Wahlverwandtschaft herangezogen. D. h. ich möchte zeigen, dass beide eigenständige Phänomene waren, dass aber strukturelle Parallelen zwischen beiden bestanden, die ihnen die Kooperation erleichterten. Dass dies Konflikte nicht ausschloss, liegt auf der Hand. Zugleich möchte ich über die bisherigen Studien hinausgehen, die sich einseitig auf die Interaktionen zwischen Missionaren und Vertretern der imperialistischen Staaten – also auf das Verhältnis von Mission *und* Imperialismus – konzentrieren. Ich werde in einem ersten, kürzeren Teil den Forschungsstand zu diesem Aspekt zusammenfassen. Vor dem Hintergrund der neuen postkolonialen Ansätze von Homi Bhabha möchte ich in einem zweiten, längeren und stärker experimentellen Teil dem Begriff der Wahlverwandtschaft eine neue Bedeutung geben. Ich werde in diesem Abschnitt der Frage nachgehen, inwieweit die Missionen selbst koloniale Strukturen entwickelten (d. h. Mission *als* Kolonialismus) und inwieweit der Entstehungsprozess indigener Kirchen in der Dritten Welt als Dekolonisierungsvorgang bezeichnet werden kann. Die beziehungsgeschichtliche wird so um eine vergleichende Komponente ergänzt. Ich werde im ersten Teil von „Imperialismus“ sprechen und darunter sowohl die formelle Kolonialherrschaft als auch die informelle, auf erzwungenen Verträgen beruhende Kontrolle nominell souveräner Staaten verstehen. Im zweiten Abschnitt werde ich dagegen nur noch von „Kolonialismus“ reden, wobei impliziert ist, dass die behandelten Phänomene sowohl unter formellem wie informellem Imperialismus vorkamen.

1. Mission und Imperialismus

Man hat sich allgemein darauf geeinigt, die Jahre um 1800 als den Beginn der modernen Missionsära anzusetzen, genau in jene Phase also, als die Eroberung Indiens die Entstehung des modernen britischen Empire einläutete. Und tatsächlich gingen die ersten Missionare in britische Kolonien. Allerdings bedeutet dieses zeitliche Zusammentreffen noch keinen kausalen Zusammenhang. Der Neuaufbruch der christlichen Mission wurde durch den Imperialismus insgesamt begünstigt, aber keineswegs verursacht. Als Geburtshelfer sind vielmehr Prozesse innerhalb der christlichen Kirchen auszumachen. Besonders deutlich zeigt sich dies im Protestantismus, der erst seit dem 18. Jahrhundert eher zögerlich einige wenige Missionsfelder in Nordamerika und im kleinen dänischen Kolonialreich erschlossen hatte.¹³ Es waren vor allem die Bemühungen um eine Erneuerung des (protestantischen) Christentums durch die sogenannten Erweckungs- oder *revival*-Bewegungen in Mittel- und Westeuropa

¹³ Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 55 f.

sowie Nordamerika, die um 1800 die Notwendigkeit einer weltweiten Christianisierung dramatisch vor Augen zu führen schienen. Der Wunsch nach dem Kommen des Gottesreichs ließ sich aus dieser Perspektive nur dann erfüllen, wenn die gesamte Menschheit sich dem Wort Gottes zugewendet haben würde. Zwischen „innerer“ und „äußerer“ Mission wurde daher nicht mehr unterschieden. Auch die katholische Mission, die um 1800 bereits auf eine 300-jährige Missionsgeschichte zurückblickte, erfuhr durch die Gründung neuer Missionskongregationen und –gesellschaften, insbesondere in Frankreich, einen neuen Aufschwung. Ähnlich der Entwicklung im protestantischen Bereich handelte es sich vor allem um Laienbewegungen,¹⁴ die innerhalb der Gesamtbevölkerung eine, wenn auch nicht völlig einflusslose, Minderheit darstellten.

Allerdings war von vornherein klar, dass Missionierung nicht in einem luftleeren Raum stattfinden konnte. Insbesondere im angelsächsisch-protestantischen Bereich etablierte sich die Trias der „3 Cs“ – *Christianity, commerce* und *civilization*. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Missionsbewegung sich von vornherein zum Sprachrohr eines Freihandelsimperialismus oder der imperialistischen Ideologie der Zivilisierungsmission machte. Vielmehr sollten kommerzielle Aktivitäten im Interesse der indigenen Bevölkerung liegen, weshalb sich die Missionen gegen „illegitime“ Formen wie den Sklavenhandel im atlantischen Raum und in Afrika oder den Opiumhandel in China wandten (wobei sie von **der Verbindung mit** letzterem **zunächst** erheblich profitiert hatten).¹⁵ Manche Missionsgesellschaften gründeten sogar eigene Handelskompanien, um ihre Vorstellungen eines legitimen und fairen Handels in die Praxis umzusetzen, wobei die Erträge freilich der Missionsarbeit zugute kommen sollten.¹⁶ Und bei Zivilisierung dachte man weniger an europäische Kultur als an einen christlichen Humanitarismus, für den der erste Inspektor der Basler Mission, Christian Gottlieb Blumhardt, bereits 1816 den Begriff der „wohlthätigen Civilisation“ geprägt hatte.¹⁷ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts machten sich in der protestantischen Missionsbewegung neben den pietistisch-evangelikal-erwecklichen

¹⁴ Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum: ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1992, S. 318 ff.

¹⁵ Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 70-74; Susan Thorne, „The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable“. *Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain*, in: Frederick Cooper/Ann Laura Stoler (Hrsg.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, CA/Los Angeles/London: University of California Press 1997, S. 238-262, hier S. 248 f.

¹⁶ **Thomas Braun, *Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jahrhundert*. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1992; vgl. auch Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 121-127.**

¹⁷ Zit. nach Paul Eppler, *Geschichte der Basler Mission*. Basel: Verlag der Missionsbuchhandlung 1900, S. 12; vgl. auch Karl Rennstich, *The Understanding of Mission, Civilisation and Colonialism in the Basel Mission*, in: Torben Christensen/William H. Hutchinson (Hrsg.), *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1982*. Århus: Aros 1982, S. 94-103, hier S. 94 f.

Strömungen auch „liberale“ Tendenzen bemerkbar, die sich unbefangener die Verbreitung der abendländischen Kultur und Zivilisation zum Ziel setzten und sich auch deutlicher mit dem Imperialismus identifizierten. Die katholische Mission scheint von dieser Entwicklung, die von einer wachsenden Selbstgewissheit des europäischen Imperialismus geprägt war, weniger stark berührt worden zu sein.

Wie die missionarische Ideologie, so unterlag auch das Verhältnis von Imperialismus und Mission im frühen 19. Jahrhundert einer erheblichen Modifikation, besonders im britischen Kolonialreich. Die englische Missionsbewegung erwirkte erst nach hartnäckiger Lobbyarbeit den Charter Act von 1813, der die Arbeitsbedingungen der bis dahin von der East India Company schikanierten Missionare in Indien nachhaltig verbesserte.¹⁸ Zur selben Zeit kooperierten die Verwaltungen anderer britischer Kolonien, allen voran im westafrikanischen Sierra Leone, recht gern mit den Missionaren. Frankreich dagegen verfolgte eine sehr viel eindeutiger Politik, seit es 1802 das Missionsprotektorat über die Levante übernommen hatte, und wurde ein später auch in Asien und der Südsee ein aktiver Förderer der katholischen Mission.¹⁹ Als das deutsche Kolonialreich Mitte der 1880er Jahre Gestalt anzunehmen begann, hatte sich die Grundidee einer Zusammenarbeit von Mission und Imperialismus bereits so verfestigt, dass die Rolle der Missionen grundsätzlich niemals in Frage gestellt wurde.

Umgekehrt gingen die Aktivitäten der Mission in vielen Regionen der Welt dem imperialistischen Einfluss voraus, oft um ein halbes Menschenalter. Die evangelische Rheinische Missionsgesellschaft etwa kam 1842 in den Südwesten Afrikas, mehr als vier Jahrzehnte bevor dieses Missionsfeld Teil des Schutzgebiets Deutsch-Südwestafrika wurde. In manchen Fällen bemühten sich Missionare aktiv bei ihrer heimatlichen Regierung um die Etablierung einer kolonialen Herrschaft. So setzten sich britische Missionare in den 1860er Jahren erfolgreich für ein britisches Protektorat über Fiji ein, nachdem auch Frankreich und die USA Interesse an der Inselgruppe gezeigt hatten.²⁰ An der Goldküste war es dagegen ein deutscher Missionar namens Elias Schrenk, der 1865 mit einem Memorandum das britische Parlament veranlasste, auf den nach zwei verlustreichen Kriegen geplanten Rückzug aus der Kolonie zu verzichten. Schrenks humanitäre Erwägungen – er sah die britische Regierung in der Pflicht, die angerichteten Schäden wieder gutzumachen – änderte freilich nichts daran, dass damit auch die Kolonialherrschaft perpetuiert wurde.²¹ Gelegentlich nutzten die

¹⁸ Copland, *Christianity as an Arm of Empire* (wie Anm. 12), S. 1030 f.

