

RANDBEMERKUNGEN ZUR FRÜHGESCHICHTE LUTHERISCHER MISSION IM ÖSTLICHEN HOCHLAND VON PAPUA-NEUGUINEA

von Theodor Ahrens

In memoriam Wilhelm Bergmann und Peter Lawrence

Vorbemerkung

Die Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua-Neuguinea ist, soweit sie den Beitrag der Neuendettelsauer Missionare betrifft, von GEORG PILHOFER schon vor längerer Zeit umsichtig und gehaltvoll dargestellt und von KURT-DIETRICH MROSSKO kürzlich unter Berücksichtigung des Beitrages anderer lutherischer Missionen über diese begrenzte Perspektive hinausgeführt worden.¹ Mit MROSSKOS erweiterter Sicht ergibt sich eine Frage, die bei beiden Autoren keine explizite Berücksichtigung findet, nämlich, ob der sog. *Keyssersche Ansatz*, der in der Mission der Neuendettelsauer auf der Huon-Halbinsel seit 1915 zum Idealtyp lutherischer Mission erklärt worden war, im Hochland tatsächlich zur Wirkung kam. Mit dieser Frage setze ich ein; zu ihr kehre ich im vierten Teil abschließend zurück.²

In einem zweiten Schritt stelle ich die Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Bekehrung – der seit dem gescheiterten Aufstandsversuch der Bevölkerung in Madang im Jahre 1904 die lutherische Missionsgeschichte bis hin zur Huonhalbinsel beeinflusst haben dürfte – mit Hinweis auf einige bei PILHOFER und MROSSKO bislang nicht beachtete Geschehnisse auch für das Hochland zur Diskussion. Im Zusammenhang damit geht es mir drittens um die Frage nach den erkennbaren Eigenmotivationen und Eigeninitiativen der einheimischen Bevölkerung im östlichen Hochland, die sich seit Mitte der 30er Jahre dem Christentum zuzuwenden begann. Zu der Frage, ob sie *nur* Opfer war oder im kolonialen Konflikt auch eigene Initiative entfaltete, stellt jetzt gerade noch greifbare mündliche Tradition bedenkenswerte Informationen zur Verfügung.

In der Verknüpfung der Fragen nach dem Zusammenhang von Gewalt und Bekehrung mit der anderen nach den Eigenmotivationen und Eigeninitiativen hat PETER LAWRENCE in seinem 1964 zuerst erschienenen Werk *Road belong Cargo* auch der Missionstheologie zu einer vertieften Wahrnehmung der Kirchengeschichte Melanesiens verholfen.

Wenn die Initiativen, Visionen und Entscheidungen dieser noch vor der Schwelle zur Schriftkultur stehenden, ersten christlichen Generation im Betrieb theologischer Ausbildung in Melanesien stärkere Beachtung fänden, ergäben sich nicht nur wesentliche Anregungen für das Bemühen um kontextbezogene theologische Arbeit, sondern es könnten melanesische Theologen und Theologinnen darüber hinaus westlichen theologischen Traditionen und Institutionen mit mehr Gelassenheit gegenüberreten.

1. Zu Keyssers Wirkungsgeschichte in der Hochlandmission der Lutheraner

Erste Möglichkeiten für eine Ausdehnung der lutherischen Missionsarbeit aus der Enge der Huon-Halbinsel zeichneten sich seit etwa Mitte der 20er Jahre ab. Eine maßgebende Rolle spielte – nach gelegentlichen vorherigen Besuchen seit Mitte der 20er Jahre zuerst durch die Missionare L. FLIERL (1907–1927) und K. SAUERACKER (1907–1931) zusammen mit den einheimischen Evangelisten GAPENUO NGIZAKI³ – dann seit der Wende zu den 30er Jahren der nüchterne, weitsichtige und jedem Pathos abholde WILHELM BERGMANN (1928–1968), mit ihm und nach ihm dann auch die Missionare W. FLIERL (1927–1962) und H. FLIERL (1927–1966), GEORG VICEDOM (1929–1939) und später der bedeutende HERMANN STRAUSS (1934–1971). Anscheinend war es diesen und anderen Neuendettelsauer Missionaren zunächst nicht zweifelhaft, daß der Keyssersche Ansatz, der auf der Missionskonferenz vom 10. bis 15. 1. 1915 in Heldsbach zur missionsmethodischen Leitlinie gemacht worden war und den die jüngeren Missionare durch CHRISTIAN KEYSER (1899–1920) am Missionsseminar in seiner idealtypischen Ausprägung kennengelernt hatten, sich in dieser scheinbar ähnlichen Situation einfach fortschreiben ließe. G. RENCK (1957–1976) schreibt rückblickend: „When work in the Central Highlands was started, it was, of course, done according to Keysser’s principles.“⁴

Es waren zunächst einige Dutzend, seit Mitte der 30er Jahre einige Hundert einheimische Evangelisten aus Hube, dem eigentlichen Stammland Keysserscher Arbeit, die im Hochland – wie es zuvor an vielen Orten des Pazifik gewesen war – als einheimische Missionare zu ausschlaggebend wichtigen Trägern missionarischer Arbeit wurden. Sie schienen durch Herkunft und Prägung eine Fortsetzung der Keysserschen Arbeitsweise zu gewährleisten.⁵ Im Rückblick erkennen wir, daß es einige Faktoren gab, die dies nicht als selbstverständlich erscheinen lassen konnten. Vergleichen wir mit den Gegebenheiten auf der Huon-Halbinsel, dann zeichnen sich vier Faktoren ab, die erheblich veränderte Rahmenbedingungen für die lutherische Mission ausmachten.

Zunächst – das wird man allerdings einräumen müssen – gerieten L. FLIERL und Missionar SAUERACKER, als sie Mitte bis Ende der 20er Jahre ihre ersten Erkundungsreisen in Randzonen des östlichen Hochlandes antraten, noch in eine Situation des Erstkontaktes, ähnlich wie sie faktisch zuvor im Hinterland von Sattelberg gegeben war. Diese Missionare stationierten zunächst wenige Einheimische aus den Küstengemeinden in den Randgebieten des östlichen Hochlandes bei Rihona und Gadzup als die ersten Künder einer neuen Zeit und einer neuen Welt.⁶

Doch schon seit Mitte der 20er Jahre häuften sich gelegentliche Kontaktreisen australischer Regierungsbeamter, und seit Anfang der 30er Jahre waren dann auch die Eldoradosucher auf dem Plan, die teils auf eigene Faust, teils im Auftrag von Minengesellschaften das östliche Hochland durchstreiften. Sie meinten, ihre Sicherheit beruhe allein auf ihren Gewehren und der

Bereitschaft, diese auch zu benutzen. Daß sie das auch taten, dürfte die Entscheidung der australischen Mandatsverwaltung beschleunigt haben, ihrerseits eine effektive Kontrolle über das Kommen und Gehen der Weißen im Hochland zu suchen und möglichst die Pax Britannica zu etablieren. Dabei handelte es sich zunächst nur um ein lockeres Netz von Regierungskontakten und die Etablierung einiger Außenposten. Doch für das Selbstverständnis lutherischer Mission im Keysserschen Erbe hätte dieses Gegenüber einschneidende Bedeutung haben müssen. Die Präsenz der Mandatsverwaltung im Unterschied und im Gegenüber zur Mission hätte jeder theokratischen Vorstellung, wie sie KEYSSERS Arbeit de facto zugrunde lag, schon im Ansatz den Boden entzogen.

Dazu kam zweitens, daß sich die Lutheraner, anders als auf der Huon-Halbinsel, seit Anfang der 30er Jahre im zentralen Hochland zuerst der Präsenz römisch-katholischer und etwas später dann adventistischer Missionare gegenübersehen. Diese Missionen ließen sich manchmal in einen Wettlauf ziehen, der den Hochländern die Zeit für die Reifung einer eigenen Antwort auf die Botschaft des Evangeliums zu verkürzen schien. Andererseits war es natürlich der Kolonialkonflikt als solcher, der den Hochländern zunächst die Initiative nahm⁷ und der, weil die ganze melanesische Gesellschaftsordnung in der kosmischen Ordnung verankert schien, auch aus der Sicht der Betroffenen eine im Kern religiöse Antwort forderte. Wie auch immer, der faktische Verlauf der Mission konfrontierte die Lutheraner etwas verspätet mit der ökumenischen Herausforderung, die 20 Jahre zuvor auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh zur Darstellung gekommen war. Für alle Beteiligten mußte deutlich sein, daß die Lutheraner nur eine unter mehreren Versionen der christlichen Botschaft im weiträumigen Hochland von Papua-Neuguinea anboten.

