

MISSION UND KOLONIALISMUS

Überlegungen zur Morphologie einer Beziehung*

von Hans-Werner Gensichen

Der Umgang mit der Geschichte ist noch niemals leicht gewesen. Paul Graf Yorck von Wartenburg, der Historiker, hat ihn einmal — drastisch, aber sicher nicht übertrieben — mit Jakobs Ringen am Jabbok (Gen 32) verglichen: Man kann sich dabei leicht das Gelenk der Hüfte verrenken, ehe man des erhofften Segens teilhaftig wird. Kommt, wie in dem jetzt zu Ende gehenden Jahr, ein bedeutendes Jubiläum hinzu, wird das Risiko eher größer als geringer. Verrenkungen absonderlicher Art hat es ja auch diesmal gegeben, etwa bei den angestrengten Bemühungen mancher Zeitgenossen um stellvertretendes Bekennen der Sünden der Väter, wobei der Segen freilich gänzlich ausbleiben oder sich auf das befriedigende Bewußtsein der Erfüllung eines Übersolls beschränken mochte. Alles dies kann aber nicht das Thema einer Besinnung auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus sein, auf eine Beziehung, die zunächst einmal möglichst exakte zeitliche und sachliche Abgrenzung verlangt. Auszuschließen sind mithin alle moralisierenden Wertungen, die ohnehin nicht im vorgeblichen Betroffensein durch pauschale Überblicke, sondern nur in der Konkretion des je besonderen Falles sinnvoll wären. Zu verzichten ist ferner auf eine Gesamtschau des Forschungsstandes oder auch auf seine Ergänzung durch quellenmäßige Einzeluntersuchungen, so viele Lücken hier auch noch zu schließen sein mögen. Was übrig bleibt, ist eine *tour de force*, belastet nicht nur mit dem Risiko, das Jakob am Jabbok einging, sondern auch mit der Fragwürdigkeit eines Modus der Auswahl aus dem riesigen Stoff, den jederzeit der Vorwurf der Willkür oder Einseitigkeit treffen kann und der vollends die Manifestation wirklich neuer Einsichten wahrscheinlich schuldig bleiben muß. Es soll also nur versucht werden, das mit dem Thema umschriebene Beziehungsfeld in einer Anordnung ins Auge zu fassen, die sowohl die geschichtlichen Abläufe als auch die sachlichen Schwerpunkte einigermaßen zu ihrem Recht kommen läßt — immer in dem Bewußtsein, daß man es hier, um das Bild einmal zu wechseln, zweifellos mit einem Gelände voller Fußangeln und Selbstschüsse zu tun hat.

* Das Referat wurde gehalten vor dem Wissenschaftlichen Arbeitskreis katholischer Missionswissenschaftler am 24. September 1992 in Sankt Augustin. Das fast zu gleicher Zeit erschienene umfassende Werk zum gleichen Thema von Horst Gründer (*Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992) konnte für den Vortrag nicht mehr benutzt werden. Es sei jedoch an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, nicht zuletzt weil bei Gründer erstmals auch die gesamte, überaus weit gefächerte Literatur zum Thema verarbeitet worden ist. Dem Charakter des Vortrags entsprechend sind im vorliegenden Referat die Nachweise auf ein Minimum beschränkt.

I. Mission und Kolonialismus in der frühkolonialen Epoche

1. Unsichere Synthese

Basis der Synthese, wie sie in der Zeit des iberischen Patronats in Amerika Gestalt gewann, ist die mittelalterliche Konzeption der »zeitlichen Verwirklichung des Ewigen« in der theokratischen Idee des Corpus Christianum, zwar gestört durch Streitigkeiten um den Primat zwischen geistlicher und weltlicher Macht und durch das Aufkommen der neuen Nationalstaaten, jedoch jetzt, an der Schwelle der Neuzeit, insbesondere im Übergang von der iberischen Reconquista zur Conquista, neubelebt durch das Konzept des Orbis Christianus mit seiner welterobernden Dynamik. Seine Form findet das Gesamtkonzept im sogenannten Patronat, der den iberischen Mächten vom Papst verliehen wird und das kolonialpolitische Mandat mit dem Missionsauftrag verbindet.

