

EVANGELISIEREN UND ZIVILISIEREN
MOTIVE DEUTSCHER PROTESTANTISCHER MISSION
IN DER IMPERIALISTISCHEN EPOCHE

von Hans-Werner Gensichen

1. Kolonialismus und „Cultur-Mission“

Zwei zeitgenössische Zitate sollen die Einstimmung auf das Thema erleichtern. Das erste stammt von einem deutschen evangelischen Missionsleiter und ist über ein Jahrhundert alt, reflektiert also die Situation der eben beginnenden imperialistischen Epoche: „Ein Volk, das auf die Höhe politischer Macht-Entwicklung geführt ist, [kann] nur so lange seine geschichtliche Stellung mit Erfolg behaupten . . . als es sich als Träger einer Cultur-Mission erkennt und beweist . . . Will das neue Deutsche Reich seine wieder gewonnene Machtstellung auf längere Zeiten begründen und bewahren, so wird es dieselbe als eine Cultur-Mission zu erfassen und dann nicht länger zu zögern haben, auch seinen colonisatorischen Beruf aufs Neue zu bethätigen.“¹ FRIEDRICH FABRI, lutherischer Theologe bayrischer Herkunft, damals schon über zwanzig Jahre lang Inspektor der Rheinischen Mission, schrieb diese Sätze wohlweislich nicht in einer missionarischen Programmschrift, sondern im Rahmen einer „politisch-ökonomischen Betrachtung“, die er nur als solche gewertet wissen wollte. Indessen konnte und wollte er offenbar nicht vergessen lassen, daß er als Mann der evangelischen Mission zu einer Frage Stellung nahm, die eben auch für die Mission eine Schicksalsfrage werden konnte.

Genau vierzig Jahre später, zur Zeit der zweiten Äußerung, die hier herangezogen werden soll, lag dieser Sachverhalt längst am Tage. Der Kolonialpolitiker, der jetzt das Wort nahm, tat es im Rückblick auf eine Epoche, die gerade wenig ruhmreich zu Ende gegangen war. Es war WILHELM SOLF, früher Gouverneur von Samoa und dann Staatssekretär im Reichskolonialamt, der 1919 offenbar als Frucht späterer Einsicht erklärte: „Kolonisieren heißt missionieren, und zwar missionieren in dem Sinn der Erziehung, nicht der Erziehung zur europäischen Bildung, sondern zu einer Kultur, die in der Heimat der Eingeborenen Wurzel fassen kann und ihrem Charakter und Verstande angepaßt ist.“² Auffallend ist hier wie seinerzeit bei Fabri die diffuse Verwendung des Begriffs Mission. Beiden, dem Theologen und dem Politiker, mußte klar sein, daß die Mission primär mit der Ausbreitung des Evangeliums, mit der Bekehrung von Heiden, mit der Sammlung christlicher Gemeinden zu tun habe. Beide, der kolonialbegeisterte Missionsmann zu Beginn der imperialistischen Epoche und der eher skeptische Kolonialbeamte nach dem Zusammenbruch des Reichs, konnten sich aber auch nicht der Einsicht verschließen, die so alt ist wie die christliche Mission selbst: daß das Evangelisieren immer auch in Nachbarschaft zum Zivilisieren gerät, daß es dabei nie allein um das Heil, sondern auch um das Wohl geht, daß Mission sowohl hinsichtlich ihrer Träger als auch hinsichtlich der Adressaten zwangs-

läufig in weltlichen Bezügen steht. Bleibend wichtig ist wiederum bei beiden, bei FABRI und bei SOLF, die Prägnanz, mit der das Problem – sei es im Vorgriff auf Kommendes, sei es rückblickend – den für koloniale Situationen besonders aktuellen Aufgaben zugeordnet wird; denn gerade da, wo die Mission in Kolonien der eigenen Nationalität tätig wurde, konnte ein gewisses Maß von Konvergenz zwischen den zivilisierenden Bemühungen von Mission und Kolonialmacht nicht ausbleiben. Die Konvergenz mußte allerdings zur Divergenz werden, wenn Bezugssystem und Zielsetzung zur Debatte standen: imperiale „Cultur-Mission“ unter dem Diktat der westlichen Führungsmacht oder eigenständige Entwicklung im kulturellen Kontext derer, unter denen der christliche Glaube jeweils einheimisch werden sollte.

2. Die deutsche protestantische Mission gegen Ende des 19. Jahrhunderts

Zwischen dem neuen Deutschen Reich und seinen Ambitionen einerseits und der protestantischen Mission andererseits bestand ein offenkundiges Mißverhältnis, das man sich freilich nicht überall eingestehen mochte: Die protestantische Mission war im internationalen Vergleich eine ziemlich unbedeutende Größe. 1881 hatten sämtliche deutsche Missionsvereine und -gesellschaften, alles in allem, gerade etwa ein halbes Tausend von Mitarbeitern auf den „Feldern“. Das war lediglich ein Drittel der Zahl, über die die britischen Missionen verfügten, und insgesamt nur etwa 17 Prozent aller protestantischen Missionare aus nordatlantischen Ländern. Ihren geistigen, geistlichen und materiellen Rückhalt hatten die deutschen Missionen – von einigen einzelnen einflußreichen Freunden abgesehen – ganz überwiegend in den Schichten, die zu Beginn des Jahrhunderts die Träger der neupietistischen Erweckungsbewegung gewesen waren, d. h. im unteren Mittelstand. Die breite Öffentlichkeit nahm von der Mission kaum Notiz. Die Behörden begegneten ihr in der Regel eher mit Mißtrauen als mit Sympathie. Die etablierten Kirchen vermochten sich vollends nicht zu eigen zu machen, was diese seltsamen erweckten Gotteskinder dazu trieb, sich um das Seelenheil der Heiden zu kümmern.