Kurz, deutlicher als es seinerzeit KEYSSER in der Hube-Mission zu Bewußtsein kommen konnte, wo er einer der wenigen weißen Dauerakteure gewesen war, stellte die lutherische Mission im Hochland nur einen Strang in einem breit angelegten konfliktiven Wandlungsprozeß dar, dessen politische und ökonomische Stränge ihre eigenen weißen Vertreter direkt vor Ort hatten. Für die lokale Bevölkerung waren Missionare, Goldgräber und Regierungsbeamte anfänglich nicht leicht unterscheidbar, und das haben die einheimischen Missionare gelegentlich zu spüren bekommen.⁸

Drittens hatten sich auch innerhalb der lutherischen Mission Veränderungen ergeben. Weniger als je zuvor stellte sie auch nur in methodologischer Hinsicht einen einheitlichen Block dar. Die zeitweise Unterbindung deutscher missionarischer Präsenz infolge des Ersten Weltkrieges hatte zum Einstieg der konservativen australischen Lutheraner und der eher gemeinschaftlich geprägten Missionare der American Lutheran Church in die Arbeit in Papua-Neuguinea geführt. Die neuen Mitarbeiter waren anders als die Neuendettelsauer Missionare, die bald wieder zugelassen wurden, KEYSSER und seinem Ansatz innerlich nicht verpflichtet. Die innerkirchlichen Verhältnisse der Lutheraner waren damit erheblich verändert.

Dieser Umstand wurde zunächst nur durch den alles überragenden WILHELM BERGMANN verdeckt, der, wenn man ihn wegen seines theologischen Ansatzes bei der „Schöpfungsbotschaft als Begründung eines Rechtes für alle“ überhaupt als einen Keysser-Schüler ansprechen will, dies in sehr selbständiger Weise gewesen ist.⁹ Sein weiträumiges Reisen und Planen, seine weitsichtige Anlage weniger, aber eben auch im Rückblick gut platzierter Stationen im gesamten zentralen Hochland zeigen, daß er den mit Verhältnissen in Finschhafen gar nicht vergleichbaren Umständen im Hochland Rechnung trug. Jede einzelne Sprachgruppe, wie auch jede politische Aktionsgruppe im zentralen Hochland war ungleich größer als die kleinen sozio-kulturellen Gruppen und Grüppchen auf der Huon-Halbinsel. Den Konsequenzen, die sich damit nahelegten, hat WILHELM BERGMANN so entschieden, daß er parallel zur offiziellen Sprachpolitik der Lutheraner, die die Kirchensprache Kate im Hochland durch ihre Evangelisten und Bibelschulen zu verbreiten suchten, bald das Neue Testament ins Kuman übersetzte. Kurz, BERGMANN ließ sich von der Erkenntnis leiten, daß die zahlreichen Hochlandgruppen sich das Christentum auf Dauer nicht in der Sprache der Kate aneignen würden.

Von unmittelbarer Bedeutung war viertens, daß die Größe und die Komplexität der politischen Einheiten der Hochlandbevölkerung es für weiße Missionare und andere Außenseiter wesentlich schwieriger machten, als es für KEYSER auf der Huon-Halbinsel gewesen war, einen herausragenden Lokalpolitiker ihrer unmittelbaren Nachbarschaft als Gegenüber zu orten, mit dem sie dann im Stile melanesischer Lokalpolitik ein vorlaufendes Einverständnis über das Unheil herstellen würden, aus dem es eine Wende zu gewinnen galt, um dann dieses Einverständnis öffentlich zu symbolisieren, zu dramatisieren und in gesamtgesellschaftlich wirksame Umkehr umzusetzen. Vielmehr gab es in diesen quirligen, politisch unübersichtlichen Verhältnissen immer eine ganze Reihe älterer und jüngerer Lokalpolitiker, die miteinander um Einfluß und Prestige rivalisierten. Mission konnte vom weißen Missionar nicht mehr im Stil Keysserscher Lokalpolitik als Theokratisierung¹⁰ betrieben werden. Ebendies hat W. BERGMANN wohl erkannt und daraus die Konsequenzen gezogen, im Unterschied zu KEYSERS Ansatz der Hochlandmission von vornherein die Ausrichtung auf Taufe und Kirchwerdung zu geben.¹¹ Mit der programmatischen Förderung des Schulwesens faßte W. BERGMANN darüber hinaus den Schritt dieser Gesellschaften in die Schriftkultur und damit in die neue Zeit als unvermeidlich ins Auge. Andere Missionare haben im Rahmen dieser Gesamtvorgabe ihre Arbeit konsequenter am Keysserschen Idealtypus auszurichten versucht, z. B. der schon erwähnte GEORG F. VICEDOM, der vor dem Zweiten Weltkrieg als Missionar der Melpa-Gruppen am Hagenberg wirkte.¹² Allerdings bleibt auch für W. BERGMANN wie seinerzeit für KEYSER das zentrale Thema in dieser frühen Phase der Mission das Leben der ‚Stämme‘ als ein Leben aus der Hand Anutus und in Entsprechung zu Anutus Recht.¹³ Mehr als je zuvor hatte die lutherische Mission es gewagt, mit dieser thematischen Vorgabe ihre Botschaft den einheimischen Evangelisten anzuvertrauen, die sich im Hochland hatten stationieren lassen. Obwohl der Weg von den Küstengesellschaften

ins zentrale Hochland sicher ‚weiter‘ war als der aus Franken in den Südwest-Pazifik, dürfen wir vermuten, daß die ersten einheimischen Missionare in der Herstellung von Kontakten zur einheimischen Bevölkerung gewiß nicht ungeschickter waren, als manche weißen Fremdlinge.¹⁴

Den gastgebenden Gruppen am Rande des östlichen Hochlandes dürften sie nicht zuletzt aus Gründen ihrer direkten, ad oculos demonstrierten Verbindung mit den Weißen und damit wegen ihres Zugangs zu Salz, Metallwerkzeugen und Muschelgeld willkommen gewesen sein.¹⁵

Von seiten der weißen Missionare wurde erwartet, daß diese von den Küstengemeinden entsandten Missionare im Sinne des Keysserschen Ansatzes arbeiteten. Das heißt, daß sie zunächst einmal darauf verzichteten, Leute anzupredigen und statt dessen an die Lebensweise der Gastgeber anknüpfend, das Leben der Leute selbst zum Thema machten und über diese Brücke versuchten, das Christentum zu vergegenwärtigen. Das bis heute gebräuchliche, von dem Keysser-Schüler G. PILHOFER in Kate verfaßte und dann ins Pidgin übertragene ‚Handbuch für Evangelisten‘ vermittelt uns einen Eindruck von den Hilfsmitteln, die europäische Missionare diesen Evangelisten an die Hand gaben.¹⁶ Die Gewichtung des Inhalts verrät KEYSSERS Einfluß auf dieses Handbuch:

Von den 59 biblischen Geschichten, die es enthält, und die es jeweils auf Alltagssituationen in der melanesischen Gesellschaft zu beziehen versucht, entfallen 41 auf das Alte Testament, davon 25 auf die Urgeschichte. Der Rest verteilt sich wesentlich auf die Schwerpunkte Exodus sowie eine kleine Auswahl aus dem Kranz der Elia-Erzählungen. Aus dem Neuen Testament finden die Geburts- und Kindheitserzählungen, weiterhin 6 oder 7 Wundererzählungen und 4 Gleichnisse Berücksichtigung. Dazu kommen 2 Einheiten aus der Passionsgeschichte, 3 Texte zur Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Sendung der Jünger in die Mission.