Die so entstehende Synthese erweist sich allerdings nicht als so sicher, wie ihre Repräsentanten es sich wünschen mußten. Hauptangriffspunkte der Verunsicherung, wie sie sich vor allem den Franziskanern, Dominikanern und Mercedariern darstellte, liegen im System der *encomienda*, d.h. der Zuweisung einheimischer Arbeitskräfte an die Grundherren, und der damit gegebenen Unterdrückung der Indianer. Für einige, wie z.B. für Las Casas, liegen diese Angriffspunkte aber auch direkt beim gesamten Patronatssystem, insbesondere bei der mit dem theokratisch-universalistischen Anspruch verbundenen Verpflichtung, an den Ungläubigen das ihnen drohende Gericht schon vorwegzunehmen. Dagegen bietet Las Casas die thomistisch-naturrechtliche Lehre auf, daß auch die barbarischen Heiden zunächst als Menschen, als Gottesgeschöpfe zu betrachten und zu behandeln seien, daß also durch das Recht der Einheimischen auf Selbstbestimmung, Freiheit und Eigentum die Machtvollkommenheit der Kolonialherren begrenzt sei. Schließlich ist als kritischer Faktor, der für die Bettelorden besonders bedeutsam wird, die theologische Erkenntnis in Rechnung zu stellen, daß die erneuernde Kraft des Evangeliums sich auch an den Zeugen und ihren Missionsmethoden erweisen müsse. Weder Götzendienst noch Menschenopfer der Heiden, noch auch Abweisung der Missionare können den Gebrauch von Gewalt bei der Bekehrung legitimieren. Der Missionsauftrag setzt nach Las Casas voraus, daß »die Völker *gewillt* sind, uns aufzunehmen und anzuhören«.

Zwei seit langem umstrittene Züge des Gesamtbildes sollen in diesem Zusammenhang wenigstens Erwähnung finden. Der eine betrifft die ethische Komponente. Las Casas habe, so heißt es, einen wahren »Wettbewerb im Moralismus« entfesselt, um der Ausbeutung der Indios zu begegnen. Andere, besonders der Franziskaner Motolinías in Mexiko, auch durch seine *Historia de los Indios* (1541) bekannt, vertraten eine mehr pragmatische Richtung, die sich nicht zuletzt gegenüber Las Casas abgrenzte. Hier fände sich vielleicht auch ein Gegengewicht gegen die heute in Europa vielfach begegnende pauschale und plakative Art der Verteilung von Licht und Schatten, Schuld und Unschuld, die der Kompliziertheit der Verhältnisse nicht immer Rechnung trägt.

Der zweite Streitpunkt betrifft die Entvölkerung der Kolonien, die zweifellos in die Millionen ging. War hier »ökologischer Imperialismus« am Werk, an dem dann doch auch die Mission mitschuldig gewesen wäre (ähnlich wie später in Nordamerika), oder hat man es mit Folgeerscheinungen der Pocken und anderer eingeschleppter Krankheiten

zu tun, denen die unter Zwangsarbeit und Unterernährung leidenden Indios besonders rasch erlagen?

Insgesamt wird man von einer kolonialmissionarischen Synthese sprechen müssen, die sich trotz aller Proteste seitens der Missionare als bemerkenswert stabil erwies. Weder die Ansätze zu einer theologischen Kolonialethik noch der Erlaß humaner Bestimmungen durch die Krone, noch schließlich auch praktische Teilalternativen wie die Schaffung der jesuitischen »Reduktionen« konnten das System nachhaltig erschüttern. Als 1622 die Propaganda-Kongregation mit der erklärten Absicht auf den Plan trat, »die koloniale Mission in eine rein kirchliche umzuwandeln«, den früheren Missionarsprotest also gleichsam zu institutionalisieren, war das für die Mission in den Kolonien nur ein partieller Fortschritt, da die Propaganda nicht in den Patronatsgebieten tätig werden konnte.

2. Unsichere Diastase

In konfessionell bedingter Umkehrung und unter veränderten Voraussetzungen erscheint das Modell der iberischen Kolonialmission noch einmal, nun in einer protestantischen Version — genauer: in calvinistischer Gestalt, denn eine nennenswerte lutherische Überseemission sollte erst nach 1700 einsetzen. Die protestantische Reformation hatte wenigstens intentional sowohl der Idee des theokratisch-kurial strukturierten Corpus Christianum als auch dem Anspruch auf universale Evangelisierung der Heidenwelt den Boden entzogen. Die daraus resultierende Entflechtung von Kolonialpolitik und Mission wurde jedoch von den neuen nichtkatholischen Mächten nicht oder doch nicht konsequent durchgehalten. Die grundsätzliche Diastase wurde in der Praxis durch zwei spezifisch protestantische Akzente eingeschränkt und behindert. An erster Stelle steht die nachreformatorische Ausgestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments — von Luther keineswegs beabsichtigt, aber auch nicht eliminiert, schon von Melanchthon dann derart weiterentwickelt, daß der gesamte kirchliche Bereich zum »Anhängsel der fürstlichen Autorität«, zum »Ressort des Staates« (Werner Elert) werden konnte. Dazu kommt, zweitens, das calvinistische Sondergut in Form einer theokratisch-demokratischen Verwischung der Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Ordnung, wie Calvin sie in Genf modellhaft durchsetzte und wie sie dann sowohl in der niederländischen als auch in der britisch-puritanischen Kolonialmission zusätzlich durch Verbindung mit teleologisch-eschatologischen Zügen für die Mission adaptiert wurde. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß, vor diesem Hintergrund betrachtet, selbst in der vielgerühmten Mission des Indianerfreunds John Eliot, um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Massachusetts, ein beträchtliches Maß von kolonialistischer »kultureller Arroganz« (Hans-Jürgen Weckmann) mitspielte, ganz zu schweigen von der Erwartung, daß die Indianer von sich aus die Überlegenheit der europäischen Zivilisation anerkennen würden.¹