¹⁹ Gründer, *Welteroberung und Christentum* (wie Anm. 16), S. 343 f. und passim.

²⁰ Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 112-116

²¹ Hans-Werner Gensichen, *Mission und Kolonialismus. Überlegungen zur Morphologie einer Beziehung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (1993), S. 30.

imperialistischen Mächte Widerstandsaktionen gegen Missionare auch aus eigener Initiative aus. Als 1897 die katholischen Missionare Henle und Nies in der nordchinesischen Provinz Shandong ermordet wurden, erhielt die deutsche Regierung den lange gesuchten Vorwand für die Besetzung eines Hafens an der Nordostküste Chinas, aus dem schließlich die deutsche Kolonie Kiautschou wurde.²²

Insgesamt war es für die Missionare durchaus von Vorteil, wenn ihr Missionsgebiet dem Einfluss einer oder mehrerer europäischer Regierungen unterworfen war. Dabei spielte es nur eine geringe Rolle, ob das Gebiet formell kolonisiert oder einem informellen Imperialismus unterworfen wurde. Im ersten Falle etablierte sich eine Kolonialverwaltung als (höchste) staatliche Autorität, im zweiten wurde das betreffende Gebiet einem System von Verträgen unterworfen, die seine Souveränität zugunsten der imperialistischen Eindringlinge einschränkte. Für die Aufrechterhaltung dieses Systems sorgte ein militärischer Interventionsapparat, so dass man in China (einem Paradebeispiel dieser Variante) gerne von *gunboat diplomacy* sprach.²³ In beiden Fällen spielte es zumeist keine Rolle, ob die Missionare und die Vertreter der Schutzmacht der gleichen Nationalität angehörten. Bis zur Etablierung der deutschen Kolonialherrschaft waren deutsche Missionare vornehmlich im britischen Kolonialreich tätig. Umgekehrt dehnte die deutsche Kolonialverwaltung in Südwestafrika ihre Herrschaft 1908 auf den Arbeitsbereich der Finnischen Missionsgesellschaft, deren Mitglieder russische Staatsangehörige waren.²⁴ Da sowohl die protestantische als auch die katholische Missionsbewegung bis zum Ersten Weltkrieg international vernetzt waren, erzeugten konfessionelle Unterschiede (sowohl zwischen Missionsgesellschaften als auch zwischen Mission und Kolonialverwaltung) in der Regel größere Spannungen als unterschiedliche Staatsangehörigkeiten.

Allerdings war der imperiale bzw. koloniale Sicherheitsapparat keineswegs immer in der Lage, den Schutz der Missionare zu garantieren. Der koloniale Staat war schwach – nicht nur weil ihm, wie Trutz von Trotha festgestellt hat, die Basislegitimität fehlte,²⁵ sondern auch weil er das von ihm beanspruchte Territorium oft nur unvollkommen kontrollierte. Die Missionare dagegen waren sich oftmals an der Peripherie dieses Territoriums aktiv. Bisweilen

²² Vgl. Klaus Mühlhahn, *Herrschaft und Widerstand in der „Musterkolonie“ Kiautschou. Interaktionen zwischen China und Deutschland, 1897-1914*. München: Oldenbourg 2000, S. 94-97.

²³ Immer noch hilfreich die Unterscheidung bei Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen*. München: Beck 1995, S. 25 f.

²⁴ Nils Ole Oermann, „Hochverehrter Herr Gouverneur“ – Zum Verhältnis von Mission und deutschem Kolonialstaat im Zeitalter des Imperialismus“, in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg: Ergon 2004, S. 589-611, hier S. 591 f.

²⁵ Trutz von Trotha, *Was war Kolonialismus? Einige zusammenfassende Befunde zur Soziologie und Geschichte des Kolonialismus und der Kolonialherrschaft*, in: *Saeculum* 55 (2004), S. 49-95, hier S. 67 ff.

wurden die Missionare auch ein unmittelbar Opfer der kolonialen Politik. So wurden Missionsstationen in Sierra Leone 1898 bei der Rebellion gegen die von der Kolonialverwaltung auferlegte und von den Missionaren befürwortete Hüttensteuer, dem sogenannten *Hut Tax War*, zum Hauptangriffsziel.²⁶ Absolute Sicherheit konnten den Missionaren weder ein kolonialer Staat noch ein informelles Vertragssystem garantieren. Insgesamt aber erhöhten beide nicht nur die Sicherheit der Missionare, sondern statteten diese mit einem gewissen Maß an weltlicher Macht aus, das sie zur Intervention in lokale Konflikte nutzen konnten. Diese aber wiederum folgten, ohne dass die Missionare dies unbedingt verstanden, häufig der Logik der indigenen Kulturen. So wurde in China seit den 1890er Jahren gerne der konfessionelle Gegensatz zwischen katholischen und protestantischen Missionaren ausgenutzt, um deren Unterstützung für lokale Fehden zu rekrutieren.²⁷

Was konnten umgekehrt die Missionare für den Imperialismus tun? Zum einen waren sie für Kolonialverwaltungen oder Konsulate wichtige Mittelsmänner, da sie im Interesse ihrer Evangelisierungstätigkeit die Sprachen der Missionsgebiete erlernten und sich bei aller Voreingenommenheit auch eine beträchtliche Kenntnis der einheimischen Kulturen aneigneten. Nicht zufällig wurden Missionare immer wieder zu Vertragsabschlüssen herangezogen, so der deutsche Freimissionar Karl Gützlaff 1842 in China oder der Berliner Missionar Alexander Merensky in den 1890er Jahren in Ostafrika.²⁸ Mit ihrer umfangreichen publizistischen Tätigkeit trugen Missionare aber auch zur Produktion von Wissen über die außereuropäische Welt bei und vergrößerten damit jenes „imperiale Archiv“ von Kenntnissen, auf das die Vertreter des Imperialismus bei ihrer Machtausübung zurückgreifen konnten.²⁹

Umgekehrt spielte das Erziehungswesen der Missionare eine wichtige Rolle bei der Umsetzung der imperialistischen Zivilisierungsmission. Ursprünglich als flankierende

²⁶ Katja Füllberg-Stolberg, Missionare als „Opfer“ kolonialer Herrschaft? Die United Brethren in Christ und der Hut Tax War in Sierra Leone, 1898, in: Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hrsg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart: Steiner 2005, S. 127-136.

²⁷ Helle Jørgensen, *Funktionalisierung der Mission durch chinesische Christen: Die protestantische Rheinische Missionsgesellschaft im Kreis Dongguan in der Provinz Guangdong*, in: Mechthild Leutner/Klaus Mühlhahn (Hrsg.), *Deutsch-chinesische Beziehungen im 19. Jahrhundert. Mission und Wirtschaft in interkultureller Perspektive*. Münster u.a.: LIT 2001, S. 183-218; Thoralf Klein, *Protestant Missionaries and Communist Cadres as Local Power Brokers in Rural South China, 1890-1930 – A Comparison*, in: Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hrsg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen* (wie Anm. 28), S. 285-305, hier S. 287-294.

²⁸ Peter Merker, Gützlaffs Rolle im Opiumkrieg. Zum Verhältnis von Mission, Handel und Imperialismus im China des 19. Jahrhunderts, in: Thoralf Klein/Reinhard Zöllner (Hrsg.), *Karl Gützlaff (1803-1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen*. Nettetal: Steyler Verlag 2005, S. 41-60, hier S. 49; Gabriel K. Nzalayaimisi, *The Berlin Mission and the destabilization of Power and Local Politics in Eastern and Southern Tanzania, 1887-1918*, in: van der Heyden/Stoecker (Hrsg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen* (wie Anm. 28), S. 211-227, hier S. 223.

²⁹ Zu diesem Begriff vgl. James L. Hevia, *English Lessons. The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*. Durham, NC/Hongkong: Duke University Press/Chinese University Press 2003, S. 124-127.

Maßnahme zur Unterstützung der Evangelisierung gedacht, entwickelten sich Missionsschulen und später –universitäten zu Institutionen, in denen die indigene Bevölkerung mit dem Wissen und dem Lebensstil der Kolonialherren bzw. der Imperialmächte vertraut gemacht wurden. Dadurch war es möglich, aus der Kolonialbevölkerung einen Personenkreis zu rekrutieren, der die Kolonialherren insbesondere in der Verwaltung unterstützte. Nur wenn der koloniale Staat das Erziehungssystem schließlich in die eigene Hand nahm – wie zum Beispiel in Indien –, verlor das Missionsschulwesen an Bedeutung.³⁰ Außerdem konnten Missionsschulen auch dazu genutzt werden, ein Arbeitsethos zu propagieren, das zur ökonomischen Ausbeutung der Kolonien herangezogen werden konnten. Ein Beispiel dafür liefert die preisgekrönte Schrift des bereits erwähnten Missionars Alexander Merensky *Die Erziehung des Negers zur Arbeit* aus dem Jahr 1885. Merensky empfahl darin die Förderung freier individueller Lohnarbeit, für die durch Besteuerung Anreize geschaffen werden sollten, sowie die Einstellung und Beaufsichtigung dieser Arbeiter durch eine kleinere Gruppe sogenannter „Höriger“, die eigenes Land bewirtschaften, jedoch keinen Lohn erhalten sollten. Bei dieser Neuordnung sollte die Mission durch die Vermittlung eines spezifisch christlichen Arbeitsethos eine wichtige Rolle spielen.³¹ Merensky war dabei kein Einzelfall, sondern fiel allenfalls durch die Systematik und Radikalität seiner Vorschläge auf. Auch britische Missionare rechtfertigten die Indienstnahme kolonialer Subjekte als Verwirklichung der christlichen Arbeitsethik.