Status und Qualität der Sendboten schienen diesem Bild zu entsprechen: „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle“ (1 Kor 1,26). Insbesondere war von ihnen im Hinblick auf ihre Herkunft, ihre Ausbildung und ihre religiösen Überzeugungen kaum zu erwarten, daß sie irgendwelchen nationalen oder gar imperialen Ehrgeiz entwickeln würden, der sich politisch deutlich zu artikulieren vermochte. Das gilt nicht nur für die Mehrheit, die sich überwiegend aus dem kleinen Bürgertum rekrutierte, sondern auch für die Minderheit derer, die, nach dem Beispiel der Dänisch-Halleschen Mission in Südindien, als voll ausgebildete Theologen entsandt wurden.³ Schließlich hatten sie alle, trotz anderweitiger Unterschiede, noch das gleichsam im Ohr und im Herzen, was bereits im frühen 18. Jahrhundert AUGUST HERMANN FRANCKE den pietistischen Missionaren in Tranquebar eingeschärft hatte: Gott werde, „wo man nur die fleischliche Nationalehrre suchte, schwerlich Segen dazu geben, vielmehr dürfte solches ... zum Ruin der

ganzen Sache dienen.“⁴⁴ Die Tatsache, daß jene ersten Sendboten, obwohl fast ohne Ausnahme Deutsche, auf die Dienstbezeichnung „Königlich dänische Missionarien“ Wert legten, steht dem nicht entgegen. Sie ist nicht etwa als politische Demonstration zu werten, sondern sollte lediglich die taktische Position der Missionare in den internen Auseinandersetzungen mit den örtlichen Machthabern der dänischen ostindischen Kompanie verbessern. Wie unbefangenen vollends die Missionare der Erweckungsperiode, also im frühen 19. Jahrhundert, den nationalen Faktor beurteilten, geht am besten daraus hervor, daß mehr als siebenzig von ihnen, wiederum in der überwiegenden Mehrzahl Deutsche, nichts dabei fanden, in die Dienste der englischen Church Missionary Society zu treten.

Im übrigen machten sich in dieser Epoche die konfessionellen Unterschiede schon stärker bemerkbar. Die calvinistisch orientierte Mission, wie sie etwa in den Niederlanden schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts bestand, tendierte zu einem theokratischen Modell, bei dem Mission und politische Aktion eine weite Strecke Wegs zusammengehen konnten. In der lutherischen Tradition, zu der die meisten deutschen protestantischen Missionen zu zählen sind, war man eher dazu geneigt, zwischen dem Reich Christi und dem Reich dieser Welt säuberlich zu unterscheiden. Das wiederum schloß nicht aus, daß sich auch in der frühen lutherischen Mission gelegentlich ein naiver Nationalstolz bemerkbar machen konnte. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts reflektierte beispielsweise einer der Missionare der alten Dänisch-Halleschen Mission, CHRISTIAN WILHELM GERICKE, über den Unterschied zwischen deutschen und englischen Heidenboten, mit folgendem Ergebnis: „Zur Errichtung einer Gemeinde von Grund aus ... gehört ungemein viel Klugheit, Fleiß, Geduld, Selbstverleugnung, Übung im Gebet, Absonderung von irdischen Vergnügungen, viel Wachsamkeit und Schlangenklugheit, dazu gehören deutsche Treue und standhafte Schwartzianische Geister, nicht englische Gentlemen, die sich des Evangelii von Christo schämen und die Welt für den Himmel halten.“⁴⁵

Insgesamt wird man feststellen können, daß der deutschen pietistischen und neupietistischen Mission sowohl der Antrieb als auch die Möglichkeit zu dezidiert politischer Meinungsbildung oder gar Parteinahme fehlten. Man war sich dessen bewußt, daß die Gestalt dieser Welt vergehen müsse, daß kein irdisches Reich die Herrlichkeit der kommenden Gottesherrschaft auch nur entfernt erreichen könne. Die Obrigkeit mochte in der Zwischenzeit als in Gottes Auftrag handelnde Ordnungsmacht Respekt und Gehorsam beanspruchen. Eine weitergehende Verehrung kam ihr nicht zu.

Noch um die Mitte des Jahrhunderts eröffnete allerdings ein neuer Impuls neue Möglichkeiten, deren Folgen zunächst nicht abzusehen waren. Hinter den vordergründigen Realitäten von Obrigkeit, Staat, Nation erschien in Gestalt des Volkes eine bisher in der Mission kaum wahrgenommene Größe, die vor allem in lutherischen Kreisen immer mehr Beachtung auf sich zog. KARL GRAUL, erster Direktor der Leipziger Mission, die das Erbe der Dänisch-Halleschen Mission angetreten hatte, wurde zum Hauptsprecher dieser Richtung, die unter dem Eindruck der deutschen Romantik das Erbe Herders

und Schleiermachers auch in der Mission zur Geltung zu bringen suchte. „Bodenständige Volkskirche“, „Volkskirche im Vollwuchs“, „eine im Volksboden wurzelechte und entwicklungsfähige Kirche“⁶ – damit meinte man der Mission die Zielvorstellung geben zu können, die lutherischem Denken besonders gemäß sein sollte. Erst allmählich zeichnete sich ab, welche Geister man damit gerufen hatte – von der Heiligung der angeblichen völkischen Schöpfungsordnungen unter den Heiden bis hin zur Gefahr eines missionarischen Nationalismus, der eben jene „Achtung der natürlichen Lebenselemente“ zu einer spezifisch „deutschen Eigentümlichkeit“ zu stilisieren mußte.⁷ Gewiß haben sich GRAUL und seine Freunde damit nicht auf der ganzen Linie durchgesetzt. Schon in der lutherischen Mission des 19. Jahrhunderts wurde ihr „Ethnopathos“ nicht allgemein akzeptiert. Gleichwohl haben sie unwissentlich dazu beigetragen, daß die deutsche evangelische Mission an der Schwelle der kolonialimperialistischen Epoche von einer inneren Unsicherheit erfaßt war, die ihr je mehr zu schaffen machen mußte, je mehr sich die Kräfte regten, die auf dem von GRAUL und seinen Gesinnungsgenossen in bester Meinung gelegten Grund ein durchaus anderes Gebäude zu errichten suchten. Die Zeit der spät pietistischen Unschuld war vorüber. Evangelisieren und Zivilisieren, Mission und Kultur, Kirche und Volk konnten offenbar je länger je weniger strikt auseinander gehalten werden. Noch schien zwar die Dialektik der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre auszureichen, um für die Mission die sachgerechte Zuordnung des Geistlichen und des Natürlichen zu gewährleisten. Es mußte sich zeigen, ob und wie weit man damit den Herausforderungen einer neuen Zeit gewachsen war.