Im übrigen zeigt gerade Eliots Experiment, daß die im evangelischen Ansatz angelegte Diastase von Mission und Kolonialismus in der Praxis häufig keinen Bestand hatte: Im Konfliktfall saßen die »praying Indians« zwischen allen Stühlen. Ihre heidnischen Stammesgenossen mißtrauten ihnen, weil sie die Religion der Weißen angenommen hatten,

¹ HANS-JÜRGEN WECKMANN, »»What an hard master the devil is«: Anglisierung als Christianisierung bei den Indianern Neuenglands«, in: *Geschichte und Kulturen IV* (1992), 41–61.

die Weißen, weil sie Indianer blieben. Dramatischer noch erwies sich die Labilität der Diastase in der niederländischen Kolonialmission in Südostasien, wo die Evangelisierung auf lange Sicht zum Werkzeug der Fremdherrschaft verkam und spätere Neuanfänge der Mission, nach dem Zusammenbruch der Kolonialherrschaft der Holländer und der Einführung der Religionsfreiheit, in diesem Erbe keine Anknüpfungsmöglichkeiten fanden. Es sollte freilich nicht vergessen werden, daß auch in den Niederlanden schon im frühen 17. Jahrhundert einige weitblickende, missionarisch engagierte Theologen das ihre taten, um die Integrität der Mission im Sinne der Diastase vor der Verunsicherung zu schützen. Mochten sie auch meist ungehört bleiben, so haben sie doch zur Vorbereitung der Wende beigetragen, die im frühen 18. Jahrhundert die gesamte Szene verändern sollte.

3. Der pietistische Neueinsatz

Im Unterschied zu den bisher referierten Beispielfällen scheint es in der sogenannten Dänisch-Hallischen Mission (seit 1706 in Tranquebar, Südindien), der eigentlichen Muttermission lutherischer Prägung, erstmals gelungen zu sein, der kolonialmissionarischen Synthese ein Modell entgegenzusetzen, das konsequent an der Diastase orientiert war. Auf Einzelheiten der fast eineinhalb Jahrhunderte langen Geschichte der Mission ist hier nicht einzugehen. Die beinahe besessene Kommunikationsfreudigkeit der fast ausschließlich aus der Schule des Hallischen Pietismus des August Hermann Francke stammenden Missionare hat ein in allen Phasen der Entwicklung gut überschaubares Bild hinterlassen, das auch in der Literatur längst die verdiente Aufmerksamkeit gefunden hat. Die letzte Informationslücke, nämlich die Auswertung der dänischen Quellen, ist durch die verdienstvolle Arbeit des dänischen Kirchenhistorikers Anders Nørgaard geschlossen worden.²

Die Mission wurde zwar allein auf Initiative des dänischen Königs Friedrich IV. gegründet, aber zur Kolonialmission war sie damit nicht geworden. Vielmehr war es das Bewußtsein der Verantwortung für nichtchristliche Untertanen, das den König zu diesem Schritt veranlaßte, der übrigens von der dänischen Staatskirche in keiner Weise unterstützt wurde. Am Ort war die »Obrigkeit« allerdings durch die dänische Handelskompanie repräsentiert, die in erster Linie an den Indern verdienen sollte, während die Missionare den Indern dienen wollten. Der Konflikt war damit programmiert. Der Pioniermissionar Ziegenbalg mußte sich denn auch auf dem Höhepunkt der Krise als potentieller Rebell gefangen setzen lassen. Damit war aber zugleich der Weg frei für ein schiedlich-friedliches Nebeneinander des örtlichen dänischen Kommandanten und der Mission, durchaus im Sinne der traditionellen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Die Obrigkeit sorgte überwiegend im Stil eines »sanften« Kolonialismus für das Wohl der Untertanen. Die Missionare kümmerten sich um Missionierung und Pastorierung der Heiden, allerdings mit einer bedeutsamen Modifikation: Sie nahmen für sich die Pflicht und das Recht in Anspruch, den »Dienst der Seele« mit »Dienst des Leibes«, die *ecclesiastica* mit den *politica* zu verbinden, eingedenk der Instruktion ihres Lehrers A.H. Francke, daß es ihnen