Es gab jedoch auch gegenläufige Tendenzen, die das Verhältnis zwischen Mission und Imperialismus immer wieder Spannungen aussetzten. Gegner der Missionare waren dabei die Kolonialverwaltungen, aber weitaus mehr noch die Vertreter einer ökonomischen Ausbeutung der Kolonien, also vor allem Siedler und Plantagengesellschaften. Die komplexen Hintergründe solcher Konfrontationen lassen sich sehr gut am Beispiel der Auseinandersetzung um die Landbesitzfrage am Kamerunberg seit 1898 erklären, als sich die Basler Mission den Plänen von Gouverneur Puttkamer widersetzte, die großen Plantagengesellschaften zu protegieren und der Mission den Grunderwerb zu untersagen. Die Mission reagierte aus einer Mischung strategischer, humanitär-gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Motive: Die Privilegierung der Plantagen schränkte ihren Zugang zu den schwarzen Arbeitern ein und machte die Anlage von christlichen Dörfern unmöglich; die Mission favorisierte die Entwicklung einer freien Bauern- und Handwerkerschicht statt eines Plantagenproletariats; schließlich wurde die Mission in ihrer ökonomischen Grundlage

³⁰ Copland, *Christianity as an Arm of Empire* (wie Anm. 12), S. 1050 f.

³¹ Anton Markmiller, „Die Erziehung des Negers zur Arbeit“. Wie die koloniale Pädagogik afrikanische Gesellschaften in die Abhängigkeit führte. Berlin: Reimer 1995, S.146-154, das Zitat auf S. 153.

bedroht, da einheimische *chiefs* ihr kein Land mehr verkaufen durften. Durch geschickte Lobbyarbeit in Kolonialrat und Reichstag trug die Mission ihren Teil zum Sturz Puttkamers bei und arrangierte sich mit dessen Nachfolgern.³² Wie Niels Ole Oermann festgestellt hat, beruhte das Verhältnis zwischen Mission und Kolonialstaat auf den jeweiligen persönlichen Beziehungen, auf politischen Sachzwängen wie auf dem Zusammenspiel zwischen Kolonie und Metropole – und zwar auf *beiden* Seiten. In Siedlerkolonien mussten die Missionare zudem Rücksicht auf die weiße Siedlerbevölkerung nehmen. In Südafrika etwa konnte die Berliner Mission die Sonntagsheiligung unter den Christen nicht durchsetzen, weil die Buren ihre christlichen schwarzen Arbeitskräfte ebenso wie alle anderen auch am Sonntag beanspruchten. In Deutsch-Südwest sprachen sich die katholischen Missionen aus Rücksicht auf Siedlerinteressen für eine Annullierung von Mischehen zwischen Deutschen und einheimischen Frauen aus, obwohl dadurch das Sakrament der Ehe verletzt wurde.³³ Aus dem britischen Kolonialreich gibt es hingegen zahlreiche Beispiele, in denen ein Zusammenspiel von Mission und Kolonialverwaltung gegen weiße Siedler Erleichterungen für die arbeitende koloniale Bevölkerung brachte.³⁴

Ein letzter Punkt ist noch zu bedenken: Durch die Missionsschulen wurde nicht nur eine prokoloniale Verwaltungselite ausgebildet, sondern insbesondere in Afrika auch eine Intellektuellenschicht, deren Vertreter sich schließlich gegen den Kolonialismus wandten und ihre Heimatländer in die nachkoloniale Unabhängigkeit führten. Von den vier Männern, die Christoph Marx in seiner *Geschichte Afrikas* als Prototypen des postkolonialen Politikers vorstellt, verdankte nur der Muslim Idi Amin seine Bildung nicht in irgendeiner Form Missionaren. Und im ersten unabhängigen Kabinett Kenias waren zehn von 17 Ministern Absolventen ein und derselben Missionsschule.³⁵ Dies ist ein letzter Beleg dafür, welche ambivalente Resultate das Zusammenspiel zwischen Mission und Imperialismus erbrachte.

2. Mission als Kolonialismus

In seinem Buch *The Location of Culture* teilt Homi Bhabha eine höchst aufschlussreiche Begebenheit mit, die er einer englischen Missionszeitschrift aus dem Jahr 1817 entnommen

³² Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus* (wie Anm. 8), S. 141-153.

³³ Nils Ole Oermann, „Hochverehrter Herr Gouverneur“ (wie Anm. 26), S. 609 f.; Kirsten Rüter, *Deutungsmuster von Welt und christlicher Gemeinschaft bei Missionaren und Konvertiten im Südafrika des 19. Jahrhunderts*, in: ebd., S. 485-515, hier S. 504-509.

³⁴ Vgl. beispielsweise Porter, *Religion versus empire* (wie Anm. 11), S. 75-90.

³⁵ Christoph Marx, *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn: Schöningh 2004, S. 276-280; Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 16 f.

hat:³⁶ Anund Messeh, einer der ersten einheimischen indischen Missionare, trifft in einem Wäldchen in der Nähe von Delhi eine Gruppe von rund 500 Einheimischen, die zu seinem Erstaunen über eine Reihe von Bibeln in der lokalen Umgangssprache verfügen – teils als Editionen einer Missionsdruckerei, teils von Hand abgeschrieben. Auf seine Erkundigungen erhält er zur Antwort, dass Gott ihnen das Buch durch die Hilfe eines gelehrten Mannes geschenkt habe. Anund hält dem entgegen, dass es sich um die Religion der europäischen Sahibs handle, die Bibel sei *ihr* Buch, und sie hätten es nun in der lokalen Sprache gedruckt, damit auch die Inder daran teilhaben könnten. Die Leute in dem Wäldchen bezweifeln dies aus zwei Gründen: erstens weil die Fremden Fleisch äßen – weshalb sie auch das „Sakrament“, d. h. das Abendmahl, ablehnen –, und zweitens, weil sie selber glaubten, das Buch sei ein Geschenk Gottes an sie. Auch das Angebot Anunds, sich taufen zu lassen, beantworten sie zögerlich: Erst wenn das ganze Land sich taufen ließe, seien sie dazu bereit.

Nicht nur die Begebenheit selbst, sondern auch ihre Zitation durch Bhabha ist für mich von großem Interesse. Es geht mir an dieser Stelle zunächst um zwei einfache Feststellungen: Erstens, Bhabha nimmt, im Gegensatz zu vielen anderen Autoren, das religiöse Element des Missionierens ernst. Zweitens, er identifiziert gerade dieses religiöse Element als koloniale Situation – eine Ansicht, die ich teile und im Folgenden weiter ausführen werde. Die Einwände der Inder – die Bibel kann nicht das Buch der Weißen sein, denn diese essen Fleisch; die Bibel kann nicht das Buch der Weißen sein, denn sie ist ein Geschenk Gottes – liest Bhabha als Infragestellungen der kolonialen Autorität.³⁷ Weniger deutlich ist er jedoch bei der Angabe, wo denn die koloniale Situation hier überhaupt zu finden sei. Meiner Auffassung nach macht sie sich vor allem im Verhalten des Missionars Anund bemerkbar. Dieser hat die Sichtweise der europäischen Missionare internalisiert, wonach die Bibel zunächst das „Buch der weißen Sahibs“ sei – ganz im oben beschriebenen Sinne Fanons. Im Verhalten der Leute im Wäldchen, die mit den Missionaren keinen unmittelbaren Kontakt hatten, sondern „nur“ mit der von ihnen vertriebenen Bibel, scheint sie dagegen nicht (oder zumindest nicht so sehr) auf.

Das Verständnis von Mission *als* Kolonialismus verweist zunächst auf die strukturelle Asymmetrie, die die von den Missionen geschaffenen kirchlichen Institutionen beherrschte und in denen weiße Europäer über indigene Christen dominierten – unabhängig davon, ob deren Heimat formell kolonisiert war oder informell durch Vertragssysteme kontrolliert wurde. Diese Asymmetrie war jedoch – anders als Bhabha suggeriert – nicht von vornherein vorgegeben. Vielmehr etablierte sich die Autorität der Missionare, ebenso wie die des

³⁶ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London/New York: Routledge 2004, S. 146 ff. (zuerst 1994).