KARL STECK hatte schon im Blick auf die Sattelberg-Gemeinden seinerzeit formuliert: „Jesus kommt in dem papuanischen Christentum vor, aber weder klar, noch notwendig.“¹⁷

Übrigens hat CHRISTIAN KEYSSEER – das kann im Hinblick auf seinen Einfluß in der Geschichte der lutherischen Hochlandmission vorläufig nur am Rande vermerkt werden – in den 30er Jahren von Neuendettelsau aus direkt mit den Kate-Evangelisten im Hochland korrespondiert, wie auch diese mit ihm.¹⁸

2. Indigene Friedensbewegungen in der Hochlandmission im Kontext kolonialer Konflikte

Das Ziel der Mission wie der australischen Mandatsverwaltung, das östliche Hochland zu erschließen, war in den dortigen Gesellschaften, für die Stammesfehden eine etablierte und akzeptable Institution der Konfliktregelung darstellten, nicht ohne weiteres zu verwirklichen.¹⁹

Vor diesem Hintergrund scheint es begreiflich, daß die drei Leahy-Brüder, berühmte und berüchtigte Eldoradosucher, die während der 30er Jahre das

Hochland auf der Suche nach Gold durchstreifen, darauf bestanden, sie hätten bei ihren Hochlanddurchquerungen oft keine andere Möglichkeit gehabt, als in Wahrnehmung ihres Selbstverteidigungsrechtes Einheimische zu töten.²⁰ Zu Recht hebt PILHOFER die prinzipielle Gewaltlosigkeit hervor, die HANS FLIERL auf seinen Erkundungsgängen seit 1919 und WILHELM BERGMANN seit 1929 im Unterschied dazu auszeichneten, auch wenn es in einem Einzelfall zu einem Konflikt mit Todesfolge gekommen ist. Daß WILHELM BERGMANN das östliche und zentrale Hochland oft in Verantwortung für große Gruppen von Menschen bereisen konnte, ohne zum Selbstschutz von seiner Waffe Gebrauch machen zu müssen, hat zur Glaubwürdigkeit auch der einheimischen Missionare beigetragen, an einer Friedensinitiative mitzuwirken.²¹

Im Jahre 1936/37 kam es in der Umgebung von Kainantu mit relativ weiter Ausstrahlung ins östliche Hochland zu einer Friedensbewegung, die einen ziemlich breiten Rückhalt in der Bevölkerung hatte. Die einschlägige Literatur hebt zu Recht hervor, daß sich in dieser Friedensbewegung traditionelle mit neuen christlichen Einflüssen verbunden haben dürften.²² Daß auch die schreckliche Wirkung, die die Waffen der Eldoradosucher erzielten, ausschlaggebend zur Entstehung dieser Friedensbewegung beigetragen haben dürften, ist bislang übersehen worden.

Allgemein bekannt hingegen ist, daß der Friedensbewegung von 1936/37 zunächst die Ermordung zweier katholischer Missionare in der Region der heutigen Simbu-Provinz und – vermutlich ohne jeden Zusammenhang mit diesem Zwischenfall – eine in der Bevölkerung ziemlich weit verbreitete Unruhe vorausgegangen waren, die der lutherische Evangelist GAPENUO NGIZAKI und Missionar L. FLIERL²³ auf eine wohl von Weißen eingeschleppte Grippeepidemie zurückführten, die zu zahlreichen Todesfällen unter der einheimischen Bevölkerung geführt hatte. Solche Todesfälle mußten im Sinne herkömmlicher Theorien der Verursachung auf Zauber zurückgeführt werden und trugen so verständlicherweise dazu bei, traditionelle Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen im östlichen Hochland zu beleben.²⁴

In dieser Situation scheinbarer²⁵ Bedrohung der einheimischen Evangelisten von der Küste wie der weißen Missionare verfügte die Mandatsverwaltung den Abzug aller Außenseiter aus dem zentralen und östlichen Hochland. Darauf kam es bekanntlich zu jener weitverbreiteten, sehr emotionalen Reaktion unter den Einheimischen, die darauf bestanden, die Küstenevangelisten bei sich zu behalten, von denen, wie gesagt, ja nicht wenige schon lange vor dem Kommen der ersten Weißen bei ihnen gelebt und gearbeitet hatten. Doch war die Entscheidung der Mandatsverwaltung mehr als ein Auslöser für die nun entstehende Friedensbewegung.²⁶ Man muß das bezweifeln!

Denn ins Hintergrundbild dieser Bewegung gehören meines Erachtens schwerwiegende konflikthafte Vorfälle, die sich wenige Jahre zuvor, nämlich 1933 in Aiamontina bei Kainantu sowie im Jahre darauf in Finintugu bei Henganofi zugetragen hatten.

Bei Aiamontina hat die Polizei im Jahre 1933 neunzehn in einem Klubhaus versammelte Männer erschossen, nachdem der Polizeioffizier IAN MACK, der die Polizeitruppe führte, zuvor durch Pfeile der Einheimischen tödlich verletzt worden war.²⁷ Eine Konfrontation mit 19 Todesopfern auf einer Seite konnte auch im Kontext jener kriegerischen Gesellschaften nicht mehr als Scharmützel notiert werden, sondern mußte als Krieg in das allgemeine Bewußtsein eingehen. Er kann seine Wirkung auf die Bevölkerung in der Umgebung von Kainantu nicht verfehlt haben – auch wenn man davon ausgeht, daß herkömmliches Denken Vergeltung legitimierte und vor allem, daß die Bevölkerung bewaffnete Konflikte mit Weißen etwa so wie ihre eigenen Stammesfehden verstand.

Nicht geringer dürfte die verheerende Wirkung des Massakers gewesen sein, daß die drei Leahy-Brüder in Finintugu, etwa eineinhalb Tagesmärsche weiter im Inland, im Jahr darauf anrichteten. Sie rechtfertigten ihre Handlung mit dem Hinweis, es habe sich um die Vergeltung eines tödlichen Angriffs von seiten der lokalen Bevölkerung auf einen Goldsucher namens McGrath gehandelt. Die wichtigsten Details seien kurz in Erinnerung gerufen.²⁸ Als die Leahy-Brüder die noch warme Leiche des McGrath auf ihrem Weg fanden, griffen sie umgehend die Männer der Ortschaft Finintugu an. Bei dieser ungesetzlichen Aktion kamen ebenfalls neunzehn Menschen ums Leben. Getötet worden war McGrath vermutlich aufgrund eines Mißverständnisses, nämlich nachdem er den Leuten von Finintugu angekündigt hatte, seinen Standort verlegen zu wollen. Daraufhin sahen seine Nachbarn, mit denen er bis dahin anscheinend zufriedenstellende Tauschbeziehungen unterhalten hatte, wohl ihren durch McGraths Anwesenheit gegebenen Standortvorteil im regionalen Handel gefährdet. Sie versuchten, seinen Weggang zu verhindern.²⁹ Ihr handgreifliches In-ihn-Dringen verstand bzw. mißverstand McGrath vermutlich als eine Aggression; es kam zu einer kleinen Schießerei, bei der McGrath einen einheimischen Krieger tötete, bevor er selbst von dessen Pfeil getroffen verblutete.

Für die Leahy-Brüder, die dies alles nicht ahnten, schien der Fall dennoch klar: der Tod eines Weißen konnte nicht ohne Vergeltung hingenommen werden. Als dann später von den Komplikationen des Falles offenbar überforderte, junge Regierungsbeamte in den Konflikt eingriffen, kam es zu einer etwa fünfstündigen, bewaffneten Auseinandersetzung, in deren Verlauf die Bevölkerung von Finintugu 50 Tote beklagte, darunter vielleicht auch Frauen und Kinder.³⁰ Dies war nun vor dem Hintergrund traditioneller, kriegerischer Auseinandersetzungen definitiv mehr als nur ein Scharmützel, und wir können annehmen, daß die lokale Bevölkerung zum Waffenstillstand nun bereit war, weil sie ihre völlige Vernichtung befürchten mußte. Auch dieser Konflikt dürfte in der Region von Henganofi keinen weniger nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben als im Jahr zuvor der Konflikt bei der Bevölkerung im Inland von Kainantu. Drei Jahre später kam es an verschiedenen Orten zwischen Henganofi und Kainantu zu jener schon erwähnten Friedensbewegung, deren Umrisse abschließend noch einmal markiert seien,

bevor wir zwei Beispiele aus der mündlichen Tradition von Kainantu und Henganofi anführen, die den Beitrag einheimischer Lokalpolitiker zu dieser Bewegung ins Licht stellen.

Es kam also, ausgelöst durch die Verfügung der Mandatsverwaltung, zum angedrohten Abzug aller Außenseiter aus dem zentralen Hochland zu der erwähnten großen Unruhe unter der Bevölkerung, zur Sammlung großer Mengen traditioneller Waffen, die dann unter lebhafter Beteiligung der aufgebrachten Bevölkerung in öffentlicher Versammlung verbrannt wurden, um so der Forderung Nachdruck zu verleihen, die Hube-Evangelisten im Lande zu belassen.³¹ Tatsächlich veranlaßten diese Aktionen die australische Mandatsregierung schließlich, ihre Entscheidung zu revidieren und jedenfalls für die jetzige Subprovinz Kainantu nach einigen Jahren die Evangelisten wieder zuzulassen.