² ANDERS NØRGAARD, *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845* (MWF 22), Gütersloh 1988.

sowohl auf »Herzensbekehrung« als auch auf »reale Verbesserung in allen Ständen« ankommen müsse. Die Erfahrung hatte sie gelehrt, daß ein solches Mandat auch eine Art Wächteramt über das Verhalten der kolonialen Obrigkeit am Ort einschließen mußte. Dies Modell funktionierte, wenn auch nicht unangefochten, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, als in einer Periode des äußeren und inneren Niedergangs die Mission gänzlich der Kolonialverwaltung unterstellt wurde. Noch vor dem Verkauf der Kolonie an die Briten 1845 gelang es, die Mission in andere Hände zu übergeben und dadurch ihre alte Identität zu erneuern. Der besondere Beitrag der lutherisch-pietistischen Mission zur Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus war längst auch in anderen Missionswerken wirksam geworden, allen voran in der Mission der Brüdergemeinde (seit 1732), und machte sich im frühen 19. Jahrhundert dann auch in den Missionsgesellschaften geltend, die der neupietistischen Erweckung zuzurechnen sind. Direkt oder indirekt sind sie überwiegend am Paradigma der Tranquebar-Mission orientiert, von dem, nebenbei bemerkt, auch die neueren angelsächsischen Missionen nicht unberührt geblieben sind.

II. Mission und Kolonialismus in der Epoche des modernen Kolonialimperialismus

1. Die Wende der Zeit

Über die neuen Voraussetzungen in dieser Epoche ist hier nicht ausführlich zu reden. Es genügt, die wichtigsten Fakten in Erinnerung zu rufen. Der alte Handelskolonialismus, der primär neue Wirtschaftsräume erschließen sollte, wird zunehmend überlagert vom Drang der Völker und der Machthaber nach wachsenden Anteilen an der Weltherrschaft, zunächst durch überseeische Besitzungen. Dadurch entsteht aber auch eine immer engere Verflechtung mit regionaler, einheimischer Machtpolitik der westlichen Staaten, unbeschadet der Frage nach dem wirtschaftlichen Wert von Kolonien, die von Fall zu Fall unterschiedlich zu beantworten ist. Wichtig ist schließlich für die Beziehung von Mission und Kolonialismus, daß jetzt die theokratischen Assoziationen früherer Kolonialpolitik entfallen, weil die Distanzierung von Kirche und Staat dergleichen nicht mehr zuläßt. Die Kongo-Akte des Berliner Kongresses von 1885, klassisches Dokument aufgeklärter neuzeitlicher Kolonialpolitik, begann zwar noch mit feierlicher Anrufung des allmächtigen Gottes, aber sie proklamierte auch allgemeine, uneingeschränkte Religions-, Kultur- und Missionsfreiheit, für Einheimische wie für Nichteinheimische, für Christen und Nichtchristen. Damit war das Prinzip »cuius regio eius religio« hinfällig geworden und eine wesentliche Voraussetzung der alten Synthesen von Mission und Kolonialismus gefallen. Die Mission findet sich fortan weniger notwendig als zuvor an der Seite der Herrschenden, sondern sie kann selbst in die Rolle der Schwächeren, der Minderheiten geraten und dadurch mit neuer Dringlichkeit vor die Frage ihrer Integrität gestellt sein. Stärker noch als früher dominiert die Vielfalt der Situationen. Allgemeingültige Patentrezepte erweisen sich als fragwürdig. Beschreibung und Analyse müssen sich jetzt vollends auf Anhaltspunkte beschränken, die sich ideologischer Manipulation entziehen und nur an den Gegebenheiten des konkreten Falls verifiziert werden können, die andererseits aber auch

die Möglichkeit bieten, vergleichbare Gestalten der Beziehung von Mission und Kolonialismus zu ermitteln, die übergreifende Bedeutung erlangt haben.

