

# DAS VERSPRECHEN NEUEN LEBENS

## Zur Dynamik des Christentums in Ozeanien

von Theodor Ahrens

### *1. Der Südpazifik als Mythos, als religionsgeographische Region und als Forschungsgegenstand*

#### *1.1 Der Südpazifik als Mythos*

Die berühmten Reisen des Franzosen Louis Antoine de Bougainville (1766–1768) und des englischen Kapitäns James Cook (1768–1779) markieren nicht nur eine neue Phase europäischer Entdeckungsreisen und Kolonisierung;<sup>1</sup> die Berichterstattung über diese Reisen verleiht den Inseln des Südpazifik, vor allem Tahiti auch den Schein einer realen Gegenwelt zum alten Europa.<sup>2</sup>

In der Fantasie der europäischen Jugend tritt Tahiti an die Stelle Arkadiens. Nur wenige Jahre nach Cooks Reisen und Georg Forsters Reisebericht schreibt Adolf Overbeck an Johann Heinrich Voß: Laßt uns »der verderbten Brut Europens den Rücken ... kehren«. Mit H. W. Gerstenberg wollen sie nach Tahiti. Dort ist »das zweite Paradies ... der Lustgarten Gottes ...«, wo Adams Bild noch nicht gänzlich verloren und »sehr reine Begriffe einer natürlichen Religion« kultiviert werden. Als ein »kleiner Haufen neuer Israeliten, die von Ägypten nach Kanaan ziehen«, wollen sie den Tahitianern aus Gewissenspflicht helfen, »ihre Regierung zu formen«.<sup>3</sup>

Im Jahr 1832 erscheint im Basler Missionsinstitut eine »Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südsee-Missionen gegen die Verunglimpfungen des Herrn Otto von Kotzebue in seiner Schrift: »Neue Reise um die Welt«. Otto von Kotzebue, der zwischen 1815 und 1818 im Verfolg russischer Pazifikambitionen als Kapitän den Ozean bereist und darüber berichtet hatte,<sup>4</sup> präsentiert schon damals die Anschuldigung eines politischen, sozialen und religiösen Kahlschlags durch die Mission. Nicht nur – behauptet er – seien »der Missionar-Religion auf diesen Inseln unendlich viel mehr

<sup>1</sup> Vgl. U. BITTERLI 1976, 19ff, 81–179; DERS. 1981, 221ff; PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 43ff.

<sup>2</sup> Vgl. G. FORSTER 1983, K. H. KOHL 1986, 33ff, 202ff; K. H. BÖRNER 1984, 91ff, 121ff; I. HEERMANN 1987, 42ff.

<sup>3</sup> Bei G. STEIN 1984, 109–110, 113; vgl. auch Lit. Anm. 2.

<sup>4</sup> U. DEGENHARDT 1987, 149ff.

Menschen geopfert worden ... als jemals den heidnischen Göttern der früheren Zeit«, nämlich etwa 70.000 Seelen;<sup>5</sup> vielmehr scheint ihn darüber hinaus besonders erbittert zu haben, daß eine Gruppe seines Schiffes gelegentlich eines Landausfluges die Morgenandacht eines Insulaners namens Tibu über sich ergehen lassen mußte, was sie in der Hoffnung erduldet zu haben scheint, diesen unvermuteten Mitchristen und dessen Angehörige anschließend für Träger- und Führungsdienste gewinnen zu können, um dann zu erfahren, daß diese sich der Sonntagsruhe wegen überhaupt nicht zu bewegen gedachten und »weder durch Bitten noch durch Drohungen« umgestimmt werden konnten.<sup>6</sup> Der Edle Wilde war nicht aufzufinden – was auch nicht gut möglich war, weil diese Gestalt vor allem in den Salons Europas kreiert worden war.<sup>7</sup>