³⁷ Ebd., S. 166-172.

kolonialen Staates, im Zuge eines doppelten *Prozesses*, der strukturell die Festsetzung in einem Missionsgebiet, individuell eine Initiation der Neubekehrten in die christlichen Gemeinden umfasste. Die Inder im Wäldchen befinden sich (bestenfalls) am Anfang dieses Prozesses; sie sind mit der christlichen Lehre in Berührung gekommen, aber noch ungetauft und stehen damit außerhalb der formalen Kontrolle durch Missionare. Am (zumindest vorläufigen) Ende befindet sich Missionar Anund; er hat die Interpretation der Missionare vollkommen internalisiert.

Es ist nun charakteristisch für die Etablierung der missionarischen Autorität, dass sie im Allgemeinen auf Freiwilligkeit beruhte. Die protestantischen Missionen wollten nicht nur das Wort Gottes über die ganze Erde verbreiten, sondern auch Seelen retten, und dies konnte im protestantischen Verständnis nur individuell geschehen. Die katholischen Orden und Kongregationen stellten die Einzelbekehrung nicht in den Vordergrund, unterschieden sich aber im 19. Jahrhundert hinsichtlich ihrer Missionspraxis nur sehr wenig von den Protestanten. Wer Christ wurde, tat dies in der Regel entweder aufgrund einer persönlichen Entscheidung, gleichviel ob er oder sie eher nach religiösem oder kulturellem, sozialem oder ökonomischem Kapital strebte, um es in Anlehnung an Bourdieu zu sagen. Oder er bzw. sie waren beeinflusst von Entwicklungen auf der indigenen Seite, etwa wenn es zu Massenbewegungen kam. Auf Madagaskar etwa empfingen im Anschluss an die Konversion der Königin und des Premierministers 1869 rund 16.000 Personen die Taufe.³⁸ Auf den Fiji-Inseln kam es zwischen 1835 und 1868 zu einer der bemerkenswertesten Zunahmen christlicher Gemeinden, von 20.000 auf 106.000 Personen bei einer Gesamteinwohnerzahl von 120.000.³⁹ Natürlich produzierte gerade die formelle Kolonialherrschaft, zum Teil aber auch **der informelle Imperialismus**, subtile Formen des Drucks, etwa indem sie bei den Kolonisierten das Bedürfnis erzeugte, sich an die Religion der Kolonialherren anzupassen oder sich deren Wissen anzueignen. Dennoch bleibt festzuhalten, dass ohne die Entscheidung der Indigenen, zum Christentum überzutreten, keine Christianisierung stattfinden konnte und dass dies weitreichende Folgen hatte.

Zugleich war die Konversion zum Christentum ein Akt, der sehr häufig nur gegen Widerstand aus dem einheimischen Umfeld der Übertrittswilligen durchgesetzt werden konnte. Dies wird von Kritikern wie Fanon, aber auch Bhabha, in seiner Bedeutung nicht hinreichend gewürdigt. Es spricht nämlich für den emanzipatorischen Charakter, den das Christentum im Rahmen nichtchristlicher Gesellschaften erfüllen konnte, weil es

³⁸ Dagmar Bechtloff, Madagaskar und die Missionare. Technisch-zivilisatorische Transfers in der Früh- und Endphase europäischer Expansionsbestrebungen. Stuttgart: Steiner 2002, S. 206-209.

³⁹ Stanley, The Bible and the Flag (wie Anm. 6), S. 112-116.

Problemlösungsstrategien anbot, die diese Gesellschaften nicht bereitstellen konnten. Das gilt etwa für die Versuche von Angehörigen afrikanischer Eliten, sich durch die Förderung von Missionaren oder Missionsschulen neue Legitimationsbasen zu schaffen.⁴⁰ Es gilt für die Inder, besonders die Angehörigen niederer Kasten oder Kastenlosen, denen der (oft aus eigener Initiative begonnene) individuelle, häufiger gruppenweise Übertritt zum Christentum eine alternative Sozialstruktur eröffnete.⁴¹ Es gilt auch für Chinesen, die in persönlichen Lebenskrisen zum Christentum überwechselten, nachdem alle gewohnten Abwehr- und Hilfsmittel der chinesischen Religion(en) versagt hatten.⁴² Zugleich richtete sich der antichristliche Widerstand natürlich gegen eine wahrgenommene Destabilisierung der sozial-kulturellen Ordnung durch die Mission. Aber auch hier wird man genauer hinsehen müssen und vielfach feststellen, dass das Christentum nicht Zwietracht in einer bis dato harmonischen Gesellschaft säte, sondern vielmehr bereits bestehende Konflikte verschärfte oder diesen nur eine neue Interpretationsgrundlage lieferte. Auch hier gilt, dass Übertritte zum Christentum eine neue Strategie zum Umgang mit alten Problemen darstellten.⁴³ Wegen des Ausnahmecharakters von Bekehrungen und wegen des Widerstandes bildeten die Christen in vielen Weltregionen nur eine Minderheit. Den oben erwähnten Erfolgsgeschichten stand beispielsweise die Situation in China gegenüber, wo 1949 weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung zum Christentum übergetreten war.

Der Widerstand gegen Übertritte Einheimischer zum Christentum verstärkte aber gerade die Abhängigkeit der Neubekehrten von den Missionaren und damit die kolonialen Verhältnisse innerhalb der von den Missionen geschaffenen Strukturen und Institutionen. Denn obwohl die Einzelbekehrung die Grundlage der Christianisierung bildete, ging es den Missionen immer um die Bildung christlicher Gemeinden, also um die Vergesellschaftung der Konversionen. Die Gemeinden der Missionsgebiete wurden jeweils in die institutionellen Strukturen der Mission integriert. In den Gemeinden hatten die Missionare eine Führungsposition inne und konnten – ähnlich wie die Kolonialbeamten – viele Entscheidungen selbständig vor Ort treffen; zugleich unterlagen sie wie diese einer Kontrollinstanz in der Metropole, nämlich der Heimatleitung der jeweiligen

⁴⁰ Abun-Nasr, Afrikaner und Missionar (wie Anm. 10), S. 47-74.

⁴¹ Jürgen Stein, Christentum und Kastenwesen. Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Indien. Frankfurt a. M.: Lembeck 2002, S. 186-205. Dabei wird deutlich, dass auch Angehörige höherer Kasten konvertierten; diesen Punkt akzentuiert Antony Copley, Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India. Delhi u. a.: Oxford University Press 1997, S. 177-250. Beschrieben werden hier (außer wenn es um Muslime oder Sikhs geht) fast ausschließlich Konversionen von Brahmanen.

⁴² Thoralf Klein, Die Basler Mission in der Provinz Guangdong (Südchina), 1859-1931. Akkulturationsprozesse und kulturelle Grenzziehungen zwischen Missionaren, chinesischen Christen und lokaler Gesellschaft. München: Iudicium 2002, bes. S. 189-202.

⁴³ Vgl. beispielsweise ebd. S. 244-328.

Missionsgesellschaft oder des jeweiligen Ordens. Je zentralisierter die Organisationsstruktur einer Missionsgesellschaft war, desto stärker die Interventionsmacht der Heimatleitung.⁴⁴ In der Regel waren die **Leitungsgremien** in den Heimatländern zugleich bemüht, die Autorität der Missionare innerhalb der Gemeinden in Übersee zu stärken.

Die Machtposition der Missionare kam bereits bei der Aufnahme in die Mission zum Tragen. Wer zur Taufe zugelassen wurde, bestimmten sie. Dies geschah niemals ohne vorbereitende, eingehende Unterweisung in den Grundprinzipien des Christentums, wie die Missionare sie verstanden. Dabei kam die strikt dualistische Weltsicht der Missionare zum Tragen, die vom Gegensatz zwischen Gott und Teufel ausging und keinerlei Kompromisse mit den als widergöttlicher Einfluss empfundenen nichtchristlichen Religionen zuließ. Die Leute in dem Wäldchen bei Delhi wären daher keinesfalls in eine christliche Gemeinde aufgenommen worden, ohne dass sie zumindest formal ihren „häretischen“ Ansichten abgeschworen hätten. Während der koloniale Staat seinen Machtanspruch flächendeckend über die einheimische Bevölkerung eines bestimmten Territoriums ausdehnte, beruhte die Machtposition der Missionare gerade darauf, die Aufnahme in christliche Gemeinden restriktiv handhaben zu können. Waren einheimische Christen im Glauben so weit „fortgeschritten“, dass sie als einheimische Mitarbeiter in Frage kamen (wie etwa Anund Messeh), so führten Missionare die Dienstaufsicht über sie.

Auf diese Weise bildete sich in den Missionsgemeinden eine hierarchische sozial-kulturelle Struktur heraus. Die Missionare bildeten eine deutlich abgegrenzte Führungsschicht, die in der Regel auf sogenannten Missionsstationen residierte. Diese Stationen bildeten die Zentren der Gemeinden, zumal sich dort auch in der Regel die Gemeindekirche befand. Dass sie deutlich komfortabler ausgestattet waren als die Wohnungen der Einheimischen, unterstrich symbolisch den Führungsanspruch der Missionare. Die Einheimischen zerfielen wiederum in zwei Schichten: erstens die unverzichtbaren einheimischen Mitarbeiter (ordinierte Pfarrer, unordinierte Prediger, die als Katechisten oder Katecheten bezeichnet wurden, und schließlich Schul- und Sprachlehrer) sowie **Gemeindevorsteher bzw. bei den Protestanten Kirchenälteste oder Presbyter als** gewählte Repräsentanten der Gemeinden, zweitens und unter diesen die große Mehrheit der einfachen Christen.