2. Mission als Wegbereiterin des Kolonialismus

Das Schema ist bekannt: »Erst kommt der Missionar, dann der Konsul, dann die Armee«. Selbst wenn es, wie man oft annimmt, von einem Zulu-Häuptling stammt, also die Position des Betroffenen authentisch reflektiert, verschleiert es doch mehr, als es aufzuhellen vermag, da es den chronologischen Faktor über Gebühr in den Vordergrund rückt. Elias Schrenk, ein Schwabe, kam als Basler Missionar zwar erst 1859 auf die Goldküste, also ein Menschenalter nach dem Auftreten der britischen Kolonialmacht. Aber er erlebte, wie die Briten nach zwei verlustreichen Kriegen kurz nach 1860 die ungeliebte Kolonie, die sich als kaum kontrollierbar erwies, so schnell wie möglich aufzugeben suchten. In dieser Situation war es der deutsche Missionar, der in einem Memorandum, das er 1865 einer britischen Parlamentskommission vorlegte, energisch für ein verstärktes Engagement der Kolonialmacht auf der Goldküste plädierte — nicht etwa weil er sich davon Vorteile für die Mission versprach, sondern aus zwei ganz andersartigen Gründen: Erstens, weil die Briten verpflichtet seien, die von ihnen und anderen Mächten an der Goldküste und ihren Bewohnern angerichteten Schäden »wiedergutzumachen«; zweitens, weil nur sie dem Land den Frieden geben und erhalten könnten, den es zu seiner Entwicklung brauchte. Hat hier nicht doch der Missionar eine zögernde, fast schon unwillige Kolonialmacht zum Bleiben veranlaßt und insofern zu ihrer Stabilisierung beigetragen? Ja und nein — ja, denn seine Hauptsorge galt den Afrikanern, und ihnen gegenüber stand für Schrenk die Kolonialmacht im Wort; nein, denn nicht auf den Bestand westlicher Machtausübung kam es ihm an, sondern auf ihre Verpflichtung zur Reparation für Schäden, die bereits schuldhaft von den Weißen angerichtet waren.

Anders lagen die Dinge im ostafrikanischen Königreich Buganda. Hier hatten Missionare der englischen Church Missionary Society 1876 ihre Tätigkeit aufgenommen, inmitten einer brisanten Konstellation widerstreitender politischer und religionspolitischer Interessen, die je länger je mehr den Bestand der jungen afrikanischen Christengemeinden bedrohte. Nach langen Kontroversen in der Heimat setzte die Missionsgesellschaft durch, daß — nach Entsendung von Lord Lugard als einem Repräsentanten der britischen Ostafrika-Kompanie — Buganda 1894 zum britischen Protektorat gemacht wurde. Auch missionsfreundliche Beobachter, wie der englische Bischof Stephen Neill, fanden hier »ein klassisches Beispiel dafür, daß der Missionar die Kolonialmacht zu Hilfe ruft und daß die europäische Regierung die Schwierigkeiten der Missionare ausnutzt, um den eigenen Machtbereich zu erweitern«.³ So mußte es allerdings aussehen. Indessen hatte die Entscheidung langfristige Folgen, die weit über den engeren kolonialpolitischen Horizont hinaus von Bedeutung waren: Erstens ist Uganda, im Unterschied etwa zu Kenya, niemals weiße Siedlerkolonie geworden, sondern blieb im Prinzip den Schwarzafrikanern vorbehalten. Zweitens konnte nur so die Basis für den späteren Nationalstaat Uganda entstehen (was nach dem zweiten Weltkrieg geschah, steht freilich auf einem anderen Blatt).

³ STEPHEN NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, London 1966, 322.

Drittens waren auch günstige Bedingungen für die Entstehung eines genuin afrikanischen Christentums geschaffen -mit rechtzeitigem Zurücktreten der westlichen Missionen und mit bodenständiger christlicher Sitte.

Das Schulbeispiel dafür, daß die Dinge auch ganz anders laufen konnten, war freilich schon ein Jahrhundert früher bei der Missionierung der pazifischen Inselwelt geliefert worden. Die ersten Sendboten der London Missionary Society erschienen hier im Gefolge der Reisen des Captain Cook bereits 1795. Keine Kolonialmacht war auf den Inseln vertreten, wohl aber weiße Pflanzler und Händler. Nolentes volentes gerieten die Missionare in die Machtkämpfe der Häuptlinge untereinander, wurden dabei selbst zu Machtträgern, die auch die Evangeliumsbotschaft als neues Gesetz handhabten und Situationen provozierten, in denen sie sich hoffnungslos in Konflikte um politische Herrschaftspositionen verstrickten, wie etwa der seit 1824 in Tahiti tätige Missionar Pritchard, der als britischer Konsul zwei französische Missionspriester auswies, bis er selbst ausgewiesen wurde und es nicht mehr verhindern konnte, daß Tahiti 1842 französisches Protektorat wurde und ausgerechnet die Franzosen die Religionsfreiheit wiederherstellten. Dies hinderte die britischen Missionare, die bleiben durften, nicht daran, auch jetzt noch die Annexion durch das Vereinigte Königreich zu verlangen, wie denn auch in anderen Gebieten andere Missionare inmitten des Zerfalls alter Machtstrukturen auf das Eingreifen der jeweils erwünschten Kolonialmacht hinarbeiteten.