3. Deutsche protestantische Mission und deutscher Kolonialimperialismus

Was schon für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beachten ist, gilt nach dem Urteil des Kolonialhistorikers erst recht für die weitere Entwicklung: „Generalisierende Aussagen über das Verhältnis von Mission, Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik [sind] schon im Blick auf die Lage in Deutschland selbst sehr problematisch. Das gilt um so mehr für die Erfahrung der kolonialen Situation, die im Grunde nur aus Ausnahmesituationen bestand“ (KLAUS J. BADE).⁸ Zu unterschiedlich waren die Voraussetzungen und Bedingungen, zu verschieden auch die beteiligten Personen und somit die jeweils sich ergebenden Verhaltensmuster, als daß man sie so oder so auf einen Nenner bringen könnte.

Auch in der deutschen Mission gab es Fälle, in denen seitens der Mission eine koloniale Besitzergreifung unterstützt oder mit vorbereitet wurde. So erschien, um nur ein sehr frühes Beispiel zu nennen, 1865 der Basler Goldküsten-Missionar ELIAS SCHRENK – der sich später als charismatischer Bahnbrecher evangelistischer Arbeit in Deutschland einen Namen machte – vor einer parlamentarischen Kommission in London und lieferte ein eindrückliches Plädoyer nicht nur für das Verbleiben der britischen Herrschaft auf der Goldküste, sondern für die förmliche Begründung einer Kolonie – nicht etwa nur wegen der Verpflichtung, den Afrikanern das „Licht der

Zivilisation“ zu bringen, sondern auch um „den Schaden an diesem Lande wieder gutzumachen“, den dreihundert Jahre europäischer Herrschaft angerichtet hätten.⁹ Dieser in mehr als einer Hinsicht bemerkenswerte Vorfall ist freilich für unsere Fragestellung nicht unmittelbar relevant, da hier der deutsche Missionar an eine nichtdeutsche Macht appellierte.

Hält man sich sozusagen an die „deutsch-deutschen“ Beziehungen, so ist vor allem an die Gründung der „Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika“ (1886, später als „Berlin III“ bezeichnet) zu erinnern. Hier sollte, wie es in der „Kolonial-Politischen Korrespondenz“ hieß, der Deutsche „endlich einmal seine Kraft, seine alle übrigen Nationen überragende Fähigkeit des Missionierens bethätigen.“¹⁰ ROLAND OLIVER hat die Gesellschaft zu Recht als eine „imperialist foundation“ bezeichnet;¹¹ genau das war sie und wollte sie sein – „Mission in national-deutschem Sinne“, nachdem die deutsche Mission bisher doch nur die Geschäfte der Briten besorgt habe.¹²

Die internen Schwierigkeiten, die sehr bald zum Niedergang des Unternehmens führten, wären kaum der Erwähnung wert, wenn nicht eben dadurch Pastor FRIEDRICH VON BODELSCHWINGH in Bethel dazu gebracht worden wäre, das Werk zu übernehmen und ihm einen völlig neuen Charakter zu geben. Wichtiger noch ist der Umstand, daß vor allem diese Episode GUSTAV WARNECK, dem spiritus rector der deutschen evangelischen Mission, willkommenen Gelegenheit gab, seine eigene Skepsis gegen jegliche kolonialistische Überfremdung der Missions Sache noch schlüssiger zu begründen und dafür möglichst viele Bundesgenossen zu mobilisieren. Zweifellos hat WARNECKS Position in dieser Hinsicht gewisse Akzentverschiebungen erfahren.¹³ Das ist kaum zu verwundern; denn er war so wenig wie irgendjemand sonst in der deutschen Mission auf die Herausforderung durch einen deutschen Imperialismus vorbereitet. Auch er konnte nicht sogleich ermessen, wie viel geistige Beweglichkeit und taktisches Geschick angesichts der rasch wechselnden Konstellationen erforderlich sein würden.

Hatte er sich beispielsweise 1879 zu der Kolonialschrift seines früheren Barmer Kollegen FABRI mit deutlicher Kritik geäußert,¹⁴ so konnte sieben Jahre später auch er die deutsche Kolonialbewegung als eine „große göttliche Missionsgelegenheit“ apostrophieren.¹⁵ Schon 1881 zeigte er sich fasziniert von einer angeblichen „Proportionalität“ zwischen überseeischem Handel und christlichem „Missionssinn“, einer Analogie, die er ausgerechnet in dem Entwurf einer „Deutschen Colonisation“ des Kolonial-Ideologen WILHELM HÜBBE-SCHLEIDEN meinte entdecken zu können.¹⁶ Auch diese sollte freilich nur „cum grano salis“ zu verstehen sein. Und was die Kolonialbewegung als gottgegebene Missionsgelegenheit betraf, so versäumte WARNECK nicht, auf die Gefahr hinzuweisen, daß die „Kolonialmächte in der christlichen Mission ... eins der mächtigsten Förderungsmittel ihrer eigenen Interessen“ erblickten.¹⁷ Mit FABRIS Idee einer Mission, die sich als „kaum entbehrlicher Faktor ... für die kulturellen, nationalen Unternehmungen“ zu bewähren habe,¹⁸ konnte sich WARNECK also auch jetzt nicht befreunden. Eine in dieser Hinsicht sehr optimistische Abhandlung des früheren Rheinischen Südwestafrika-Missionars und späteren Inspektors der ominösen „Berlin III“-Gesellschaft,