Aber auch dessen Zwilling, den authentischen Christen, fand und findet man in Ozeanien nicht häufiger als irgendwo anders. Dennoch sind, seit die ersten protestantischen Missionare, die auf einem von der London Missionary Society gekauften und ausgerüsteten Schiff, der Duff, im März 1797 vor den bezaubernden Küsten Tahitis Anker warfen und deren hoffnungsvolles Unternehmen, den Menschen im Südpazifik das Evangelium der Gnade Gottes zu vergegenwärtigen, schon bald in einer mittleren Katastrophe endete,<sup>8</sup> Kirchen entstanden. Diese Kirchen haben sich trotz ihrer – aus eurozentrischer Perspektive gesehenen – Randlage während der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 und in Canberra 1991 mit ihrem Einspruch gegen eine nukleare und ökologische Rekolonisierung des Pazifik ökumenisch bemerkbar gemacht. Sie haben – was wichtiger ist – auch auf den Südpazifik einen profunden Einfluß gehabt. Ronald Crocombe, Nestor südpazifischer Politologie, meinte gesprächsweise: »Ohne die Kirchen läuft im Südpazifik nichts!«<sup>9</sup> Das mag man je nach Standpunkt begrüßen oder bedauern, festzuhalten bleibt, daß nach 200 Jahren Kolonisierung und Mission der Südpazifik zwar kein christlicher, aber ein christianisierter, übrigens mehrheitlich protestantischer Ozean ist. Die überwältigende Mehrheit der Bewohner Ozeaniens beansprucht Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen.

## 1.2 Die Region

Bezeichnungen wie Südpazifik oder Ozeanien beziehen sich auf eine in ihrer Weite nahezu unvorstellbare ozeanische Region, die sich ungefähr 10.000 Kilometer von Hawaii und den Osterinseln im Osten bis nach Papua Neuguinea im Westen erstreckt und 4.000 Kilometer von den Marianen und Hawaii im Norden bis nach Tonga und Kanaky (Neukaledonien) am Ende des Melanesischen Inselbogens im Süden – wenn

<sup>5</sup> Der Kapitän der Duff (s. u.), J. Wilson, hatte 1797 die Gesamtbevölkerung auf ca. 16.000 Menschen geschätzt.

<sup>6</sup> N.N., *Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südsee-Missionen* 1832, 28.

<sup>7</sup> Dazu bes. U. BITTERLI 1976, 367ff; K. H. KOHL 1986, 12ff, 202ff.

<sup>8</sup> Vgl. dazu J. WILSON 1799, 3, sowie J. GARRETT 1982b, 7ff.

<sup>9</sup> Persönliche Mitteilung an den Vf., März 1985, Suva. Vgl. auch R. G. CROCOMBE 1987, 64ff.

man nicht Neuseeland (Aotearoa) noch mit einbeziehen will! Man unterscheidet eine melanesische, polynesische und mikronesische Inselgruppe.<sup>10</sup>

Auch zusammengenommen bilden die Inseln eine verschwindend kleine Landmasse. Etwa 85 % aller Bewohner Ozeaniens sind Melanesier und bewohnen die großen Inseln im melanesischen Inselbogen: Papua Neuguinea (3.5 Mio. Einwohner), Solomonen (260.000), Fiji (670.000), Vanuatu (120.000) sowie Kanaky-Neukaledonien (40.000).

Im Blick auf Größe, Bevölkerung und Bodenschätze ist das melanesische Papua Neuguinea am bedeutendsten, um so mehr, wenn man es zusammen sieht mit dem Westteil der großen Insel, Irian Jaya, mit dem es bislang kulturell zusammengehörte, als koloniale Besetzung zuerst der Niederlande, nun Indonesiens, aber seit langem getrennt ist.

Auf Fiji und in Kanaky ist die melanesische Bevölkerung in eine Minderheitensituation geraten. Die Nachkommen der indischen Plantagenarbeiter, die die Engländer im vorigen Jahrhundert auf die Fiji-Inseln brachten, bilden heute etwa die Hälfte der Bevölkerung Fijis und als Hindus, Muslime und Sikhs auch den größten nichtchristlichen Block Ozeaniens.<sup>11</sup> Der religiöse Faktor im ethnischen Konflikt ist erheblich.<sup>12</sup> In anderer Weise gilt dies auch für Kanaky. Die etwa 40.000 melanesischen Kanaks gehören mehrheitlich zur protestantischen Kirche, die – anders als die römisch-katholische Kirche, die ihren Rückhalt bei polynesischen und europäischen Einwanderern hat – seit langem für eine Unabhängigkeit Kanakys von Frankreich eingetreten ist.<sup>13</sup>

Auch in Irian Jaya könnten die 700.000 Melanesier in absehbarer Zeit eine Minderheit in ihrem Stammland sein, wenn das von der Weltbank geförderte Umsiedlungsprojekt Transmigrasi weiterhin muslimische Indonesier vor allem im Grenzland zu Papua Neuguinea ansiedelt.<sup>14</sup> Der Schein leeren Raums lockt fremde Kräfte.