In der späteren kaiserlich-deutschen Besetzung Samoa waren es französische Missionare, die mittels eines Kulturkampfes gegen die angeblich religionsfeindliche deutsche Verwaltung Stimmung für Frankreich zu machen suchten. Der deutsche Gouverneur Wilhelm Solf ließ sich jedoch nicht provozieren. Zwar spielte er in Gedanken mit der Radikallösung »Alle Missionare raus!«, machte sich schließlich aber für den konstruktiveren Ausweg stark, seine Politik am Ziel der Erhaltung der kulturellen Identität der Bevölkerung zu orientieren. Schon vorher waren doch auch in den Missionen hier und da Zweifel am Segen kolonialer Besitzergreifung für die jeweiligen Landesbewohner laut geworden, so etwa in Deutsch-Südwestafrika. Unter ihrem kolonialbegeisterten Direktor Friedrich Fabri (1824-91) hatte dort die Rheinische Mission die deutsche Okkupation begrüßt und gefördert. Nach Fabris Rücktritt bereits 1884 breitete sich in Barmen Ernüchterung aus: »Noch nirgend 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«.

3. Mission in Abhängigkeit von der Kolonialmacht

Als sich in der Frühzeit der alten Tranquebar-Mission Bestrebungen bemerkbar machten, die bislang ausschließlich von Deutschen betriebene Arbeit allmählich in ein national-dänisches Unternehmen umzuwandeln, hatte A.H. Francke unmißverständlich gewarnt: »Die Sache präzis an die Nation zu binden, ist nicht zu verantworten, und dürfte Gott, wo man nur auf die fleischliche Nationalehre suchte, schwerlich Segen dazu geben.« In den 1880er Jahren waren in Deutschland andere Töne zu hören: Für deutsche Kolonien nur deutsche Missionare! 1886 konstituierte sich denn auch, als Novum im

deutschen Bereich, eine »Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika« (kurz Berlin III genannt), die ihre Tätigkeit betont als »deutsche Arbeit« bzw. »Mission im national-deutschen Sinn« verstand. Der offiziellen Kolonialbewegung war es vorbehalten, die Katze vollends aus dem Sack zu lassen, indem sie der Mission ihren Platz unter den »Krafftaktoren« anwies, die man »auf das Negertum spielen lassen« werde. Gustav Warneck, der Vater der deutschen Missionswissenschaft, und einige andere sorgten dafür, daß in diesem Fall die Blühträume einer nationalen kolonial-missionarischen Symbiose nicht zur Reife kamen, daß also die gleichsam im Schlepp der Kolonialbewegung operierende Mission scheiterte, ehe sie recht in Fahrt gekommen war.

Indessen waren damit die verbleibenden Probleme der Beziehung zwischen Mission und Kolonialmacht natürlich nicht gelöst. Konnte es nicht doch ein Miteinander geben, das Identität und Integrität der Mission unbeeinträchtigt ließ? In der deutschen protestantischen Mission sprach man beispielsweise von einer »kulturellen Arbeitseinheit«, die aber die Mission nicht in Abhängigkeit von kolonialpolitischen Zielsetzungen und Methoden bringen sollte. Sei es nicht in der Regel die »Kolonisation«, die der Mission die Wege bereite und auf diese Weise auch unbeabsichtigt »dem Reich Gottes diene«, wie denn auch die Mission sich als »Freundin und Helferin« des Kolonialismus zu betätigen habe (A. Merensky)? Hatte nicht schon David Livingstone eine Personalunion von Kolonisator und Missionar vorgelebt, die auch auf Institutionen übertragen werden könnte? Noch nach dem ersten Weltkrieg sprach der Kirchenhistoriker Carl Mirbt von der »geistigen Rettung der Eingeborenen« mittels »Einpflanzung religiöser und sittlicher Vorstellungen« als »überaus wichtiger Mitarbeit der Mission an der Entwicklung eines Kolonialwesens«.