Bei diesen öffentlichen Aktionen wurden offenbar unter Mitwirkung der Hube-Evangelisten und im Hintergrunde auch des Missionars HANS FLIERL traditionelle Friedenszeremonien adaptiert. Eine derartige traditionelle Friedenszeremonie beschreibt ROBIN RADFORD:

„The traditional peace ceremony took place over several days and involved lengthy and complicated negotiations, preparations for a feast, prestations (sic!) and personal decoration, as well as magic divination to find out the possible duration for the new peace. The treaty was sealed by the ritual killing of pigs, breaking of arrows and planting of tanket.“³²

Bei dieser Adaption traditioneller Friedenszeremonien ging es nicht nur um die Ausweitung ihres Geltungsbereiches und der Dauer des Friedens – der dort seither wie allenthalben immer wieder zusammengebrochen ist –, sondern auch um entsprechend veränderte religiöse Legitimationen mit größerer Reichweite und Tiefe, ohne die solche Zeremonien weder Kraft noch Geltung haben konnten. Der Krieg bedrohte ja nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen und die Lebenskraft der kriegführenden Gruppen. Darum war auch in traditioneller Gesellschaft der Friedensschluß nicht nur eine politische Angelegenheit, sondern betraf, wie HERMANN STRAUSS zu Recht hervorhebt,³³ die Leben gebenden und Recht setzenden Mächte beider Konfliktparteien. Man kann, scheint mir, mit HERMANN STRAUSS durchaus von einer sakramentalen Zeremonie sprechen, und mit diesem Begriff eine Entsprechung freigelegt sehen, die neutestamentlich etwa in dem Verweis von Eph 2,14 ihren Ausdruck findet: „denn er ist unser Friede, der beide Teile zu einem Ganzen gemacht und die Scheidewand des Zaunes, die Feindschaft abgebrochen hat in seinem Fleisch.“ Zu Zeiten, in denen für die einheimische Bevölkerung weite Horizonte schrecklich und zugleich verlockend aufgerissen worden waren, kam es in einer dynamischen Interaktion von vorchristlicher und biblischer Tradition zur Freilegung solcher Entscheidungen.

Aber eben hier liegt auch ein Problem:

Bei den einheimischen Missionaren dürfte in diesem Zusammenhang der protologische Begründungszusammenhang Keysserscher Prägung fortgewirkt haben: Der Schöpfer fordert eine Ordnung des Friedens und die anomisch

gewordene Welt fordert eine Entsprechung zum Recht des Schöpfers.³⁴ Aber Christianisierung als Theokratisierung war nicht mehr möglich. Ein theologischer Paradigmenwechsel war fällig, er erfolgte in der Praxis bei WILHELM BERGMANN noch vor dem Zweiten Weltkrieg mit der kirchlichen Ausrichtung der Mission. Auf theologischer Ebene, wenn ich recht sehe, erfolgte ein solcher Paradigmenwechsel beispielhaft bei HERMANN STRAUSS, dem Nachfolger des Keysser-Schülers par excellence GEORG VICEDOM in Mt. Hagen.

Bevor wir darauf abschließend eingehen, muß noch die Frage geprüft werden, ob wir in den ungeheuerlichen Verstoßungen der alten Götter, die diese Friedenszeremonien ja durchaus waren, neben dem Beitrag bzw. der Manipulation von Außenseitern noch Genaueres zum Beitrag der Einheimischen an diesen Geschehnissen ausmachen können.

3. Die Rolle der ‚Patriarchen‘ in der Verstoßung der alten Götter

ROBIN RADFORD hebt zu Recht hervor, daß es sich bei diesen aus traditionellen wie christlichen Motiven gespeisten Zusammenkünften emotionalisierter Menschen verschiedener Herkünfte nicht einfach um einen Fall kultureller Fremdbestimmung gehandelt hat. Vielmehr wurde in den Verbrennungen der Waffen ein gruppenübergreifender Konsensus symbolisiert, in dem die örtliche Bevölkerung ihrer Auffassung über jetzt fällige oder sogar notwendige Änderungen in ihrem Leben Ausdruck verlieh, und darin hatte diese Bewegung manche Gemeinsamkeit mit anderen Gruppenbewegungen während der Kolonisierung des Südpazifik:

„Communities responded slowly and selectively to agents of change, then an incident sparked a widespread reaction and emotional crowds set aside customs that as individuals they would have found impossible to break.“³⁵

Auch wenn also einzelne ohne solchen Anlaß und ohne diesen kommunal verankerten und symbolisch vermittelten Konsensus derartige Schritte und Entscheidungen nicht hätten durchsetzen können, läßt sich doch darstellen, daß nicht nur Außenseiter in diesen Entwicklungen ihre Einflußmöglichkeiten wahrnahmen, sondern auch einzelne Lokalpolitiker ihre Einflußmöglichkeiten zu nutzen suchten. Zur Veranschaulichung sei zunächst ein Einzelfall aufgeführt, dessen Erinnerung in mündlicher Tradition der Bevölkerung in der Umgebung von Kainantu ihren Haftpunkt hat.³⁶ Diese Überlieferung hebt mit Betonung den persönlichen Anteil eines HAGEFINO an der genannten Friedensbewegung in Kainantu hervor. In Verbindung mit dieser Tradition ergibt sich noch ein zweites Beispiel für den Einfluß einzelner Lokalpolitiker. Es betrifft einen Mann namens AZOE aus der Gegend von Hengano-fi-Finintugu. Wir brauchen kaum hervorzuheben, daß beide Akteure ebendort beheimatet waren, wo sich drei Jahre zuvor die kriegerischen Auseinandersetzungen und geschilderten Massaker abgespielt hatten. Auch wenn man berücksichtigt, daß mündliche Tradition gesamtgesellschaftlich notwendige Innovationen gern als Initiativen einzelner stilisiert, veranschaulicht diese mündliche Tradition, wie mir scheint, doch glaubwürdig, daß und wie diese beiden als einzelne zum Gesamtgeschehen entscheidend beigetragen haben.

Zunächst zu HAGEFINO, der aus dem Dorf Onempinka bei Kainantu stammte: er wird als ein beherzter Krieger, als ein herausragender Führer vergangener Stammesfehden und darüber hinaus als ein bedeutender Regionalpolitiker erinnert. Zu seinem Hausstand gehörten zehn Ehefrauen. Dieser Umstand dürfte ebenso seinen wirtschaftlichen Ehrgeiz widerspiegeln wie sein Vermögen, über Verschwägerungen Potentiale für politische Allianzen aufzubauen.³⁷ HAGEFINO, den erhaltene Gruppenfotos als einen Mann von vergleichsweise geringem Wuchs ausweisen, wird darüber hinaus bis heute als ein gewaltiger Redner erinnert, der in richtiger Abschätzung des als Konsens Durchsetzbaren sich und seine Absichten auf öffentlichen Versammlungen zum Zuge bringen konnte.

HAGEFINO, so wird nun berichtet, hat die Friedensbotschaft der Hube-Evangelisten aufgegriffen, und bevor er sich - 1948 - taufen ließ, darauf hingewirkt, das als Friedensordnung verstandene Christentum an die Stelle traditioneller Religion zu setzen. Mit der alten Ordnung werden auch die alten Mächte brüchig, verabschiedet und gelegentlich verstoßen.³⁸ Daß das Abtun der alten Götter durch die Vorfahren ein radikaler Schritt war, der in der Praxis allerdings oft zu synkretistischen Ergebnissen führte, macht zum Teil die Notwendigkeit aus, diese Ungeheuerlichkeit der Patriarchen, die sie nun ja sind, zu erinnern (vgl. Genesis 35,2). Die Entschlossenheit des HAGEFINO hat ihm den Beinamen ‚Mineba‘, ‚der, der vorangeht‘ (Kate) eingetragen. Es hat, wie die Schilderung des GAPENUO NGIZAKI³⁹ belegt, natürlich mehrere solcher Innovatoren gegeben - vielleicht einflußreichere als HAGEFINO. Für die Seinen ist HAGEFINO dennoch selbstverständlich der Kulturheroe oder Patriarch, dem die entscheidenden Initiativen in der Aktion des Verbrennens der Speere zu verdanken sind. Was meine Informanten von ihm behaupten, mag gleicherweise im Blick auf andere Lokalpolitiker gelten, nämlich, daß die Hube-Evangelisten wie die Missionare ohne deren Befürwortung und deren Engagement nichts hätten ausrichten können. Ihnen ging es darum, mit den Hube-Evangelisten die neue Zeit festzuhalten. Ich habe die bislang nicht eindeutig beweisbare, doch durch Hinweise immerhin begründbare Vermutung, daß zwischen den Hube-Evangelisten und diesen Lokalpolitikern eine Art chiliastisches Einverständnis bestand. Schon die Hube-Gemeinden plagten sich, statt von Jesus hören zu wollen, lieber tage- und wochenlang mit dem Bau einer Straße im Dorf.⁴⁰ Warum wohl? Den Leuten waren die Augen aufgegangen und „staunend sahen sie eine neue Welt um sich, die Welt Gottes“.⁴¹ Man wollte die Hube-Evangelisten bei sich behalten, wie die mündliche Tradition der Bena im Jahre 1947 noch ausdrücklich und betont festhielt,⁴² weil sich die Vorstellung von der Rückkehr der Ahnen - aus der eigenen Tradition entwickelt - mit chiliastischen Erwartungen und Hoffnungen verband, die die Hube-Evangelisten mitgebracht hatten und die die lokale Bevölkerung ganz pragmatisch auf die Lebensweise der Weißen, so wie sie ihnen in Erscheinung trat, bezog. Das Hochland durchlief eine kurze, cargoistische Phase, bei der sie sich bei weitem nicht so lange aufhielt wie die Küstenbevölkerung.⁴³

Im Blick auf HAGEFINOS Wirken bleibt abschließend nur zu berichten, daß er nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges weite Reisen bis ins westliche Hochland unternahm, um auch bei der dortigen Bevölkerung für eine neue Ordnung der Dinge zu werben.