CARL G. BÜTTNER,¹⁹ über *Mission und Kolonien* druckte WARNECK zwar in seiner Allgemeinen Missions-Zeitschrift, durchlöcherte sie aber förmlich mit kritischen Anmerkungen und Zwischenrufen – um, wie er eigens betonte, „den Standpunkt der Redaktion einigermaßen zu wahren!“²⁰

Die Grundzüge von WARNECKS Position, die sich zugleich – vornehmlich auf Grund der kaum zu überschätzenden meinungsbildenden Wirkung der AMZ – in weiten Kreisen der deutschen protestantischen Mission durchsetzte, hatten sich, wie gesagt, besonders nachhaltig in den Auseinandersetzungen um „Berlin III“ ausgeprägt. Nimmt man mit ihnen das zusammen, was WARNECK gegen Ende seines Lebens in seiner groß angelegten *Evangelischen Missionslehre* (1892–1903) grundsätzlich und abschließend entwickelte (was allerdings nicht selten übersehen worden ist), so ergeben sich die folgenden Hauptakzente:

a. Mission ist ihrem Wesen nach übernational. Deutsche Kolonien dürfen nicht für deutsche Missionen reserviert bleiben. Deutsche Missionen sollen auch in nichtdeutschen Besitzungen arbeiten können. Von der jeweiligen Kolonialmacht ist zu erwarten, daß sie diesen Standpunkt respektiere.²¹ Gegebenenfalls gilt es, schon an diesem Punkt „dagegen zu protestieren, daß man die Mission zu einer unfreien dienenden Magd der Kolonialpolitik macht, indem man sie zu einem bloßen Förderungsmittel der weltlichen Kolonialinteressen degradiert.“²²

b. So gewiß der Mission keine Einnischung kolonialpolitischer Instanzen in ihre Angelegenheiten zugemutet werden soll, so gewiß darf sich die Mission ihrerseits in keiner Weise an kolonialimperialistischer „Eroberungspolitik“ beteiligen, mag für „patriotische“ Missionare die Versuchung auch noch so groß sein.²³ „Kolonialmission“ wird, zumal am ostafrikanischen Beispiel, für WARNECK geradezu ein Übungsfeld dafür, daß die christliche Sendung mit äußerster Gewissenhaftigkeit über der Integrität ihrer eigentlichen Verantwortung wache: nicht „eine der Kolonialpolitik dienstthuende Magd, dem Vaterland milchgebende Kuh“ zu sein, sondern „selbstlose Thätigkeit des christlichen Glaubensgehorsams und des christlichen Liebesdranges zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden als ein religiöses Rettungswerk an den Seelen, als eine Bekehrungsarbeit.“²⁴

c. Eben damit ist auch verbindlich festgelegt, daß die Adressaten der missionarischen Botschaft niemals nur als Objekte fremder Interessen zu betrachten sind. Sie sind vielmehr „wie wir berufen, Kinder Gottes zu werden, und also unsre Brüder.“²⁵ Wie oft konnten sie völlig zu Recht den Missionaren entgegenhalten: „Ihr habt uns unser Land genommen, nun wollen wir wenigstens eure Religion nicht.“²⁶ Wer will es ihnen „verdenken, wenn sie von einer Religion nichts wissen wollen, in deren Sendboten sie die Vorläufer oder Helfer einer Politik erblicken, die sie ihrer Freiheit beraubt!“²⁷ Und noch 1896 ist es WARNECK einen besonderen Artikel in der AMZ wert, sich von einem „kolonialpolitischen Programm“ aus der „Deutschen Kolonialzeitung“ (Nr. 45, 1895) zu distanzieren, nach dem das Christentum „nur einer der Kraftfaktoren [ist], welche wir auf das Negertum spielen lassen.“²⁸ Wie

anders kann die Mission demgegenüber ihren Dienst tun als damit, daß sie ihre Stimme erhebt „zum Schutze der Bedrückten?“²⁹

Gewiß mag moderne Kolonialismus- und Missionskritik aus dem sicheren Abstand von einem Jahrhundert auch solche Stimmen als belanglos verurteilen, da sie ja nicht das ganze imperialistische System kompromißlos und frontal angegriffen hätten. Das allerdings hätte WARNECK in seiner Zeit sicher weder als seine Sache noch als Aufgabe der Missionen überhaupt betrachten wollen. Immerhin darf ihm auch heute zugute gehalten werden, daß jene Bedrückung von Eingeborenen für ihn nicht nur auf das Konto einzelner Beamter, sondern ausdrücklich auch auf das des ganzen „kolonialpolitischen Systems“ komme.³⁰

In diese Richtung deutet ja auch bereits die mit Recht berühmt gewordene Weisung, die die neue Leitung der Rheinischen Mission nach dem Ausscheiden FABRIS, Ende 1884, an ihre Missionare in Südwestafrika hinausgehen ließ:

„Eure Aufgabe ist es, Christum zu predigen und die Seele Eures Volkes zu retten; jene aber wollen sich selbst bereichern, wollen Handel, Gewerbe, Industrie, unbekümmert, ob das Volk darüber zugrunde geht. Noch nirgends ist in der Heidenwelt eine europäische Kolonie entstanden ohne die schwersten Ungerechtigkeiten. Portugiesen und Spanier, Holländer und Engländer haben darin ziemlich gleichen Schritt gehalten. Die Deutschen werden es schwerlich viel besser machen, und Ihr werdet die Aufgabe haben, Euer Volk vor Mißhandlungen und Vergewaltigung [seitens] der Weißen zu schützen, solange Ihr könnt . . . Haltet Euch von allen politischen Fragen fern.“³¹ Damit waren die Probleme gewiß nicht zuende. Sie fingen, so könnte man sagen, jetzt erst wirklich an, da eben die „reinliche Auseinanderhaltung von Mission und Zivilisation“, die in demselben Schreiben den Missionaren abgefordert wurde,³² nach Konstituierung und Konsolidierung der deutschen Kolonialherrschaft immer schwerer zu realisieren sein mußte.