Anderswo sah man die Dinge vorsichtiger und nüchterner. Niemand wollte bestreiten, daß stabile politische Verhältnisse, gute Verkehrsverbindungen, gesunde wirtschaftliche Entwicklung in den Kolonien auch der Mission und den einheimischen Christen zugute kämen, ganz zu schweigen von Freiheit der Religionsausübung und der Glaubensausbreitung sowie der Förderung einheimischer Kulturen. Gesundheitsfürsorge und Schulbildung verlangten offensichtlich ein gewisses Maß von Kooperation zwischen Mission und Kolonialverwaltung. Aber es fehlte auch nie an Störfaktoren in dieser Beziehung, die zur Zurückhaltung mahnten, etwa hinsichtlich der Pflege der einheimischen Sprachen, der Religionspolitik oder der Erziehung der Einheimischen zu willigen Arbeitskräften im Dienst der Weißen. Vor allem aber mußten im Bereich des Bildungswesens Konflikte mit der Kolonialmacht entstehen, sofern es nicht nur, wie von der Mission erhofft, »religiös-sittliche Erziehung« vermittelte, sondern auch zum Einfallstor eines Säkularismus wurde, der den Zielen der Mission nicht förderlich sein konnte.

Daß und wie schließlich doch, trotz aller Kautelen, der Weg der Mission von begrenzter Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht zu heilloser Abhängigkeit führen konnte, hatte sich schon längst vor der Blütezeit des modernen Kolonialimperialismus in China zur Zeit der »Ungleichen Verträge« (1842ff) erwiesen. Hier war es vor allem Frankreichs Kampf um ein Protektorat über die gesamte katholische China-Mission überhaupt, der zu effektiver Unterstellung chinesischer Christen unter französische Kolonialjurisdiktion führte. Zugleich geriet die Mission dadurch in Rivalitätskonflikte der westlichen Mächte, die, wie z.B. das Deutsche Reich, der französischen Politik eigene Protektoratsansprüche

entgegengesetzten. Dadurch entstand eine »Konformität (der Mission) mit der imperialistischen Bewegung« (Benedicta Wirth), deren kurz- und langfristige Folgen verheerend waren.⁴ Es ist und bleibt einer der dunkelsten Punkte der neueren Missionsgeschichte, daß die China-Missionen in ihrer Mehrzahl diese Entwicklung nicht vorherzusehen und zu verhindern vermochten. Das Gegenbeispiel, das James Hudson Taylor (1832-1905) mit seiner China Inland Mission (1865) gab, hatte nur marginale Wirkung und konnte die Schäden nicht wiedergutmachen, die bereits eingetreten waren.

4. Mission in Opposition zum Kolonialismus

Von Bartolomé de Las Casas über Bartholomäus Ziegenbalg in Tranquebar bis hin zu den ersten Südafrika-Missionaren im frühen 19. Jahrhundert, weiter über die englische Kirchenmission in Nigeria und Hudson Taylors China Inland Mission zu den Opponenten der Kolonialmission in Deutsch-Ostafrika, bis hin zu Missionswissenschaftlern wie Gustav Warneck und Missionsleitern wie Franz Michael Zahn, schließlich auch zu missionarischen Protagonisten des einheimischen Nationalismus in Korea und vielen anderen reicht eine Kette höchst unterschiedlich motivierter, auch unterschiedlich radikaler Opponenten gegen den Kolonialismus jeglicher Observanz, die aus dem Gesamtbild der Missionsgeschichte nicht wegzudenken sind. Gewiß sind nicht alle vom Kaliber des Las Casas gewesen, der darin wohl unvergleichlich blieb, daß er ein ganzes geschlossenes System kolonialistisch-missionarischer Symbiose frontal in die Schranken forderte, einzigartig allerdings auch in der Wahl der Kampfmittel, mit denen er seine Sache nicht selten fast ad absurdum führte. Neuerdings hat Werner Ustorf mit seiner Untersuchung über F.M. Zahn gezeigt, daß es in diesem Bereich noch überraschende Neuentdeckungen zu machen gibt.⁵ Die heute immer noch beliebten Pauschalurteile über die Mission als *den* Jagdhund Caesars, als *die* willfährige Dienerin des westlichen Kolonialismus oder Neokolonialismus schlechthin sind unglaubwürdig, solange sie nicht auch die gegenläufigen Kräfte einbeziehen. Es wäre zu wünschen, daß in diesem Zusammenhang die Untersuchungen noch intensiver darauf ausgedehnt werden, ob und wie von Fall zu Fall die Mission im Widerstand gegen den Kolonialismus auch positive emanzipierende Wirkungen in der einheimischen Christenheit ausgelöst hat, wie dies etwa in Korea der Fall gewesen ist.