⁴⁴ Jon Miller, *Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828-1917*. Grand Rapids, MI/Cambridge/London: RoutledgeCurzon/Eerdmans 2003, bes. S. 178-183.

Die Struktur der Missionsgemeinden beruhte somit auf einer rassistischen Dichotomie, die sich freilich oftmals als fragil erwies.⁴⁵ Als besonders problematisch für die bestehende Ordnung erwies sich die kleine Personengruppe nichtweißer Missionare, weil ihr kein fester Platz zugewiesen werden konnte. Dies waren zumeist in Europa ausgebildete Indigene, denen die Missionsgesellschaften den Status von Missionaren gewährt hatte, entweder aus Personalmangel oder weil in bestimmten Gebieten (so etwa in Äthiopien) nur einheimische Missionare tätig sein durften.⁴⁶ Eine weitere, sehr bemerkenswerte und durch ihren hohen Bildungsstand herausgehobene Gruppe waren Schwarze aus Nordamerika und der Karibik. Hier formierte sich zwischen etwa 1780 und 1840 eine eigenständige und sehr aktive schwarze protestantische Missionsbewegung, die im späten 19. Jahrhundert eigene Gesellschaften organisierte und bis etwa 1920, als die meisten Kolonialverwaltungen ihre Präsenz wegen angeblicher Sympathien mit den Kolonisierten drastisch einschränkten, vor allem im karibischen Raum und in Westafrika Evangelisierungsarbeit betrieb.⁴⁷ Die Niger-Mission der anglikanischen Church Missionary Society war das einzige Missionsfeld, das allein von Schwarzen organisiert wurde. Um 1890 brachten aber weiße britische Missionare die Niger-Mission unter ihre Kontrolle und setzten den schwarzen Missionsbischof Crowther ab. Ihre Begründung entbehrt nicht der Ironie: Sie wandten sich gegen die „Europeanized Africans“, die angeblich zu wenig Bereitschaft zur Anpassung an die afrikanische Kultur zeigten. Bis 1951 wurde in der Niger-Mission kein Schwarzer mehr zum Diözesanbischof geweiht.⁴⁸ Auch im Alltag waren schwarze Missionare vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt. So wurden sie beispielsweise von ihren weißen Kollegen nur selten mit *Reverend, Mr. oder Mrs.* angedet.⁴⁹ Dass indigene Missionare aber bei ihren Landsleuten oftmals ebenso auf Misstrauen stießen wie bei ihren europäischen Kollegen, zeigt die Situation der vier chinesischen Missionare der Basler Mission, von denen zwei wegen interner Querelen mit ihren Gemeinden aus dem Amt scheiden mussten und ein dritter wenigstens zeitweise

⁴⁵ Vgl. demgegenüber Thorsten Altena, „Etwas für das Wohl der schwarzen Neger beitragen“ – Überlegungen zum „Rassenbegriff“ der evangelischen Missionsgesellschaften, in: Frank Becker (Hrsg.), Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich. Stuttgart: Steiner 2004, S. 54-81. Altena handelt den „Rassenbegriff“ allein auf der diskursiven – oder hier genauer: imagologischen – Ebene ab, während er den praktischen Rassismus (m. E. eher verharmlosend) unter den Begriff des Paternalismus fasst.

⁴⁶ Für Äthiopien vgl. Wolbert C. G. Smidt, „Schwarze Missionare“ in Äthiopien im Dienst der Errichtung einer „Welt-Christokratie“, in: van der Heyden/Stoecker (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen (wie Anm. 28), S. 485-505.

⁴⁷ David Killingray, *The Black Atlantic Missionary Movement and Africa, 1780s-1920s*, in: *Journal of Religion in Africa* 33 (2003), S. 3-31.

⁴⁸ Frieder Ludwig, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger-Mission (1890-1892), in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hrsg.): Weltmission und religiöse Organisationen (wie Anm. 26), S. 615-637.

⁴⁹ Killingray, *The Black Atlantic Missionary Movement* (wie Anm. 49), S. 19.

unter dem Spott der Gemeindeglieder zu leiden hatte.⁵⁰ Im Endergebnis wurde so die dualistische, hierarchische Ordnung zunächst von beiden Seiten aufrechterhalten.

Diese asymmetrische Ordnung war jedoch, zumindest aus Sicht der Missionare, kein Selbstzweck. Sie sollte vielmehr Autoritätsstrukturen produzieren, um eine grundlegende Umgestaltung der religiösen und, soweit dazu erforderlich, auch der kulturellen und sozialen Verhältnisse der Missionierten durchführen zu können.⁵¹ Anders für den kolonialen Staat oder für Siedler und Plantagenbesitzer, die stets in einem Spannungsfeld zwischen bloßer Ausbeutung und Zivilisierungsmission operierten, war diese Umgestaltung für die Missionare ein integraler Bestandteil ihrer Evangelisierungstätigkeit. Die von den Missionaren immer wieder artikulierte Vision einer Christianisierung im Weltmaßstab trug die pietistisch-evangelikalen und kleinbürgerlichen Züge ihrer heimatlichen Lebenswelt, die im missionarischen Diskurs mit dem Christentum „an sich“ identifiziert und denen somit universale Qualität zugesprochen wurde. Auf die kulturellen Spezifika der Missionsgebiete nahm man dabei wenig Rücksicht. So genügte der Basler Mission für ihre vier kulturell so verschiedenen Missionsgebiete an der westafrikanischen Goldküste (dem heutigen Ghana), in Kamerun, Südindien und Südchina eine einzige Gemeindeordnung, die so gut wie gar nicht an die lokalen kulturellen Verhältnisse angepasst wurde.⁵² Die Zielvorgabe erinnert an jene koloniale Strategie, die Bhabha als *Mimikry* bezeichnet hat: die Produktion kolonialisierter Subjekte, die den Kolonialherren ähnlich sind, aber niemals genau so werden können wie sie.⁵³ Tatsächlich wurde die Vorstellung eines universalisierbaren Christentums immer wieder durch die Komplexität des missionarischen Diskurses über die indigenen Christen durchbrochen. Genauer gesagt existierten verschiedene einander widersprechende Diskurse: Einmal galten die einheimischen Christen als den nichtchristlichen „Heiden“ grundsätzlich moralisch überlegen, dann wieder wurde zwischen „guten“ und „schlechten“ Christen unterschieden, schließlich sah man die Christen generell als defizient an, da sie noch allzu sehr in ihre angestammten Kulturen verstrickt seien.⁵⁴ Aus dem letzten Punkt leiteten die Missionare die Notwendigkeit ab, „ihre“ Christen durch Überwachung und gegebenenfalls Bestrafung so zu erziehen, dass sie dem missionarischen Idealbild eines Christen entsprächen.

⁵⁰ Klein, Die Basler Mission (wie Anm. 44), S. 240, 350.

⁵¹ Ein Beispiel für die kulturelle Einflussnahme von Missionaren: In Südafrika drängten die Herrnhuter „ihre“ Christen dazu, nicht mehr in afrikanischen Rundhäusern zu wohnen, und siedelten sie stattdessen in Straßendörfern europäischen Zuschnitts an; vgl. Christoph Marx, *Geschichte Afrikas* (wie Anm. 35), S. 91, mit instruktivem Bildmaterial.

⁵² Ebd. S. 214 f.

⁵³ Bhabha, *The Location of Culture* (wie Anm. 38), S. 122.

⁵⁴ Thoralf Klein, *The Basel Mission as a Transcultural Organization: Photographs of Chinese Christians and the Problem of Agency*, in: Michael Albrecht/Veit Arlt/Barbara Müller/Jürg Schneider (Hgg.), *Getting Pictures Right. Context and Interpretation*. Köln: Köppe 2004, S. 40.

Dabei ging es um die Durchsetzung konkreter kultureller Praktiken: Trennung von allen Formen einheimischer Religion, Etablierung des Sonntags als Ruhetag und damit der Sieben-Tage-Woche als völlig neuer Zeiteinteilung, Bekämpfung des Konsums von Alkohol, Opium und anderen Drogen, Unterbindung aller Formen von Polygamie sind typische Gegenstände. Die eigentliche Disziplinierung der Christen erfolgte erst nach deren Aufnahme in die Gemeinden und dauerte im Grunde lebenslang.