4. Deutscher „Tiefenblick“ gegen angelsächsischen „Fernblick“

Zunächst ließ sich alles verhältnismäßig harmlos an. Es waren missionsfreundliche Kolonialkreise, die kolonialimperialistischen Exzessen durchaus abgeneigt waren und gerade darum eine volle „kulturelle Arbeitseinheit“ von Mission und Kolonialverwaltung anregten.³³ Einzelne prominente Missionsleute leisteten Schützenhilfe, so etwa der frühere Berliner Missionssuperintendent in Transvaal, ALEXANDER MERENSKY, der 1888 die „christliche Kolonisation heidnischer Länder“ als Erprobungsfeld der Partnerschaft beschrieb: So wie die recht verstandene Kolonisation auf ihre Weise „dem Reiche Gottes diene“, so könne sich die Mission ihrerseits als „Freundin und Helferin“ der Kolonisation betätigen.³⁴ Warum sollte man nicht auch gleich „zum Heil Afrikas das friedliche Nebeneinandergehen“ der Kolonialmächte Deutschland und England und somit eine „Erstarkung der Kolonisation Afrikas durch den germanischen Stamm“ ins Auge fassen?³⁵ CARL MIRBT, der die deutsche Kolonialepoche als Kirchenhistoriker und Missionsfachmann miterlebt und mit Wohlwollen, wenn auch nicht ohne kritische Reserve, betrachtet hatte,

konnte später, in idealisierender Retrospektive nach dem Ende der deutschen Kolonialherrlichkeit, den Gedanken der Kooperation vertiefen. Gerade der besondere Dienst der Mission, die „geistige Rettung der Eingeborenen“ mittels „Einpflanzung religiöser und sittlicher Vorstellungen“, mußte doch auch eine „überaus wichtige Mitarbeit an der Entwicklung eines Kolonialwesens“ bedeuten.³⁶

Stand man damit nicht sogar in einer Linie mit den Traditionen der Erweckungsepoche, deren Pioniere etwa 1816 dem neugegründeten „Missionsinstitut“ in Basel sowohl die Verkündigung des „Evangeliums des Friedens“ als auch die Verbreitung einer „wohltätigen Zivilisation“ zum Ziel gesetzt hatten?³⁷ Hier freilich hätten WARNECK und seine Freunde interveniert, da dies ja in jener fernen Zeit der Unschuld, lange vor Beginn des modernen Kolonialimperialismus, geschrieben worden sei. Inzwischen hatte man im übrigen zur Genüge erfahren, was die Kolonialherrschaft etwa mit der Erziehung der Eingeborenen zu willigen Arbeitskräften weißer Herren oder auch mit dem Alkoholexport in die Kolonien anrichtete.³⁸ Der alte WARNECK meinte auch jetzt hinter scheinbar unanstößlich scheidlich-friedlicher Zusammenarbeit etwas ganz anderes zu sehen – ein System, das „die Eingeborenen ihres Besitzes, ihrer Nationalität, ihrer Muttersprache berauben“ wollte. Konnte die Mission dabei mitwirken, ohne sich auf „etwas missionarisch Widersinniges“ einzulassen? Würde es nunmehr nicht „das schwierigste Missionsproblem . . ., das Christentum volkstümlich unter den Eingeborenen zu machen, und zu diesem Zweck der Entnationalisierung derselben [zu] wehren“, auf die Gefahr hin, daß der „koloniale National egoismus“ dabei endgültig den kürzeren zöge?³⁹

Damit, mit der Erinnerung an die „Volkstümlichkeit“ des Christentums, war nun schließlich das Stichwort gegeben, mit dessen Hilfe die Nach-Warneck-Generation ihren Weg aus dem Dilemma suchen und finden konnte: nicht nur einen Weg „vom Pietismus zum Volkskirchentum“,⁴⁰ sondern auch einen Weg heraus aus den Versuchungen eines „kolonialen National egoismus“, denen der erste Weltkrieg ohnehin bald ein Ende setzen sollte, hin zu der „volksorganischen“ oder „volkspädagogischen“ Missionsmethode, ausgerichtet auf das, was sogar WARNECK als die „volkliche Artung des ganzen Christianisierungsprozesses“ hatte beschreiben können.⁴¹ Natürlich sollte eine Überfremdung durch national-deutsche Kultur damit gerade ausgeschlossen sein. Aber konnte sich nicht eben darin ein spezifisch deutsches missionarisches Charisma betätigen, jetzt freilich nicht mehr mit der Hoffnung auf Zusammenarbeit innerhalb des „germanischen Stammes“, sondern gegebenenfalls mit unmißverständlicher „Abwehrstellung gegen Anglisierung und Amerikanisierung“?⁴²

Fast providentiell mußte es scheinen, daß genau in der Zeit, da sich diese Vision als Alternative zur „Kolonialmission“ eröffnete, der junge Leipziger Missionar BRUNO GUTMANN erstmals ostafrikanischen Boden betrat (1902). Hier ist nicht der Ort, um über den ihm angemessenen Platz im gesamten Szenarium der Epoche zu sprechen, erst recht nicht zur Stellungnahme zu den Kontroversen, die durch seine Person, seine Schriften und sein Werk

veranlaßt worden sind. Völlig abwegig wäre es jedenfalls, ihn in die Sukzession der „Kolonialmission“ imperialen Stils einordnen zu wollen. „Evangelisieren und Zivilisieren“ konnte sich für ihn, in dieser Zuordnung, niemals auf eine Synthese von christlichem Zeugnis und abendländischen Kulturwerten beziehen, sondern nur auf einen „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“, der allerdings, in GUTMANN'S Diktion, ausgerichtet war auf die Stärkung der Volksorgane selber und ihre Neubelebung mit den Lebenstrieben aus dem Evangelium, einem Evangelium, das seinem Wesen nach die Menschen zur Kindschaft verbinden und Gemeinschaft aus der Tiefe der „urtümlichen Bindungen“ stiften will.