Im Schatten dieses HAGEFINO wirkte der schon erwähnte AZOE aus Henganofi, und zwar während des Zweiten Weltkrieges. HEINRICH BAMLER (1953–1974), der nach dem Kriege in eben jener Region lange als Missionar tätig war, und dem ich die ersten Hinweise auf AZOE verdanke, berichtet, daß dieser während des Krieges „den Sieg der Mission nach dem Kriege“ in der Region von Henganofi maßgeblich dadurch vorbereitet habe, daß er von Ort zu Ort ziehend andere Lokalpolitiker herausforderte, die (heiligen) Initiationsflöten zur Schau zu stellen.⁴⁴ K. BAMLERS Vermutung, AZOE sei von Hube-Evangelisten inspiriert worden, wird für die Vorkriegszeit von meinen Informanten, MUROPIE YAFANKO und MAIRE YASARO, ausdrücklich bestritten. Allerdings behaupten beide mit Bestimmtheit, daß AZOE schon während der Kriegszeit von HAGEFINO beeinflusst gewesen sei, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal habe HAGEFINO AZOE mit neuen ethischen Weisungen versehen, wie z. B.: „hört auf zu kämpfen; verzehrt die Toten nicht mehr, begrabt sie“, aber für diese Imperative keine Begründung gegeben. Solche Gebote mögen, wenn es in der Gesamtgesellschaft so etwas gegeben haben sollte wie die Ahnung von der Unvermeidlichkeit einer neuen Zeit, eine enorme Anziehungskraft gehabt haben und, bildlich gesprochen, ihrer Begründung vorausgeeilt sein. Doch ganz ohne einen begründenden Mythos scheint auch AZOE schon damals nicht ausgekommen zu sein; denn es wird berichtet, er habe in der Annahme gehandelt, „Hagefino sei eine Art Gott“, konkret, AZOE hat im Namen HAGEFINOS Verwünschungen ausgesprochen oder Beschwörungen geltend gemacht.

Wenn die mündliche Tradition aus Kainantu zutreffend berichtet und AZOE aus Gründen nicht nur der Lokalrivalität zu einer Art Vorläuferfigur HAGEFINOS macht, dann wäre jedenfalls vorerst hinreichend erklärt, warum AZOE jahrelang an der Schwelle einer neuen Zeit ohne eine durchschlagende, neue religiöse Begründung das Alte so radikal provozierend agieren konnte. Ganz offensichtlich liegen in der Beziehung zwischen HAGEFINO und AZOE eine Reihe unbeantworteter Fragen. Erst nach dem Krieg – wird behauptet – habe AZOE engeren Kontakt zu Evangelisten von der Küste gefunden und durch sie Näheres über das Christentum in Erfahrung gebracht.

Daß AZOE während des Krieges die Unterhöhlung der traditionellen Männerhäuser betrieb, wird einhellig berichtet, und dabei hervorgehoben, daß auch Morddrohungen ihn nicht zum Innehalten bringen konnten. Ja, daß er solchen Drohungen zum Trotz fortfuhr, sich frei zu bewegen und zum Abtun des Klubhauses der Männer aufzufordern, verstärkte seine Wirkung und schwächte die traditionellen Männerhäuser als religiöse und politische Institutionen.

Persönlicher politischer Ehrgeiz mag, um die Frage nach AZOES Motivation noch einmal aufzugreifen, in seinem Handeln eine Rolle gespielt haben,

würde sein Verhalten meines Erachtens aber nicht ausreichend erklären. AZOE muß den Zusammenbruch der alten Welt haben *beschleunigen* wollen, weil er eine neue ahnte, nach dem Massaker in Henganofi wohl fürchten mußte, aber dennoch wollte.

Geahnt haben mag er diese neue Welt in dem Kommen und Gehen der Weißen, wie der Hube-Evangelisten und ihrer materiellen Ausstattung. Gefürchtet haben dürfte er sie seit jenem Massaker in Finintugu, mit jener maßlosen Vergeltung des Totschlags von McGRATH. Er dürfte seither die Überlegenheit der Waffen der Weißen, gerade auch in ihrer politischen Bedeutung, richtig eingeschätzt haben. Dennoch muß er die neue Welt so sehr gewollt haben, daß er, die Grundlagen der alten zu schwächen, jahrelang nicht nachließ.

HAGEFINO und AZOE haben die alte Welt geschwächt, weil sie in der neuen, die sie ahnten, eine Möglichkeit eigener Zukunft wahrnahmen, die kreativer als in bewaffneter Konfrontation, nämlich in Kooperation auf der Grundlage religiöser und politischer Innovation gewonnen werden mußte.⁴⁵ Wir dürfen nicht übersehen, daß HAGEFINO und AZOE in den Hube-Evangelisten schwarze bzw. braune Menschen gesehen hatten, die mit ihren Weißen vertraut verkehrten. Das war auch ein ‚Evangelium‘. Daß HAGEFINO und AZOE von Konfrontation in relativ kurzer Zeit auf politische und religiöse Innovation umstellten, weist sie als überdurchschnittlich weitsichtige und kreative Akteure im kolonialen Konflikt aus.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die an der Friedensbewegung im östlichen Hochland beteiligte Bevölkerung natürlich durch die Weißen wie durch die einheimischen Missionare beeinflusst war, aber sie war nicht von ihnen bestimmt. Die Hochländer reagierten im Blick auf die schwarzen Missionare wohlwollend und gastfrei, im Blick auf die Weißen zunächst erstaunt, dann kriegerisch, schließlich abwartend, bis sie bald ihre Initiative zurückgewannen und den Gang der Ereignisse so beeinflussten, daß nicht nur die schwarzen Missionare bleiben konnten, sondern auch Innovationen eingeleitet wurden, mit denen sie sich in die nun auch für sie unteilbare eine Weltgeschichte und Ökumene einbrachten. Ein Anfang war jedenfalls gemacht. Ohne neue, weiterreichende theologische Impulse mußte er freilich verebben. Es bleibt aber zunächst zu würdigen, daß es der einheimischen Bevölkerung im Verein mit den Außenseitern gelang, die Zumutung der ‚Umkehr‘ in der Krise des kolonialen Konfliktes so zu übersetzen, daß ein Schritt nach vorn getan werden konnte, der wohl ein Schritt des Glaubens war und in jener Umbruchssituation plausibel, akzeptabel, ja notwendig erschien. Doch wiewohl die Präsentation der biblischen Schöpfungsgeschichte, die der eigenen Vätertradition vorgeschaltet wurde, etwas durchaus Neues, ja vielleicht Revolutionäres bedeutet haben mag,⁴⁶ verblaßt die neue, synkretistisch revidierte Tradition, von der man nun meint, sie habe ‚schon immer‘ und zwar ‚unverändert so‘ gegolten, zum Legitimationshintergrund einer religiös sanktionierten Ordnung gesellschaftlichen Lebens, deren Plausibilitätsstruktur der traditionellen Religion nicht unähnlich ist, deren christliche Inhalte aber so verblaßt sind, daß der lokalen Bevölkerung das der

Kirche eigene, vom Evangelium her aufgegebenes Thema abhandeln zu kommen droht. Im östlichen Hochland wird der Unterschied zwischen der Regierung und der Kirche auf der Ebene der Volksreligion oft allein darin gesehen, „daß die Regierung ein Gewehr vor die Nase hält und die Regeln notfalls mit Gewalt durchsetzt, während die Kirche in ihrer Unterweisung ‚nur den Weg zeigt‘“, d. h. ethische Orientierung bietet.