Die Missionare maßen die Praxis der indigenen Christen an der Norm eines Christentums, das sie selbst repräsentierten. Dabei ist ganz klar, dass die Neubekehrten keine unbeschriebenen Blätter waren, die man nach Belieben mit einem christlichen Inhalt füllen konnte. Vielmehr vollzog sich die Christianisierung stets vor dem Hintergrund bereits etablierter, einheimischer religiöser Konzepte und Erwartungen. Zu dieser Erkenntnis, die keinesfalls neu ist, sind Wissenschaftler durch unterschiedliche theoretische Zugänge gelangt. Wenn ich hier bei Bhabha bleibe und seinen Begriff der Hybridität heranziehe, so vor allem mit Blick auf die Folgen dieses Prozesses. Bhabha geht es mit diesem Begriff nämlich nicht allein um die Vermischung, die sich entlang der durch Imperialismus/Kolonialismus geschaffenen kulturellen Grenze ergaben, sondern vor allem um die destabilisierende Wirkung, die diese Vermischung auf die koloniale Autorität und die von ihr geschaffene Dichotomie zwischen Kolonialherren und Kolonisierten ausübte.

Die Missionare mussten sich daher in der Praxis damit auseinandersetzen, dass die einheimischen Christen die von Missionsseite aufgestellten (und häufig in Gemeindeordnungen kodifizierten) Regeln einer „christlichen Lebensordnung“ (W. Schlatter) übertraten. Beispielsweise konsultierten sie nichtchristliche Priester, nahmen an einheimischen religiösen Feierlichkeiten teil, arbeiteten am Sonntag oder heirateten mehr als eine Frau. Auch konzeptuell versuchten sie oft in sehr komplexer Weise, eine Brücke in die vorchristliche Zeit zu schlagen. Bei den Ewe-Christen in Ghana wurde der von den Missionaren gepredigte Dualismus zwischen Gott und Teufel so umgedeutet, dass der Teufel als Herr der einheimischen Götter wahrgenommen wurde und so ein Verbindungsglied zwischen alter und neuer Religion bildete. Zugleich stand er zunehmend für die Vergangenheit, Gott für die Moderne – die Gleichzeitigkeit von Christentum und einheimischer Religion wurde so bestritten und stattdessen in ein zeitliches Abfolgeschema überführt.⁵⁵ Bei alledem war offener Widerstand gegen die Missionare eher die Ausnahme. Es läge daher nahe, in der Haltung der Christen das zu sehen, was Bhabha als *sly civility* (schlaue

⁵⁵ Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton, NJ: Africa World Press 1995, S. 96-104.

Höflichkeit) bezeichnet.⁵⁶ Gemeint ist eine scheinbare Unterwerfung, hinter der sich der Widerstand verbirgt, was ihn umso effektiver macht. Dies unterstellt freilich eine bewusste Strategie der Weigerung, von der nicht klar ist, ob sie in jedem Fall gegeben war. Tatsächlich deutet vieles darauf hin, dass Christen in vielen Fällen überhaupt kein Unrechtsbewusstsein hatten. Dies galt insbesondere in jenen Gesellschaften, in denen die Nichtchristen nicht (wie beispielsweise in Indien) durch Reinheits- oder sonstige Tabus gehindert wurden, mit Christen auf engstem Raum zusammenzuleben. Außerdem entsprach es der Dynamik der neuen christlichen Gemeinden, die sich in ihrer kulturellen Praxis nicht stabilisieren konnten, weil und solange beständig neue Mitglieder aufgenommen wurden.

Angesichts der Machtstrukturen innerhalb der Gemeinden konnten die Missionare, gegebenenfalls auch die einheimischen Pfarrer oder Prediger, gegen „Fehlverhalten“ der Christen mit Sanktionen einschreiten. Freilich mussten sie davon zunächst einmal erfahren. Eine lückenlose Kontrolle christlicher Lebenspraxis konnte in den Missionsgemeinden, die oft über ein weites Einzugsgebiet verteilt waren, kaum je ausgeübt werden. Auch im Fall der Entdeckung waren die Reaktionsmöglichkeiten der Missionare begrenzt. Die im deutschen Protestantismus so genannte „Kirchenzucht“ umfasste je nach Schwere Belehrung und Ermahnung, Verweigerung der Sakramente und als letztes Mittel der vollständige Ausschluss aus der Gemeinde, wobei es häufig auch eine Möglichkeit zur Wiederaufnahme gab. Umgekehrt war allerdings auch die Reaktion gemaßregelter Christen auf wenige Optionen beschränkt: sich zu fügen, heimlich weiterzumachen wie bisher (in der Hoffnung, nicht wieder erwischt zu werden), zu einer anderen Konfession oder Denomination überzutreten (Protestanten wurden katholisch, Anglikaner gingen zu den Baptisten o. ä.) oder sich vom Christentum loszusagen und sich (wieder) nichtchristlichen Religionen zuzuwenden. Von den Christen der Herrnhuter Brüdergemeine in Deutsch-Ostafrika beispielsweise sollen sich 1912 rund 11 % unter Kirchenzucht befunden haben.⁵⁷ Insgesamt erscheint es jedoch keineswegs so, als hätten die Missionare in großem Umfang Christen aus den Gemeinden ausgeschlossen. Insofern bestand ein kaum auflösbares Spannungsverhältnis zwischen den Ansprüchen der Missionare und den Erwartungen und Praktiken der Christen, das der Autorität der Missionare im Zweifel eher schadete.

Dieses Spannungsverhältnis führte zu einem ambivalenten Resultat: Auf der einen Seite blieben die Missionare vom Umgang mit den einheimischen Christen nicht unbeeinflusst, und

⁵⁶ Bhabha, *The Location of Culture* (wie Anm. 38), S. 132-144.

⁵⁷ Wolfgang Gabbert, *Phasen und Grundprobleme protestantischer Mission im kolonialen Afrika – Die Brüdergemeine bei den Nyakusa in Tansania*, in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen* (wie Anm. 26), S. 517-539, hier S. 533 f.

manche von ihnen entwickelten ein gewisses Verständnis für ihre Probleme und Bedürfnisse. Sie plädierten in Einzelfällen für eine größere Toleranz gegenüber indigenen Religionen im Allgemeinen und lokalen Praktiken im Besonderen. Die Autorität in den Missionen spaltete sich in solchen Fällen auf: horizontal zwischen Befürwortern und Gegnern einer größeren Toleranz, aber auch vertikal zwischen Missionaren und ihren Vorgesetzten vor Ort oder in der Metropole. Beispielsweise hatte die Heimatleitung der Basler Mission in deren chinesischen Gemeinden die in China weit verbreitete Praxis der Kinderehe ursprünglich streng untersagt. Mit Rücksicht auf die komplexen sozialen Bezüge dieser Praxis setzte sich die Mehrheit der Missionare in den 1880er Jahren aber mit Erfolg für eine differenziertere Behandlung ein, was wiederum bei vielen Christen den Eindruck erweckte, die Kinderehe sei generell erlaubt.⁵⁸ In der anglikanischen Church Missionary Society in Kenia kam es um 1930 zu einer ähnlichen Kontroverse um die Beschneidung weiblicher Genitalien. Eine einzelne Missionsstation entschied sich dafür, diese Praxis in ein christliches Ritual einzubetten. Damit unterlief sie jedoch die vom Diözesanbischof und der Mehrheit der Missionare verfolgte Politik eines strikten Verbotes und machte sie letztlich undurchführbar.⁵⁹

Während die Differenz zwischen Missionaren und einheimischen Christen, zwischen Christentum und „Heidentum“ auf diese Weise in der Tat verwischt wurde, veranlassten die kulturellen Spannungen innerhalb der Gemeinden die Missionare auf der anderen Seite dazu, diese Differenz umso stärker zu akzentuieren. Die europäische Leitung der Gemeinden erschien so als unverzichtbar, weil eine Übergabe der Autorität an die Einheimischen zu einer Verwässerung der christlichen Standards führen würde. Ein Effekt der kolonialen Mimikry, die immer nur Ähnlichkeit, keine Gleichheit produzierte, machte sich in der Mission auf besondere Weise fühlbar: Wie die Idee einer säkularen Zivilisationsmission offen ließ, ab wann die Kolonien sich selbst zu verwalten in der Lage sein würden, so war in der christlichen Mission kein Zeitpunkt definiert, zu dem die Europäer die christlichen Gemeinden sich selbst überlassen könnten. Diese Diskrepanz **machte sich** in der Mission sehr viel **früher bemerkbar**, weil Missionstheoretiker, **lange bevor die** Architekten des kolonialen Staates **über die Selbständigkeit der Kolonien nachzudenken begannen**, die Gründung unabhängiger einheimischer Kirchen zum Endziel der Missionsarbeit erklärt hatten. Bereits in den 1840er Jahren hatten der Brite Henry Venn und der Amerikaner Rufus Anderson die „Drei-Selbst-Idee“ entwickelt, wonach künftige indigene Kirchen selbstverwaltend,

⁵⁸ Thoralf Klein, Wozu untersucht man Missionsgesellschaften? Eine Antwort am Beispiel der Basler Mission in China, in: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 5 (2005), S. 73-99, hier S. 90-97.