Das gilt auch für Mikronesien – die weite Welt der 2.000 kleinen Inseln mit nur etwa 350.000 Einwohnern. Doch weder die Zerstretheit der Inseln noch die Kleinheit der Landfläche oder auch die geringe Zahl der Bevölkerung reflektiert die Bedeutung der Region: Guam ist ein wichtiger Militärstützpunkt der USA. Zu Mikronesien gehören weiter das Treuhandgebiet der Marshall Lagoon Inseln, Palau sowie die nördlichen Marianen, dazu die Vereinigten Staaten von Mikronesien. Das nun schon über 15jährige Ringen der Vertreter dieser Region mit den Vereinigten Staaten von Amerika um eine Vereinbarung, die ihnen einen unabhängigen politischen Status gewährt, und das Ringen der Vereinigten Staaten um eine bleibende militärische Kontrolle dieser Region, vor allem um das Recht nuklearer Präsenz, veranschaulicht, daß Mikronesien unscheinbar sein mag, aber nicht unbedeutend ist. Damit sind wir beim Thema Entkolonialisierung:

<sup>10</sup> Zur allgemeinen politischen Orientierung vgl. z. B. F. v. KROSIGK u. a. (Hg.) 1988, G. SIEMERS 1989, 309ff; R. G. CROCOMBE (Hg.) 1983a, 1983b.

<sup>11</sup> Vgl. zum religiösen Pluralismus J. MAY 1990, 84ff.

<sup>12</sup> JOHN GARRETT 1988.

<sup>13</sup> Dazu J. M. KOHLER 1981 sowie E. WEINGÄRTNER/F. TRAUTMANN 1984.

<sup>14</sup> Dazu: U. BEYER 1988 (apologetisch); N. SHARP 1982, auch M. DEBOUT 1991, 18 (kritisch).

Als das Deutsche Reich – damals schon im Zwielflicht des imperialen Zeitalters – einige Inseln Ozeaniens an sich brachte (u. a. die Karolinen, Samoa, den Nordteil Papua Neuguineas) und solche Inseln Kaiser-Wilhelmsland, Bismarckarchipel oder auch Neu-Mecklenburg und ähnlich benannte,<sup>15</sup> konnte noch für eine kleine Weile auch bei uns der Eindruck entstehen, der Südpazifik sei Mare Nostrum – unser Meer. Ungeachtet mancher Schwierigkeiten war die Kolonisierung des Südpazifik machtpolitisch gesehen ein relativ problemloses Unterfangen. Mit Ausnahme Frankreichs, das an Tahiti, Kanaky, Wallis und Futuna wie an eigenen Territorien festhält, haben sich die anderen pazifischen Kolonialmächte aus der direkten politischen Kontrolle zurückgezogen. Doch die wirtschaftliche und militärische Dekolonisierung erweist sich als schwierig. Die Ressourcen der meisten dieser Inselstaaten sind so bescheiden, daß sie wie Armenhäuser auf eine Alimentierung durch die reichen Randstaaten des Pazifik angewiesen bleiben werden. Papua Neuguinea mit seinen reichen Rohstoffvorkommen bildet eine mögliche Ausnahme. Die mit erheblichem propagandistischem Aufwand<sup>16</sup> betriebene Entwicklungspolitik führte allerdings zu einer verbreiteten Destabilisierung an der Basis und zur weitgehenden Korruption der politischen Eliten.<sup>17</sup>

Der innere Zustand dieser Gesellschaften provoziert die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Entwicklung und spezieller nach der Funktion der Kirchen in den Modernisierungskonflikten dieser Gesellschaften. Die Verfassungen von Papua Neuguinea, den Solomonen und Vanuatu nehmen nicht nur auf das verpflichtende Erbe melanesischer Traditionen, sondern auch auf die christlichen Werte, »die nun unser eigen sind« Bezug.<sup>18</sup>

Das Christentum hat in Ozeanien nachhaltige Wirkung erzielt, sei es, daß es wie z. B. in Tonga zu konstantinischen Arrangements zwischen Thron und Altar gekommen ist oder wie beispielsweise in Kanaky oder auch teilweise in Vanuatu antikonkoloniale Kräfte entband – die ebenfalls in ein konstantinisches Arrangement münden können! Es bleibt aber die Frage, wie Christentum künftig im Pazifik zur Wirkung kommt. Könnte es sein, daß die Christianisierung des Südpazifik nur ein Durchgangsstadium im Prozeß seiner Kolonisierung und Dekolonisierung gewesen ist?