Mit wieviel Erfolg oder auch Mißerfolg diese Aufgabe gegenwärtig geleistet wird, kann hier offenbleiben. Daß die Mission in der Vergangenheit mit der protologisch begründeten Zumutung, den Begriff des Nächsten nicht durch den der Verwandtschaft bzw. des Handelspartners definiert sein zu lassen, sondern prinzipiell jedes Geschöpf ‚Nächsten‘ sein zu lassen, traditionelles Rechtsbewußtsein „umkrempele“,⁴⁷ hat nicht nur Erinnerungswert, sondern ist zugleich ein Hinweis auf die dauernde Aufgabe der Formung neuer Rechtsvorstellungen, zu der die Kirche, wie Eckart Otto kürzlich zu Recht hervorgehoben hat, aus der Geschichte der Rechtsvorstellungen im Alten Testament gewiß fruchtbar schöpfen könnte.⁴⁸

Deutliche Ermüdungserscheinungen in nicht wenigen Gemeinden der lutherischen Kirche im zentralen Hochland⁴⁹ entsprechen dem Verblassen der ursprünglich als neu empfundenen Botschaft zu einer Art von Zivilreligion in Rousseauschem Sinne und lassen zugleich die Experimente begreiflich erscheinen, die die lokale Bevölkerung mit enthusiastischen Formen des Christentums und im Inhalt christologisch und eschatologisch zentrierten Ausrichtungen der Verkündigung anstellt. Diese Experimente, die auch Experimente mit denominationellen Loyalitäten einschließen, belegen, daß die Bevölkerung ihre Initiative nicht verliert. PATRICK GESCH hat vorgeschlagen, der formalen Kontinuität in der scheinbar losen Folge religiöser Innovationen auf der Ebene der Volksreligion mit dem Interpretament der ‚Initiation‘ zu entsprechen.⁵⁰ Das scheint mir angemessen. Auf der Ebene der Volksreligion wird mit immer neuen Initiationen in die neue Zeit experimentiert.

Eine Chance der Kirche im Melanesien der 80er Jahre liegt darin, daß die Verabschiedung der Ahnen in den 30er Jahren nicht so konsequent erfolgte, wie man hätte befürchten können, herkömmliche Ressourcen der Identitätsbildung also nicht völlig verschüttet wurden, daß gleichzeitig nach einem neuen, in die Zukunft weisenden, die Zukunft von Schwarz und Weiß erschließenden, wahren Mythos gefahndet wird, dessen quellender Grund weithin in der neutestamentlichen Christusgeschichte gesucht wird.⁵¹ Wenn diese Deutung der Lage zutrifft, hätte sich die Weitsicht von HERMANN STRAUSS bewährt.

4. Ein theologischer Paradigmenwechsel zum alten Thema: Leben und Tod der ‚Stämme‘

In seiner genauen anthropologischen Untersuchung der Kultur der Melpa im westlichen Hochland, wo STRAUSS zuerst als Mitarbeiter, dann nach dem

Zweiten Weltkrieg als Nachfolger GEORG VICEDOMS als Missionar arbeitete, weist STRAUSS nicht einfach das ‚Leben der Stämme‘, sondern den Kampf um Leben gegen die – und zwar schon vor dem kolonialen Konflikt – verhängnisvoll eingebrochenen Mächte des Todes als das alles durchdringende Thema dieser Kultur aus.

Vor solchem Hintergrund erscheint es nicht als zufällig, daß STRAUSS vor einer Taufe, die am Karfreitag 1955 im Stil einer Torliturgie gefeiert wurde, unter ausdrücklicher Voranstellung von 2. Kor. 5,19f berichtet.⁵² In der Nacht vor dem Tauftag wachen die Täuflinge gemeinsam, singen Lieder und beten. Weil es die Nacht vor dem Karfreitag ist, wird die Leidensgeschichte erzählt, einschließlich der Einsetzung des Abendmahls, Jesu Gefangennahme und Verhör. Das Wachen der Jünger, das Warten auf die nahe Taufe und die Vergegenwärtigung der Passion Jesu rücken im Bewußtsein der Täuflinge, die wie in einem Initiationslager ausgesondert und zusammengeschlossen sind, dicht zusammen. Im Anbruch des Morgens erfolgt dann die Prozession zu dem in Melaneseien bei solchen Gelegenheiten gern aufgebauten Tor. Es folgen die üblichen Torfragen wie: ‚Was wollt ihr hier?‘ und darauf die liturgisch vorgeformte Antwort: ‚Wir wollen aus der Finsternis des Heidentums heraus in den Lichtbereich Gottes.‘ Darauf von innen her, von den schon Getauften die Rückfrage: ‚Wollt ihr mit Christus sterben und wieder auferstehen zu neuem Leben?‘ Und als sie dies bejahen, wird den Neophyten das Tor geöffnet.

Doch welchen Sinn soll im Kontext einer an Wachstumskraft orientierten und mit Wachstumskraft gesegneten Gartenbaukultur die Einladung an die Neophyten „mit Christus zu sterben und zu neuem Leben zu erstehen“ überhaupt haben? War, wie STRAUSS selbst notiert, diesen Menschen nicht der eigenen Überlieferung zufolge, und zwar über ihren Stammvater von einer hintergründigen Macht „an einem Ort schöpferischen Geschehens“ ein Anspruchs- und Eigentumszeichen als Rechtsanspruch auf ihn (scil. den Stammvater) und damit auch auf alle seine Nachkommen durch die Generationen „hingelegt“ und ihm damit die Opferstätte zwecks Erfüllung des Opferanspruchs „gezeigt“ und das umliegende Land folglich als Siedlungsland „gegeben“ worden und „damit auch die Zeugungs-, Vermehrungs- und Wachstumskraft ‚gegeben‘, die nun durch die Generationen hin in der Gruppe zu ihrer Vermehrung und ihrem Wachstum wirksam“ waren?⁵³ – Gewiß!

Doch der Einbruch des Todes, für den die Schuld genau wie für den Abbruch des Verkehrs der ‚Himmelsleute‘ mit den Irdischen in dieser patriarchalischen Gesellschaft einer alten Frau aufgebürdet wurde – die Frau steht zwischen der Totemgemeinschaft ihres Vaters und der ihres Ehemannes in einer doppelten Loyalität und ist die Einbruchsstelle aller ‚bösen Kunststücke‘ – hat *alles* verändert und den schrecklichen Kampf um Erhaltung und Vernichtung von Lebenskraft ausgelöst.⁵⁴

Mit der Ortung des Themas „Kampf gegen die verhängnisvollen Todesmächte um das Leben“ war für STRAUSS offenbar die zentrale Aussage des Neuen Testaments provoziert, und zwar von vornherein und ohne nachho-

lendes Abspulen der biblischen Heilsgeschichte in der Missionsgeschichte, wie es für GEORG VICEDOM erforderlich schien.⁵⁵ An einer etwas versteckten Stelle berichtet STRAUSS einmal, daß es in der Kultur der Hagenberg-Gruppen im Zuge der Beilegung von Streitigkeiten zwischen verschwägerten Gruppen – also kontextuell gesehen an der Einbruchstelle des Bösen – gelegentlich zur Übergabe von Kindern kommen konnte. Das Kind wurde zwar für westliche Wahrnehmung der anderen Gruppe nicht tatsächlich überlassen (obgleich in seltenen Fällen auch das geschah), sondern in der Regel wurde es der Leben fressenden Macht der anderen Gruppe symbolisch preisgegeben. Das Leben des eigenen Kindes wurde nicht als Beglaubigung und Pfand geschehener oder geschehender Versöhnung, sondern eigener Versöhnungsbereitschaft gegeben.⁵⁶

Insofern als diese Opfer immer wieder erforderlich wurden, liegt in ihnen kein *prae-evangelium*, im Licht des von den Melpa in der Taufe beanspruchten Evangeliums aber doch eine Entsprechung, die den Glauben an Jesus Christus weder ermöglichte, noch erübrigte. Vielmehr erwies sich an dieser Entsprechung die Notwendigkeit des Glaubens. Daß der Gekreuzigte denen, die ihm auf dem Kreuzweg folgen, Leben erschließt, das dem Tod gewachsen ist, weist auf ein Vermögen, das man – nun erst – an den Verschiedenen, die uns vorausgegangen sind, vermißt.

SUMMARY

Lutheran missionaries, expatriate as well as national, when entering the Eastern and Central Highlands of Papua New Guinea took for granted that the same missionary approach could and should be used which after quite some debate had been adopted in their coastal base around the Huon Gulf as a kind of guideline. The peculiarity of this method was not simply a so-called group approach or a concept of 'Volkspädagogik' but – at least originally – the establishment of nuclear Christian theocracies in small basic communities. In the Highlands the missionaries were confronted by vastly larger and more complex political structures among the local population. Also they found themselves *vis-a-vis* the colonial government, they passed along the same trails as did the Eldorado seekers and, finally, they had to cope with greater inner Lutheran diversities than before.