Nochmals: mit kolonialistischer „Kulturmission“ konnte und sollte dies alles in GUTMANN'S Intention nicht entfernt zu tun haben. Das, was in späterer langwieriger Diskussion der „nationale Einschlag“ genannt wurde,⁴³ war damit jedoch keineswegs eliminiert. Was seinerzeit schon der Tranquebar-Missionar GERICKE am Vergleich der deutschen und englischen Missionare einigermaßen naiv exemplifiziert hatte, wird bei GUTMANN auf die Ebene missionsmethodischer Grundsatz-Reflexion erhoben. Eine bisher wenig beachtete, neuerdings aber von dem Ethnologen J. C. WINTER treffend analysierte Predigt über Lk 11,34 („Ist dein Auge einfältig, so ist dein ganzer Leib licht“), 1935 publiziert,⁴⁴ spricht eine Sprache, die noch heute betroffen machen kann. Nach GUTMANN hat der Deutsche, im Unterschied zum Engländer, das „Gefühl für die in . . . zwischenmenschlichen Beziehungen spürbaren, unsichtbaren Kräfte“, und darin „das wesentliche Stück seiner Art, um derentwillen er eine Führungsaufgabe hat, die weit über dem liegt, was nun einmal der Angelsachse mit seinem Fernblick tun kann“ – der Angelsachse, der „sich auf die Ansaugung der anderen zu rein wirtschaftlicher Ausbeutung und Selbstversteifung durch die Angliederung beschränken“ wird, während der Deutsche den „Blick auf den anderen und die gemütvollste Anteilnahme an der nächsten Umgebung und ihrer Eigenart“ besitzt.⁴⁵ GUTMANN spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von der missionarischen Aufgabe. Aber es ist unverkennbar, daß diese Sätze ganz und gar von den Erfahrungen seiner Arbeit unter den Dschagga getragen sind. Erst in diesem Kontext kommt auch der Vergleich von Deutschen und Engländern voll zur Geltung: Der Engländer ist der Typus des Kolonialisten – mit seinem „Blick uninteressierter, kühler Sammlung auf das Notwendige“ lediglich darauf konzentriert, unter seinen Kolonial-Untertanen neue Märkte zu schaffen. Der Deutsche dagegen vermag kraft seines „Tiefenblicks“ über das nur kolonialistische Zivilisieren hinaus vorzudringen in den Bereich der „zwischenmenschlichen Entsprechungen und Beziehungen, die die einzelne Seele aus der Tiefe emportragen, aus ihr nähren und über ihr lebendig erhalten für die letzte Entsprechung mit dem Ebenbilde Gottes, seinem Sohne“ – und eben das ist Evangelisieren, ist Mission, wie sie nach GUTMANN sein sollte.⁴⁶

GUTMANN stand mit solcher Einschätzung der spezifisch deutschen Qualifikation für die Mission nicht allein, wenngleich sie wohl nie vor oder nach ihm mit einem so seltsamen Gemisch aus Völkerpsychologie, „Deutschheit“⁴⁷ und theologia naturalis garniert worden war. Immerhin hatte schon zweihundert

Jahre vor ihm kein anderer als Graf NIKOLAUS LUDWIG VON ZINZENDORF von den Deutschen als einem Volk gesprochen, „das sich zu allen Nationen paßt, sie alle liebt und sich in ihre Weise zu schicken inkliniert“, und das deshalb besonders gut zum christlichen Apostolat zu gebrauchen sei. Wohlweislich fügte er hinzu (was nicht übersehen werden darf): „Wenn wir Arbeiter auf den Nationalismus reflektieren sollten, wo wollen wir hin?“⁴⁸ Nicht weniger vorsichtig war WARNECK mit einer ähnlichen Diagnose. Auch er meinte zwar bei den Deutschen „als besonderes Charisma eine . . . Repekierung fremder Nationalität“ entdecken zu können, „die sie befähigt, selbstlos, unbefangenen schonend auf die Eigentümlichkeiten anderer Völker einzugehen.“⁴⁹ Indessen sollte das nach WARNECKS Meinung gerade nicht, wie etwa bei den Protagonisten der Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika, in „selbstüberhebungsvolle Übertreibung“ ausarten. „Wir Deutsche haben unsere besonderen Gaben für den Missionsberuf und – andre Nationen haben die ihrigen. Es ist zu befürchten, daß durch solche ruhmredigen Selbstberäucherungen, welche sich heutzutage für besonders kräftige Äußerungen des nationalen Sinnes ausgeben, wir Deutsche in der weiten Welt uns nur einen üblen Namen machen.“⁵⁰