Es wäre dann vielleicht auch möglich, die Konfrontation von Mission und Kolonialismus nicht nur immer von neuem als eine zutiefst gestörte, und gewiß notwendig gestörte, Beziehung zu reflektieren, sondern ihr eine erweiterte Perspektive abzugewinnen, die — um nochmals den biblischen Bericht von Jakobs Ringen am Jabbok aufzunehmen — durch die Auseinandersetzung hindurch die Beteiligten nicht nur als Versehrte, sondern auch als Gesegnete entläßt. Man kann dafür sogar auf Karl Marx zurückgreifen, der sonst immer noch gern als Kronzeuge für die Anathematisierung der Mission als der Kompl-

⁴ BENEDICTA WIRTH, *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas* (VMWI 13) Münster 1968.

⁵ WERNER USTORF, *Die Missionsmethode F.M. Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionswissenschaftliche Untersuchung* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene) Erlangen 1989.

zin des Kolonialismus zitiert wird. Marx hat aber auch noch anderes gesagt, das über den bloßen Austausch von Anathemata hinausführen könnte: Wie die britische Kolonialherrschaft in Indien, so wird zwar auch jede andere in der Regel in »schnödem Eigennutz« ihre eigenen Interessen durchsetzen. Indem sie dies tut, fungiert sie aber auch — so Marx mit Bezug auf Indien — als »das unbewußte Werkzeug der Geschichte« im Sinne der Revolutionierung überholter Gesellschaftszustände, die heute offenkundig nicht mehr aufzuhalten ist. Dem könnte man, mit den Begriffen des indischen Theologen M.M. Thomas, hinzufügen, daß an diesem Prozeß auch der »Acknowledged Christ of the Indian Revolution« (so der Titel von Thomas' Hauptwerk⁶) seinen Anteil gehabt hat, mit und ohne Vermittlung der Mission. Heute jedenfalls wissen es auch die Menschen an der Schattenseite der indischen Gesellschaft, die Dalits, die »Zertretenen«, daß ihre Elendsituation auch etwas mit der Bindung an ein einheimisches religiös-soziales System zu tun hat, das ihnen jene Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit schuldig bleibt, die doch auch ihnen in Christus verheißen sind.

Der heute vergessene deutsche Soziologe Albert Schäffle hat schon vor einem Jahrhundert den sanften Tod des Kolonialismus auf Grund seiner Erfolge prognostiziert: Er wird um so eher verschwinden, je mehr die Kolonien die »Gesittung« der westlichen Mutterländer annehmen, die der Kolonialismus ihnen hat bringen wollen. Diese Erwartung hat sich so freilich nur in den großen Siedlungskolonien mit überwiegend europäischer Bevölkerung erfüllt. Aber Schäffle hätte vielleicht seine Freude daran gehabt, wenn er noch erlebt hätte, wie viele Völker der Dritten Welt heute in eine neue Phase der Dekolonisation unterwegs sind, in der nicht mehr nur die negativen Erfahrungen der Kolonialgeschichte rekapituliert werden, als müsse der Westen auch noch mit seinen Schuldgefühlen tonangebend sein und bleiben. Was kürzlich für den pazifischen Bereich festgestellt wurde, sollte auch in anderen Weltteilen beachtet werden: Es müßte Schluß sein damit, daß um der Grundthese von der totalen Destruktivität des westlichen Kulturimperialismus willen die Menschen der Dritten Welt lediglich als passive Opfer erscheinen, denen sowohl eigene Initiative als auch freie Entscheidung mindestens implizit abzusprechen sind (Hermann Hiery).⁷ In Wahrheit gibt es hinsichtlich des nordsüdlichen Kulturkontakts wie auch hinsichtlich der christlichen Botschaft längst eigenständige einheimische Initiativen, die z.T. bereits ihre eigene Geschichte haben und, wie sich etwa an den sogenannten Unabhängigen Kirchen Afrikas (AIC) nachweisen läßt, nicht mehr auf die alten westlichen Dependenztheorien festzulegen sind. Wenn dabei zugleich, wie es je länger je mehr der Fall ist, nach dem Wandel in europäischen Haltungen und Denkweisen gefragt wird, ergeben sich auch im Blick auf das Thema Mission und Kolonialismus neue Perspektiven kritischer Partnerschaft, die alte Schranken zu überwinden vermögen.

⁶ MADATHILPARAMPIL M. THOMAS, *Acknowledged Christ of the Indian Revolution*, London 1969; deutsche Kurzfassung: *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*, hg. von Anneliese und Hans-Werner Gensichen, Göttingen 1989.

⁷ HERMANN HIERY, »Stori bilong waitman tru« — Erstkontakt in melanesischer Sicht«, in: *Geschichte und Kulturen* IV (1992) 63–78.