Hence, while expatriate missionaries initiated a paradigmatic shift from theocratic to church centered mission, indigenous missionaries who by far outnumbered the expatriates were probably to a large degree still carriers of theocratic ideas in their theology based on the biblical notion of God the Creator. In their interaction with local populations they engineered so-called 'peace movements' which have been described in literature. Western historical accounts of these events neglect two factors. First they neglect incidents of violence and bloodshed which Eldorado seekers and government officers had sometimes allowed themselves to get involved in. In the perspective of local people these grave incidents appeared to be wars putting their survival at stake. Local people responding to this were victims. However, and this is the second factor which in the accounts of oral history is stressed, the more farsighted local politicians soon regained their initiative and cooperated with coastal evangelists in engineering these so-called peace movements, movements which were public

dramatisations and symbolisations of a new order of things to come. While some of these politicians explicitly drew on biblical resources to rationalize their actions others just went ahead undermining the old order of things and pushing aside the old deities to pave way for a new order of things to come. Necessarily, the convincing power of a Creator God legitimizing a new order of things soon faded away into a somewhat paler version of civil religion, simply legitimizing the power of the central government. Hermann Strauss in his missionary approach avoided the danger of presenting village Christianity essentially as the upholder of a certain public morality. He focused more precisely at the people's struggle for life against the ill-fated powers of death which, of course, earlier than colonialism had broken into the lives of the people and which people knew needed reconciliation. A second generation in their response acknowledges this to be the innovation which Christianity had to offer.

¹ Vgl. dazu und zum folgenden: G. PILHOFER, *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, 2. Teil, Neuendettelsau 1963, 223ff und K. D. MROSSKO, *Missionary Advance to the Highlands*. In: H. Wagner / H. Reiner (Hg.) *The Evangelical Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years 1886–1986*, Adelaide 1986, 187–222. Beide ziehen als Primärquelle heran: W. BERGMANN, *Vierzig Jahre in Neuguinea*, o. J. Mutchapilly, 7 Bde., vgl.: vor allem Bd. 2.

² Zu KEYSSERS Ansatz und Wirken auf der Huon-Halbinsel vgl. meinen Beitrag in *Zeitschrift für Mission*, Heft 2, 1988, S. 94–110. – RUFUS PECH, dem Archivar der ev.-luth. Kirche in Papua Neuguinea, Lae, danke ich für die Klärung einiger historischer Details der Mitarbeit überseeischer Missionare.

³ GAPENUE NGIZAKI, *Ein Apostel unter den Gazub-Leuten (1922–1963)*, aus dem Kate übersetzt und bearbeitet von W. Fugmann, Neuendettelsau, 1985, mimeo.

⁴ G. L. RENCK, *A Comparative Study of Pre-baptismal Mission Methods Used in Lutheran Mission*, Lae 1963, Archiv der ELC-PNG, Zitat S. 11. Zur Vorgeschichte vgl. Ev.-Luth. Kirche in Papua New Guinea (ELC-PNG) Archiv, Protokoll der Missionarskonferenz vom 10.–15. Jan. 1915, ND 50/10 Blatt 6–7, vgl. Blatt 5 zur Vorkonferenz 1913 in Pola.

⁵ Man mag fragen, ob die Missionare der melanesischen Jabinggemeinden geprägt von dem anthropologisch kundigen S. LEHNER, der aus prinzipiellen Erwägungen einen anderen Ansatz als den in Heldsbach 1915 für die ganze Mission beschlossenen verfolgte (Lehner, „Kap Arkona“, Beantwortung eines Fragebogens. 1935, Archiv ELC-PNG, vgl. Anm. 4) einen erkennbaren Beitrag zu der unterschiedlichen theologischen Prägung der Hochlanddistrikte der Luth. Kirche gegeben haben. Dazu T. AHRENS (Hg.), *The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea*, Goroka 1977, 112ff.

⁶ GAPENUE NGIZAKI (vgl. Anm. 3), S. 19ff.

⁷ Dazu z. B. P. MUNSTER, *That desperate Finintugu Affray. A Tragic Chapter in the Story of Contact Between New Guineans and Europeans in the Central Highlands of New Guinea*, Deakin University, Victoria, Australia, 1982 (dort weitere Lit.) sowie den Dokumentarfilm: *First Contact*, von B. CONOLLY und R. ANDERSON, Institute of PNG Studies, Boroko, Papua New Guinea; jetzt auch BOB CONOLLY / ROBIN ANDERSON *First Contact. New Guinea Highlanders encounter the outside world*. Viking-Penguin New York 1987. Auch in ihrem Buch bestehen CONOLLY / ANDERSON leider auf der irrigen Behauptung, der sog. First Contact sei durch die Eldorado Sucher hergestellt worden und nicht durch die einheimischen und überseeischen Lutheraner (Vgl. S. 23).

⁸ GAPENUE NGIZAKI in einem Brief an C. KEYSSE 1927, zitiert nach: G. FUGMANN (Hg.), *The Birth of an Indigenous Church, Letters, Reports, Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Goroka 1986, S. 124.

⁹ W. BERGMANN, *Neues Leben im Inland Neuguineas*. In: W. RUF (Hg.) *Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1955*, Nürnberg, S. 131–137 sowie mdl. Kommunikation am 11. 7. 1986 in Lae.

¹⁰ Vgl. dazu S. 103ff. in meinem unter Anm. 2 genannten Beitrag.

¹¹ Vgl. G. PILHOFER, 1963, der zutreffend im Zusammenhang der „Besetzung“ (!) des Inlandes vom „Anfang der Kirchenmission“ (233f) berichtet, ohne den sachlichen Unterschied zu der in Hheldsbach 1915 dogmatisierten Methode zu reflektieren.

¹² Vgl. G. VICEDOM, *Gott bleibt da*, Neundettelsau 1956, 8ff. Nicht nur die anthropologischen, sondern auch die theologischen Perspektiven von G. VICEDOM mit denen seines nicht minder bedeutenden Nachfolgers in Mt. Hagen-Ogelbeng, H. STRAUSS, zu vergleichen, bleibt ein Desiderat missionsgeschichtlicher Forschung. H. FLIERL, *Das Zeugnis einer jungen Christengemeinde in Neuguinea*. In: W. GERBER (Hg.), *Vom Missionsdienst der Lutherischen Kirche. Berichte und Übersichten dargeboten von der Missionskonferenz in Sachsen*, 3. Bd., Leipzig 1940, 151–159, legt die Vermutung nahe, daß trotz G. VICEDOM 1956, C. KEYSERS Ansatz leichter außerhalb des weitläufigen Hochlandes wie z. B. am Wariafluß, also bei kleineren Gesellschaften fortgeschrieben werden konnte. Während der Bevölkerung am Wasserlauf des Waria im „Streit um den Segen“ nicht verborgen blieb, daß Gott über Christen und Nichtchristen regnen läßt, notieren einheimische Missionare durchaus die pragmatisch-cargoistische Motivation ihrer gastgebenden Gesellschaften. Vgl. KPALO in einem Brief an C. KEYSER vom 5. Nov. 1929, bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, 124. Der zu Ungunsten der eigenen Ahnen ausgehende Vergleich der Segenskraft der Verschiedenen führt zu deren Verabschiedung. Exemplarisch festgehalten von BAMATENGIKA (1960) bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, 137f.

¹³ Vgl. W. BERGMANN, 1955, 132ff, auch mdl. Kommunikation am 11. 7. 86 in Lae.

¹⁴ GEJAMMALO APO, 1964, 11ff, GAPENUO NGIZAKI, 1985, 10ff, 20ff.

¹⁵ KPALO, vgl. Anm. 12 und GAPENUO NGIZAKI, 1985, 19f. Vgl. auch R. M. BERNDT, *A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea*, Oceania, 23, 40–65, 137–158 und 202–234.

¹⁶ G. PILHOFER, *Wok bilong ol Evangelis* (N. Imbrock in tanim), Madang 1967 aus dem Kate (Quapuc Miti, Finschhafen 1946).

¹⁷ K. STECK zitiert bei G. PILHOFER, 1963, 39.

¹⁸ Eine Auswahl bei G. FUGMANN (Hg.), 1986, vgl. auch die Notiz bei GAPENUO NGIZAKI, 1985, 22.

¹⁹ Vgl. dazu R. M. BERNDT, *Conflict and Restraint*, Chicago, 1962, vor allem R. RADFORD, *Burning the Spears. A 'Peace Movement' in the Eastern Highlands of New Guinea 1936–37*, in: *The Journal of Pacific History*, 12, 1977, 40–57 und die etwas spätere, die nicht unwichtige Rolle von H. FLIERL genauer erfassende Arbeit: *Highlanders and Foreigners in the Upper Ramu: The Kainantu Area 1919–1942*, University of Papua New Guinea, Port Moresby, 1979.

²⁰ In diesem Sinne eindeutig sind die Äußerungen der Leahy-Brüder in dem genannten Film *First Contact*, vgl. Anm. 7.