⁵⁹ Stanley, The Bible and the Flag (wie Anm. 6), S. 151 ff.

selbstfinanziert und selbstausbreitend sein sollten.⁶⁰ Auch wenn die einheimischen Missionsmitarbeiter und Christen diese Grundsätze im Einzelnen nicht gekannt haben mögen, so nahmen sie doch die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit in den Missionsgemeinden deutlich wahr. Untersuchen wir die Konsequenzen, die sich hieraus ergaben, so lässt uns Homi Bhabha an dieser Stelle im Stich. Denn es ging hier nicht mehr um die Ausnutzung von Ambivalenzen und Brüchen der missionarischen Autorität, sondern letztlich um deren direkte Infragestellung und um die Frage, wie das Christentum indigenisiert werden könnte.

Die Indigenisierung des Christentums konnte auf verschiedenen Wegen erfolgen. Am einen Ende des Spektrums fanden sich charismatische Propheten, die sich an das Christentum anlehnten, aber zugleich ihre eigenen Visionen als integralen Bestandteil in die Glaubensvorstellungen und Praktiken ihrer Glaubensbewegungen einpflanzten. Ein frühes Beispiel dafür ist Hong Xiuquan, der Gründer und „Himmlische König“ der chinesischen Taiping-Bewegung. Hong interpretierte eine ihm zuteil gewordene Vision mit Hilfe christlicher Schriften dahingehend, dass er der jüngere Bruder Jesu sei und vom Himmlischen Vater den Auftrag erhalten habe, China vom Aberglauben zu befreien. Die Taiping-Bewegung, die zwischen 1851 und 1864 weite Teile Zentralchinas beherrschte, verband einen bilderstürmerischen Radikalprotestantismus mit Konzepten der chinesischen Volksreligion, etwa der Vorstellung einer göttlichen, auch weibliche Mitglieder einschließenden Familie. Hong suchte zwar den Kontakt zu westlichen Ausländern, die er als Brüder empfand, weigerte sich zur Überraschung westlicher Missionare jedoch kategorisch, seine häretischen „Irrtümer“ zu korrigieren.⁶¹ Im Gegensatz zur Taiping-Bewegung, die von der chinesischen Zentralregierung brutal niedergeschlagen wurde, überlebte der Kimbanguismus im Kongo den Tod seines prophetischen Gründers Simon Kimbangu im Gefängnis. Wie Hong hatte auch Kimbangu zunächst den Kontakt zu christlichen Kirchen gesucht, wurde aber nach einer Vision 1921 als „Werkzeug Christi“, aber auch „Gottgesandter“ und „Leiter zum Himmel“ zum Gründer einer religiösen Bewegung, aus der schließlich die „Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu“ hervorging. Diese Kirche betont sehr stark die Einheit von Gemeinde- und sozialem Leben sowie die Krankenheilung im Rahmen gemeinsamer Feiern und weist viele strukturelle Parallelen zur afrikanischen Religion auf. Während die Taiping-Bewegung aber ohne gravierende dogmatische Änderungen wohl kaum

⁶⁰ Vgl. C. Peter Williams, *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*. Leiden u.a.: E.J. Brill 1990, S. 1-27.

⁶¹ Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. London: Harper Collins 1996; Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. Maryknoll: Orbis Books., S. 150-181.

die Anerkennung westlicher Missionare erfahren hätte, wurde die kimbanguistische Kirche 1969 in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen – was freilich auch mit der schwindenden Dominanz der westlichen Kirchen innerhalb der weltweiten Christenheit zusammenhängt.⁶²

Eine andere Variante war die Gründung unabhängiger Kirchen unter Verzicht auf das prophetische Element. Sie gingen häufig auf einheimische Pfarrer und Prediger zurück, die sich an die Missionare angeglichen hatten, aber trotzdem in den Missionen von den Missionaren dominiert und somit marginalisiert waren. Wie stark hier wiederum die koloniale Strategie der Mimikry eine Rolle spielte, lässt sich daran ablesen, dass in manchen indigenen Sprachen eine semantische Trennung zwischen europäischen Missionaren und einheimischen Pfarrern gar nicht existierte. In Westafrika setzte sich in manchen Kirchen für beide Gruppen das aus der Twi-Sprache stammende Wort *osofa* durch, das eigentlich afrikanische Gottheiten und deren Priester bezeichnete. In China wurden beide mit dem Wort *mushi* (d. h. Hirte, also die wörtliche Übersetzung von „Pastor“) bezeichnet.⁶³ In solchen Fällen dürfte das Gefühl der Benachteiligung besonders stark gewesen sein, aber es galt sicher generell. Die Gründung der Bapedi Lutheran Church in Südafrika im Jahre 1890 darf daher als typischer Fall gelten. Hinter der Gründung stand als treibende Kraft und führender Kopf ein Prediger der Berliner Mission namens Martinus Sewushan (auch: Sebushane), dem trotz seiner unbestreitbaren Verdienste über Jahre hinweg die Ordination als Pfarrer verweigert worden war. Für das Überleben der Kirche war die Unterstützung des aus Frustration über die Evangelisierungsstrategie der Berliner Mission ausgetretenen Missionars Johannes Winter von gewisser Bedeutung, da mit seiner Hilfe die wohlwollende Duldung durch die burische und später die britische Kolonialverwaltung gesichert werden konnte. Bis 1950 schloss sich ein rundes Drittel der Pedi-Christen der neuen Kirche an, bis 1980 waren es sogar zwei Drittel. Es handelte sich um eine kirchliche Protestbewegung, in deren Rahmen die Afrikaner die explizite Gleichberechtigung mit den Weißen einforderten, nicht um eine politische Massenbewegung gegen die rassistische Diskriminierung in Südafrika.⁶⁴ Die neuen Kirchen

⁶² Joseph Ndi Okalla, Historiographie indigener Christentumsbewegungen im Kongo-Becken: Der Kimbanguismus und seine Varianten. Eine afrikanische Initiative des 20. Jahrhunderts, in: Klaus Koschorke (Hrsg.), „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, S. 230-245; Werner Ustorf, Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1975; Brian Stanley, The history of the Baptist Missionary Society, 1792-1992. Edinburgh: T&T Clark 1992, S. 341-344.

⁶³ Adjä Paulin Oloukpona-Yinnon, Vom „Gehilfen“ zum „Osofo“. Der Wandel im Status der afrikanischen Mitarbeiter der Norddeutschen Mission in Togo, in: van der Heyden/Stoecker (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen (wie Anm. 28), S. 149-158; Klein, Die Basler Mission (wie Anm. 44), S. 344.

⁶⁴ Ulrich van der Heyden, Martinus Sewushan. Nationalhelfer, Missionar und Widersacher der Berliner Mission im Süden Afrikas. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 2004; vgl. auch Kirsten

waren einheimischen Gebräuchen gegenüber zumeist weitaus toleranter und schneller bereit, ihre Prediger zu ordinieren. Es gab aber auch unabhängige Kirchen, die sich sehr stark von afrikanischen Praktiken abgrenzten.⁶⁵

Die dritte Variante war die vielleicht mühevollste: die Übernahme der von den Europäern geschaffenen kirchlichen Institutionen durch Einheimische. Dies war ein langer Prozess, der sich bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg hinzog. In China wurde, nicht zuletzt angesichts der antichristlichen Kampagnen, die Verantwortung sowohl in der katholischen wie in zahlreichen protestantischen Kirchen im Lauf der 1920er Jahre an Chinesen übergeben.⁶⁶ In Uganda wurde 1934 unter Begeisterungstürmen in vier Landkreisen die Leitung der katholischen Gemeinden an Afrikaner übergeben; 1939 wurde dort Joseph Kiwanuka zum ersten schwarzen katholischen Bischof geweiht; im gleichen Jahr folgte die Bischofsweihe von Joseph Faye in Senegal. Diese Form indigener Kirchen erbte vermutlich am ehesten die Spannungen der Missionszeit: Der Klerus war von den Missionaren ausgebildet und knüpfte eher an deren Traditionen an, während die einfachen Gemeindeglieder stärker von einheimischen Konzepten und Praktiken beeinflusst waren.⁶⁷

Die christlichen Gemeinden der Missionsgebiete machten auf diese Weise einen Prozess durch, der sich durchaus als Dekolonisation beschreiben lässt. Anders als beim kolonialen Staat, der immer von den Einheimischen übernommen werden musste, war der von den Missionaren kontrollierte kirchliche Raum begrenzt, so dass sich die einheimischen Christen auch außerhalb seiner organisieren konnten. Die Wege in die kirchliche Unabhängigkeit waren damit vielfältig. Im Endergebnis unterschieden sie sich freilich nicht immer so sehr voneinander. Ein gutes Beispiel bieten die beiden Brüder Akinyele in Nigeria, Christen der dritten Generation, die hohe Ämter in Kirche und Staat ausübten.⁶⁸ Der akademisch hervorragend ausgebildete ältere Bruder, Alexander Babatunde, wurde 1951 der erste schwarze anglikanische Bischof Nigerias seit den Tagen Crowthers. Der jüngere, Isaac

Rüther, Kannte Luther Afrika? Afrika kennt Luther!, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hrsg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 337-372, hier S. 357-363.