WARNECK wußte wohl, daß diese Sorge nicht die einzige und wichtigste sein konnte. Die tiefe Ernüchterung, die im ersten Weltkrieg die Gemüter erfaßte, hat er zwar nicht mehr erlebt. Aber es war dann sein Sohn JOHANNES, früher Missionar unter den Batak auf Sumatra und danach – wie einst sein Vater – im Heimatdienst der Rheinischen Mission, der sich im ersten Kriegsjahr zum Sprecher vieler machte: „Wir aber dachten, wir hätten des Herrn Sinn erkannt, und wir schauten tief in seine dem armen Menschen unerforschlichen Wege hinein. Nun stehen wir tief gedemütigt da. Wer wagt es noch, Ratgeber des Königs zu sein?“⁵¹ Gleichzeitig wurde jedoch auch diese Wendung zur Selbstkritik von erneuten Äußerungen des Nationalstolzes kontrapunktiert. In manchen Kreisen der Mission, so berichtete JULIUS RICHTER (ebenfalls 1915), sei man der Meinung, das Deutsche Reich werde nach Gottes Ratschluß in diesem Krieg die Hegemonie in Europa gewinnen, damit „das evangelische Deutschland die Führung in der Vorwärtsbewegung der Christenheit übernehme“.⁵² Obwohl diese Hoffnungen bald zerstoben, geisterte doch schon wenige Jahre nach dem verlorenen Krieg und dem Zusammenbruch der deutschen kolonialimperialistischen Ambitionen wieder jener Satz von der besonderen charismatischen Disposition der Deutschen zu volkskirchlich orientierter Missionstätigkeit durch die evangelische Missionsliteratur⁵³ – als wäre nichts gewesen!

Nach 1945, nach einem weiteren verlorenen Krieg, dürfte endgültig klar geworden sein, daß etwas gewesen war, und was es war. Vielleicht kann man heute rückblickend von einem Lernprozeß (falls dieser Begriff nicht schon zu verschlissen ist) oder sogar von einem kathartischen Prozeß sprechen, und zwar in dreifacher Hinsicht.

a. Im Hinblick auf ein direktes national- und kolonialpolitisches Engagement der Mission haben WARNECK und seine Gesinnungsgenossen Grenzen aufgewiesen, die von der deutschen Mission in ihrer überwiegenden Mehr-

heit nicht mehr ignoriert werden konnten. Sie waren sich dabei dessen bewußt, daß die Warnung vor dem furor teutonicus, die bloße nationalpolitische Abstinenz noch nicht notwendig ein dauerhaftes Konzept sachgemäßer politischer Mitverantwortung begründen konnten, meinten aber darum doch nicht auf das Wächteramt verzichten zu dürfen.

b. Im Hinblick auf die andere, subtilere Form des „nationalen Einschlags“, die wenigstens die kultur- und zivilisationspropagandistische Funktion der Mission legitimiert und fördert, ohne sich deswegen doch gänzlich mit dem Kolonialimperialismus zu identifizieren, ist die deutsche evangelische Mission zwar je und dann anfällig gewesen, konnte jedoch die Unterscheidung von „Evangelisieren“ und „Zivilisieren“ nie gänzlich ignorieren. Offen blieb allerdings auch hier, ob und wie die Mission bei der Entwicklung positiver Alternativen zu dem, was heute von Denkern der Dritten Welt gelegentlich als „deutscher Weihnachtsbaum-Imperialismus“ bezeichnet wird, Hilfestellung leisten könnte, ohne ihrem eigentlichen Auftrag untreu zu werden.

c. Im Hinblick auf jene missionarische Haltung, die in scheinbarem Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen und Ideen, in scheinbar vorbehaltlos offener Zuwendung zu Kultur und Gesellschaft fremder Partner doch noch einen sozusagen unterschweligen „nationalen Einschlag“ vertritt, dürfte vielleicht auch heute das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Wenn nicht alle Zeichen trügen, ist man heute mancherorts dem von GUTMANN den Deutschen zugesprochenen „Tiefenblick“ in die „zwischenmenschlichen Entsprechungen“ und in die „volkliche Unversehrtheit“ auch unter missionarischem Vorzeichen gar nicht so abgeneigt. Es bleibt abzuwarten, wie weit sich demgegenüber die Einsicht durchsetzt, daß dergleichen heute auf einen nachkolonialistisch-ideologischen Steuermechanismus hinausläuft, der den Gedanken selbstloser Partnerschaft ungläubwürdig machen muß.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es soll hier nicht für unsere Generation die Vollmacht in Anspruch genommen werden, über die Väter nach den Kriterien heutiger Erkenntnis zu Gericht zu sitzen. Wenn der Zwerg, der auf der Schulter des Riesen sitzt, weiter sieht als der Riese, so ist das – nach dem bekannten Wort von LAURENS VAN DER POST – nicht sein Verdienst. Es ist auch gar nicht zu leugnen, daß sogar unter den Bedingungen der „Kolonialmission“ evangelisiert und christliche Gemeinde unter den Völkern gesammelt werden konnte, daß Gott also auch auf derart krummen Linien gerade schreiben konnte. Das aber stand hier nicht zur Diskussion. Es ging und geht vielmehr darum, welcher Art das missionarische Erbe ist, das uns aus der kolonialimperialistischen Epoche überkommen ist. Und wenn die Frage so gestellt wird, sollte es keine Zweifel daran geben, daß die Vergangenheit unweigerlich den einholt und von neuem stellt, der sich von ihr zu dispensieren sucht.

SUMMARY

German Protestant missions in the early imperialist era, comparatively insignificant as they were in terms of quantity, were also in a state of ideological confusion. The heritage of the earlier period of disestablishment between Gospel and civilization was still very much alive, while pressure towards a reorientation on the basis of a romantic folk ideology grew stronger. GUSTAV WARNECK and his friends, convinced that missions were essentially international, were unwilling to let colonialist ambitions enter into mission work, although a certain amount of cooperation with colonial authorities in civilizing activities could not be avoided. However, when before and after World War I BRUNO GUTMANN and others, though without inclinations towards colonial imperialism, concentrated on an integration of evangelizing and civilizing activities in terms of the indigenous social system, German cultural pride had come back with a vengeance, for it was this peculiar method of indigenization which was elevated as evidence of German superiority – an illusion which in some circles survived even the shock of the war.