²¹ Die generelle Gewaltlosigkeit der Missionare wird durch den Umstand, daß sie im Extremfall ein Selbstverteidigungsrecht zögernd in Anspruch nahmen, nicht in Frage gestellt. G. PILHOFER 1963, 224 Anm. 628 und 226f. Anm. 630 berichtet dazu genau, vgl. aber auch GAPENUO NGIZAKIS aufschlußreichen Bericht zu den Verhältnissen im Markhamtal. Er berichtet, daß australische Regierungsbeamte die einheimischen Evangelisten schützen und diese wiederum die Polizei zur Durchsetzung von Befriedungsaktionen heranzogen. Im östlichen Hochland scheinen die Verhältnisse anders gelegen zu haben. Zu der wechselnden Haltung der australischen Administratoren einige Dokumente bei K.-D. MROSSKO (vgl. Anm. 1), 219ff, Kommentare bei G. PILHOFER, der ganz

selbstverständlich davon auszugehen scheint, die koloniale Administration habe der Mission gegenüber eine aufgeschlossene Haltung einzunehmen (vgl. 240ff).

²² G. PILHOFER, 1963, notiert die Gewalttätigkeit der Eldoradosucher, erwägt aber ebensowenig wie K.-D. MROSSKO, 1986, die Frage, ob die Massaker, die die Eldoradosucher veranstalteten, in ursächlichem Zusammenhang mit der Entstehung dieser Friedensbewegung zu sehen seien.

²³ GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24f. Zu FLIERL bei R. RADFORD, 1977, 46.

²⁴ GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24ff.

²⁵ G. PILHOFER 1963 hebt zu Recht den Schein der Bedrohung hervor, meint aber, auch die Regierung unter dem Administrator McNICOLL habe für ihre Entscheidung einen Vorwand gebraucht, weil sie den Einfluß der Mission fürchtete. Ob die Haltung der Administration (vgl. auch oben Anm. 21) den deutschen Missionaren gegenüber mitbeeinflusst gewesen ist durch dem Umstand, daß nur eine Minderheit der deutschen Missionare sich erkennbar vom Nationalsozialismus distanzierte?

²⁶ S. o. Anm. 22.

²⁷ R. GIDDINGS danke ich für Informationen in einem Brief vom 5. 12. 86 unter Berücksichtigung eines Berichtes von NOMI, Regierungsübersetzer in Kainantu. NOMI beansprucht, Augenzeuge des Vorfalles gewesen zu sein.

²⁸ Vgl. dazu P. MUNSTER 1982, dem ich folge.

²⁹ P. MUNSTER 42ff.

³⁰ P. MUNSTER, 37f neigt dazu, der Behauptung, die Polizei habe auf Frauen und Kinder geschossen, Glauben zu schenken.

³¹ Zum Ganzen, R. RADFORD, 1977 und 1979, G. PILHOFER, 1963, 240f, K.-D. Mroßko 1986, 200f.

³² R. RADFORD, 1977, 45, tanket – tatsia fructiosa wird im Kontext von Einladungen, Friedensschlüssen, Anrufungen der Ahnen etc. zur Verstärkung der jeweiligen Handlung benutzt. Vgl. im übrigen die Berichte von GEJAMMALO APO, 1964, 8ff, 15ff, 18ff, die Gadzup-Bevölkerung betreffend auch GAPENUE NGIZAKI, 1985, 24ff.

³³ H. STRAUSS, *Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentralneuguinea. Eine religionssoziologische Studie unter Mitarbeit von H. Tischner*, Hamburg, 1962, 278f. Eine von A. STRATHERN betreute engl. Übersetzung dieses Werkes wird demnächst vorliegen und zu der internationalen Beachtung beitragen, die das Werk dieses Mannes verdient.

³⁴ Einzelnachweis bei T. AHRENS, *Zeitschrift für Mission* 1988, Heft 2, S. 103ff.

³⁵ R. RADFORD 1977, 41.

³⁶ Mdl. Zeugnis von MAIRE YASARO und MUROPIE YAFANKO am 4. Juli 1986, Raipinka Eastern Highlands Province, Papua New Guinea. Gapenuo Ngizaki, 1985, 25, erwähnt einen ‚Häuptling‘ namens AROW aus Wajapofira. Aufgenommen bei K.-D. MROSSKO, 1986, 200f. Die Rekonstruktion der Missionsgeschichte in PNG und allgemein des Kolonialkonfliktes unter Zuhilfenahme mündlicher Tradition wird nicht mehr lange möglich sein und ist daher um so dringender.

³⁷ Zum anthropologischen Hintergrund R. M. GLASSE / J. MEGGIT (Hg.), *Pigs, Pearshells and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*, Prentice Hall 1969.

³⁸ Vgl. das in obiger Anm. 12 notierte, allerdings erst aus den 60er Jahren stammende instruktive Beispiel des Bamatengnuka.

³⁹ Vgl. GAPENUE NGIZAKI, 1985, S. 25f, nennt einen AROWE aus Wajanofira.

⁴⁰ C. KEYSER, *Anutu im Papualande*, 1958, 132.

⁴¹ C. KEYSER, *Die Papua und das Wort*, in: *Evangelische Missionszeitschrift*, 5, 1, 1944, 212–219, Zitat 217.

⁴² T. AHRENS, *The Lutheran Church in the Bena Area*, Goroka 1974.

⁴³ Vgl. G. FUGMANNs Analyse von Befragungsdaten, die Cargoismus als ein kurzfristiges Durchgangsstadium der Hochlandgesellschaften konstatiert. Bei T. AHRENS (Hg.), 1977, 78f und BERNDT, s. Anm. 15.

⁴⁴ Mdl. Information von H. BAMLER, 2. Mai 1986, Neuendettelsau.

⁴⁵ Mit R. RADFORD, 1977, 41 gegen R. M. SMITH, *Conversion and Continuity: Response to Missionization in the New Guinea Highlands*, Canberra 1981, obwohl R. M. SMITH einzuräumen ist, daß ausländische wie einheimische Missionare hier und da unbedacht gehandelt haben mögen (Asaro/Dauloapa-Region), die Regel war jedoch, daß bei der Taufe alle Gegenstände abgegeben wurden, die für Zauberei benutzt wurden. „Das geschah immer durch die Führer der Gemeinschaft und nicht durch die, die getauft werden wollten.“ W. BERGMANN, mdl. Kommunikation 11. 7. 86 Lae. Andererseits haben wohl nicht alle Missionare wie W. BERGMANN darauf bestanden, daß die Flöten „nicht abgegeben werden sollten, wenn die Beteiligten an die Wirkung dieser Flöten glaubten“. W. BERGMANN, mdl. Kommunikation ebd.

⁴⁶ Vgl. G. VICEDOM, *Die religiösen Voraussetzungen zur Aufnahme der biblischen Botschaft auf Neuguinea. Ein Beitrag zum Problem der Anknüpfung*, in: *Ev. Missionszeitschrift*, 3. 6. 1942, 134–149, dort 139; ders. *Gesetz und Evangelium in der missionarischen Verkündigung*, in: *Jahrbuch für Mission*, 1949/50, 97–111, dort 104.

⁴⁷ W. BERGMANN, mdl. Kommunikation 11. 7. 88 Lae.

⁴⁸ E. OTTO, in: *Zeitschrift für Mission* 2, 1988, S. 70–82 und ZfM demnächst B. NAROKOBI, *Lo Bilong Yumi Yet. Law and Custom in Melanesia. Institute of Pacific Studies, Suva, Melanesian Institute, Goroka* 1989.

⁴⁹ T. AHRENS, 1947, T. AHRENS, 1977, 167 u. passim, dort auch Belege zum „Verblasen“ der Schöpfungstradition.

⁵⁰ P. GESCH, *Initiative through Initiation. A Cargo Cult Type Movement in the Sepik Against its Background in Traditional Village Religion* (Studia Instituti Anthropos 33) St. Augustin 1985.

⁵¹ Näheres in: T. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*, Erlangen 1986, 71f, 175ff.

⁵² H. STRAUSS, *Eine Tauffeier im Hagengebiet*, in: W. RUF (Hg.) *Lutherisches Missionsjahrbuch 1957*, 104–111, das folgende Zitat dort S. 107f.

⁵³ Vgl. H. STRAUSS, 1962, S. 1f.

⁵⁴ H. STRAUSS, 1962, 127f.

⁵⁵ Vgl. z. B. G. F. VICEDOM, *Die Religion der Mbowamb und die biblische Botschaft*, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 2,4: 1941, 101–115 und 2,5: 1941, 143–151, dort 102 – und öfter in seinem Schrifttum.

⁵⁶ H. STRAUSS, 1962, 277ff und 272. D. RICHARDSON, *Friedenskind*, Bad Liebenzell 1984, zögere ich unterstützend heranzuziehen, weil sich bei ihm freie Erzählung, Rechen-schaftsbericht und analytische Beobachtung mischen.