⁶⁵ Gabbert, *Phasen und Grundprobleme* (wie Anm. 59), S. 534-538; Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 154.

⁶⁶ Am umfassendsten, da die katholische Mission zumindest ansatzweise einbeziehend, immer noch Julius Richter, *Allgemeine Missionsgeschichte*. Bd. 4: *Das Werden der christlichen Kirche in China*. Gütersloh: Bertelsmann 1928. Für die protestantischen Missionen existieren zahlreiche Einzelstudien; Ansätze eines Vergleichs und weiterführende Literatur bietet Thoralf Klein, *Die Basler Mission in China als transkulturelle Organisation: Der Konflikt zwischen autoritärer Führung „von oben“ und synodaler Partizipation „von unten“ im Prozeß der kirchlichen Indigenisierung, 1860-1930*, in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen* (wie Anm. 26), S. 639-663, hier bes. S. 660-663.

⁶⁷ Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press 1994, S. 574 ff.; vgl. auch Klein, *Die Basler Mission* (wie Anm. 44), S. 386 ff.

⁶⁸ Frieder Ludwig, *United in Success. The contrasting biographies of the Akinyele brothers*, in: Klaus Koschorke (Hrsg.), *„Christen und Gewürze“* (wie Anm. 64), S. 246-258.

Babalola, schloss sich 1924 einer prophetischen afrikanischen Kirche ein, in der Glaubensheilungen eine zentrale Rolle spielten. Trotz ihrer unterschiedlichen Haltung in kirchlichen Fragen und den sich daraus ergebenden Konflikten blieben sie stets in engem Kontakt. Schließlich näherten sie sich auch in ihren religiösen Auffassungen wieder zunehmend an und schufen auf diese Weise Möglichkeiten für eine Annäherung von Mitgliedern unabhängiger Kirchen und solcher, die eher in der Tradition der europäischen Missionare standen.

Fazit

Das Verhältnis zwischen Mission und Imperialismus lässt sich also nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Beide profitierten voneinander; beide konnten aber auch ihre je eigenen Ziele nicht verfolgen, ohne zumindest gelegentlich gegen die des anderen zu verstoßen. Insofern könnte man eher von einer Zweckgemeinschaft reden. Die Diskussion zwischen den historiographischen Kritikern der Mission und deren Verteidigern endet insoweit unentschieden.

Der Ansatz, Mission mit Hilfe von Bhabhas Konzepten *als* kolonialistisch zu begreifen, verweist demgegenüber auf tiefer liegende Muster und enthüllt erst eigentlich die Wahlverwandtschaft zwischen den beiden historischen Phänomenen. Ich habe in diesem Zusammenhang von Kolonialismus und nicht von Imperialismus gesprochen, weil die christlichen Missionen Gemeinde bzw. Kirchen und damit formale Institutionen ins Leben riefen, welche die Beziehungen zwischen Missionierenden und Missionierten regelten. Diese Beziehungen waren unabhängig davon, ob sie sich im Rahmen einer formellen Kolonialherrschaft oder eines informellen Vertragssystems abspielten, grundsätzlich asymmetrisch strukturiert. Auf ihrer Grundlage entwickelten sich der soziale Gegensatz zwischen Weißen und Nichtweißen, die Mimikry als wesentliche Strategie der Missionare, die Hybridität als Folge der kulturellen Grenzsituation. All dies sind Züge, die die christliche Mission mit dem Kolonialismus teilt. Dabei halte ich an der Auffassung fest, dass beide Phänomene getrennt zu betrachten sind und nicht das eine ohne weiteres aus dem anderen erklärt werden kann. Die Genealogie der (beiden gemeinsamen) Vorstellung von einem Gegensatz zwischen einem überlegenen Europa und dem Rest der Welt ist verworren, und der Versuch, ihre Spur in der Geschichte zu verfolgen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es ist aber wohl doch so, dass der christliche Absolutheitsanspruch in der Ahnenreihe der europäischen Expansion einen sehr viel früheren Platz einnimmt als der Stolz

auf die politischen und wissenschaftlich-technischen Errungenschaften der europäischen Zivilisation.

Zudem kam es in der Mission wie im Kolonialismus zu ähnlichen Umdeutungsprozessen der dominierenden Diskurse: Techniken der Nachahmung und Umformung von Autorität wendeten sowohl einheimische Christen wie koloniale Untertanen an, wenn auch nicht, wie Bhabha suggeriert, immer infolge einer bewussten Strategie. Ich möchte betonen (durchaus **im Einverständnis mit** Bhabha), dass ich hier im Unterschied zur älteren antimissionarischen Kritik etwa Fanons nicht primär Kulturzerstörung am Werk sehe, sondern aus kulturellem Grenzverhalten resultierende kreative Prozesse. Da Bhabha aber im Reich des Diskurses verbleibt, interessiert er sich wenig für die sozialen Rahmenbedingungen dieser Prozesse – zu Unrecht, wie ich meine: Die weitgehende Abwesenheit physischer Gewalt in den Missionen macht einen wichtigen Unterschied zu formellen als auch informellen Imperien aus. Allenfalls könnte man darüber nachdenken, ob die Praxis des Überwachens und Strafens in den Missionen nicht das Kriterium struktureller Gewalt erfüllt.⁶⁹ Die Abwesenheit physischen Zwangs in der Mission schuf für indigenen Mitarbeiter und Christen wesentlich größere Handlungsräume gegenüber den Missionaren, als sie als Untertanen gegenüber dem kolonialen Staat besaßen. Hieraus resultierten auch die wesentlich erweiterten Möglichkeiten, Weg in die kirchliche Unabhängigkeit zu finden.

In der postkolonialen Welt ist der Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus zerbrochen. Selbst wenn man unterstellt, dass die gegenwärtige Weltordnung noch viel von der Ungerechtigkeit des imperialistischen Zeitalters geerbt hat, so sind mir doch keine Anzeichen bekannt, dass die Mission darin noch eine unterstützende Rolle spielt. Dies bedeutet freilich keinen Rückzug der Mission aus der Welt außerhalb Europas und Nordamerikas, im Gegenteil. Wenn schon konstatiert worden ist, das eigentliche Zeitalter der Mission sei nicht das 19., sondern das 20. Jahrhundert gewesen, so könnte es für das 21. Jahrhundert sogar noch mehr zutreffen: Während 1899 mehr als 17.000 protestantische Missionare in aller Welt aktiv waren, davon mehr als die Hälfte Briten, belief sich die Anzahl 1973 auf über 56.000, darunter jetzt mehr als vier Mal so viele Amerikaner wie Männer und Frauen aus dem Vereinigten Königreich. Zwischen 1973 und 2000 stieg die Anzahl der

⁶⁹ Im Sinne von Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek: Rowohlt 1975, S. 9-17. Ebd. S. 12 definiert Galtung die Abwesenheit handelnder Subjekte als Kriterium struktureller Gewalt. Es ist jedoch zweifelhaft, ob sich Strukturen so anonym denken lassen, dass sie tatsächlich ohne menschliches Handeln auskommen, z. B. wenn von einer privilegierten Minderheit ökonomische und kulturelle Ressourcen zum Nachteil der Mehrheit abgeschöpft werden. In jedem Fall schloss das „Gewaltdispositiv“ des kolonialen Staates zahlreiche Formen physischer Gewalt ein, die den Missionen nicht oder nur begrenzt zu Gebote standen, wie Zwangsarbeit oder Freiheitsentzug; vgl. Michael Mann, *Das Gewaltdispositiv des modernen Kolonialismus*, in: Mihran Dabag/Horst Gründer/Uwe-K. Ketelsen, *Kolonialismus, Kolonialdiskurs und Genozid*, München 2004, S. 111-135.

Missionare aller Konfessionen von 273.000 auf 410.000, und laut einer Website namens *The State of World Evangelization* hat sich die Anzahl des vom Christentum bisher unerreichten Teils der Weltbevölkerung von 50 % auf ein Drittel verringert. Der gleichen Website zufolge ist das evangelikale Christentum die am schnellsten wachsende Religion der Welt und die einzige Weltregion, deren Anhängerschaft sich durch Bekehrung vergrößert.⁷⁰ Zugleich gelangen infolge der globalen Migrationsströme zunehmend Angehörige von Kirchen aus Afrika und Asien (und z. T. auch Lateinamerika) nach Europa und Nordamerika und bringen ihre Varianten des Christentums mit in die ehemaligen Kolonialmetropolen. Besonders in Europa sind Rückwirkungen auf das von der Aufklärung und historischen Bibelkritik geprägte Christentum zu erwarten. **Der Zusammenhang von Mission und kolonialem Erbe ist** daher nicht einfach eine Angelegenheit der Vergangenheit, sondern auch eine der Zukunft.

⁷⁰ <http://www.missionfrontiers.org/newslinks/statewe.htm> (1.5.2007); Stanley, *The Bible and the Flag* (wie Anm. 6), S. 83 f.