¹ FRIEDRICH FABRI, *Bedarf Deutschland der Colonien?* Gotha 1879, S. 107f.

² *Kolonialpolitik*, Berlin 1919, S. 72.

³ Vgl. jetzt KLAUSPETER BLASER, *Mission und Erweckungsbewegung*, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. VII, Göttingen 1981, S. 128–146, bes. S. 134f., 142f.

⁴ Zit. bei ARNO LEHMANN, *Es begann in Tranquebar*, Berlin 1956², S. 196.

⁵ Zit. bei WILHELM GERMANN, *Missionar Christian Friedrich Schwartz*, Erlangen 1870, S. 370f. Auf diesen SCHWARTZ, wohl den berühmtesten der Missionare der Dänisch-Halleschen Mission, der fast ein halbes Jahrhundert lang in Indien wirkte, spielt GERICKE an. – Eine ganz ähnliche Äußerung des Missionars CHRISTIAN SAMUEL JOHN in Tranquebar bei GERMANN, a.a.O. S. 371 Anm.

⁶ K. GRAUL und sein erster Biograph G. HERMANN, zit. b. J. C. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967, S. 69f. – WOLFGANG TILGNER, *Volksnomosologie und Schöpfungsglaube*, Göttingen 1966, behandelt zwar in einem besonderen Kapitel „Die Volksnomoslehre in der Missionstheologie“ (S. 212–217), beschränkt sich aber auf BRUNO GUTMANN.

⁷ Vgl. Hoekendijk, a.a.O. S. 71.

⁸ Aus der Einführung zu dem von K. J. BADE herausgegebenen Sammelband *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, S. 16. Das bedeutende Werk von HORST GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914*, Paderborn 1983, lag bei Abschluß dieses Artikels noch nicht vor.

⁹ *Evangelisches Missions-Magazin* 102, 1958, S. 39f.

¹⁰ Zit. in *Allg. Missions-Zeitschrift (AMZ)* 13, 1886, S. 298.

¹¹ *The Missionary Factor in East Africa*, London 1952, S. 96.

¹² *AMZ* 13, 1886, S. 297.

- ¹³ Vgl. KLAUS J. BADE, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit*, Freiburg i. Br. 1975, S. 477 Anm. 7.
- ¹⁴ AMZ 6, 1879, S. 236ff.
- ¹⁵ AMZ 13, 1886, S. 4.
- ¹⁶ AMZ 8, 1881, S. 225.
- ¹⁷ AMZ 13, 1886, S. 4f.
- ¹⁸ Zit. bei THEO SUNDERMEIER, *Mission, Bekenntnis und Kirche*, Wuppertal 1962, S. 60.
- ¹⁹ Vgl. über ihn AMZ 21, 1894, S. 88ff.
- ²⁰ AMZ 12, 1885, S. 97 Anm. 1.
- ²¹ Vgl. GUSTAV WARNECK, *Eine bedeutsame Missions-Konferenz*, in: AMZ 12, 1885, S. 545–564; A. W. SCHREIBER, *Besetzung deutscher Kolonien mit deutschen Missionaren*, in: AMZ 13, 1886, S. 56–62.
- ²² *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/1, Gotha 1897, S. 161.
- ²³ A.a.O. S. 52.
- ²⁴ AMZ 13, 1886, S. 311.
- ²⁵ A.a.O. S. 308 (Hervorhebung von WARNECK).
- ²⁶ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 162.
- ²⁷ A.a.O. S. 53.
- ²⁸ AMZ 23, 1896, S. 80; vgl. *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 198.
- ²⁹ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 50.
- ³⁰ Ebd.
- ³¹ Zit. bei BADE, *Fabri*, S. 225f.
- ³² A.a.O. S. 225.
- ³³ Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905, S. 1039, zit. bei CARL MIRBT, *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*, Tübingen 1910, S. 242.
- ³⁴ *Kolonisation und Mission*, Berlin 1888, S. 6f.
- ³⁵ *Was lehren uns die Erfahrungen, welche andere Völker in Afrika gemacht haben?* Berlin 1890, S. 59.
- ³⁶ *Missionsgeschichte und Kolonialgeschichte*, in: Neue Allg. Missionszeitschrift (NAMZ) 1927, S. 78.
- ³⁷ WILHELM SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. I, Basel 1916, S. 28.
- ³⁸ C. P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. III, London 1955, S. 52.
- ³⁹ *Evangelische Missionslehre*, a.a.O. S. 198f.
- ⁴⁰ So der Titel einer programmatischen Schrift von HEINRICH FRICK, Gütersloh 1924.
- ⁴¹ *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/2, Gotha 1903, S. 23.
- ⁴² FRICK, a.a.O. S. 47.
- ⁴³ Vgl. die Beiträge zu diesem Thema in Jg. 42, 1915 der AMZ.
- ⁴⁴ *Zwischen uns ist Gott*, Feuchtwangen 1935, S. 90–93; dazu J. C. WINTER, *Bruno Gutmann 1876–1966. A German Approach to Social Anthropology*, Oxford 1979, S. 1–9..
- ⁴⁵ A.a.O. S. 91.
- ⁴⁶ A.a.O. S. 92.
- ⁴⁷ A.a.O. S. 90.
- ⁴⁸ Zit. bei OTTO UTTENDÖRFER, *Zinzendorfs Weltbetrachtung*, Berlin 1929, S. 47.
- ⁴⁹ *Evangelische Missionslehre*, Bd. III/2, S. 23f.; auch hier erscheint der Vergleich mit den Briten.
- ⁵⁰ AMZ 13, 1886, S. 301f.
- ⁵¹ AMZ 42, 1915, S. 39.
- ⁵² *Die Mission in der gegenwärtigen Weltlage*, Berlin 1915, S. 45.
- ⁵³ Belege bei HOEKENDYK, a.a.O. (Anm. 6) S. 46 Anm. 4.