Die Beantwortung dieser Frage hängt nicht nur von den Kräften ab, die die Kirchen innerhalb der Region freisetzen können. Sie wird in erheblichem Umfang auch durch Außenfaktoren mitbestimmt werden. Sieht man sich die Karte des Südpazifik aus einiger Distanz an, wird zunächst deutlich, daß der Südpazifik der Süden des Nordpazifik ist, jenes neuen ökonomischen Zentrums der Welt, dessen Entwicklung uns alle zu bestimmen begonnen hat: Die wirtschaftliche Macht Japans und Taiwans wird nicht nur in den Ministerien, in den Presseberichten über Korruptionsskandale (übrigens einer aus kirchlichen Entwicklungsgeldern aus Deutschland finanzierten Presse), sondern auch in den letzten melanesischen Dörfern für die Bauern deutlich, die sich wirtschaftlichen

<sup>15</sup> Zur deutschen Kolonialgeschichte im Südpazifik: P. J. HEMPENSTALL 1978; Überblick bei H. GRÜNDER 1985, 169–188.

<sup>16</sup> Zu den nationalen Entwicklungszielen vgl. die bei G. FUGMANN (Hg.) 1986a abgedruckten Quellen.

<sup>17</sup> Dazu G. RATH bei F. v. KROSIGK u. a. 1988, 298ff.

<sup>18</sup> Vgl. dazu B. NAROKOBI bei G. FUGMANN (Hg.) 1986, 3–16 sowie XI; WAGNER u. a. 1989, 13–16.

Fortschritt wünschen und sich darum ihre Zustimmung zu Abholzungsprojekten abkaufen lassen, um eben dies hinterher im vergeblichen Protest bitter zu bereuen.

Ein Blick auf die Karte des Pazifik veranschaulicht auch die Brückenlage dieser Inselwelt. Im Nordwesten Indonesien mit ca. 180 Mio. Einwohnern, im Süden der ungeheuer große, scheinbar ›weiße‹, dominant angelsächsisch-protestantische, tatsächlich multikulturelle australische Kontinent mit etwa 20. Mio. Einwohnern.<sup>19</sup>

Dazwischen die südpazifische, vor allem melanesische Inselwelt. Ob es in 500 Jahren noch eine nennenswerte Bevölkerungsgruppe mit melanesisch-christlicher bzw. polynesisch-christlicher Identität gibt, wird nicht nur von dieser selbst entschieden werden. Allerdings zeigen die erfolgreichen Auseinandersetzungen einiger pazifischer Inselstaaten mit den großen Wirtschaftsmächten, beispielsweise um Fischereiabkommen, daß es durchaus auch Möglichkeiten der Selbstbehauptung für die Kleinen gibt. Diese Möglichkeiten hat es auch in der Vergangenheit gegeben, und dazu hat das Christentum in erheblichem Maße beigetragen.

### 1.3 Die Christenheit des Südpazifik als Forschungsgegenstand

Im folgenden geht es uns nicht um eine Rekapitulation der res gestae pazifischer Christentumsgeschichte im allgemeinen,<sup>20</sup> sondern speziell um Beispiele der Interaktion zwischen Missionaren und indigener Bevölkerung sowie die Themen, die dabei virulent wurden – ein Gesichtspunkt, den Garrett und Pech in ihren Werken immer wieder einfangen<sup>21</sup> und der in manchen älteren Arbeiten fehlt.<sup>22</sup>

Das grundlegende Vertrauen der Missionare in die Übersetzbarkeit des Evangeliums in jede Sprache und der christliche Pluralismus, der sich seither ergeben hat,<sup>23</sup> drängen über die alte missionsgeschichtliche Alternativfrage hinaus, ob es die Strategie der Missionare gewesen sei, die politische und soziale Ordnung indigener Kulturen zu zerstören, um so ihr Christentum akzeptabel zu machen, oder ob das Eigentliche der Mission sich jenseits aller Geschichte vollziehe,<sup>24</sup> zu der anderen Frage nach den Indigenen: Waren sie nur Opfer oder auch Akteure? Welchen Beitrag leisteten sie zur

<sup>19</sup> Zur religiösen Lage in Australien: I. BREWARD 1988 und M. PORTER 1990.

<sup>20</sup> Die beste, dazu unterhaltsame Gesamtdarstellung: J. GARRETT 1982b, demnächst Band II, Suva Fiji 1991, und Band III, Suva Fiji 1992. Zusammenfassungen: DERS. 1982a, ferner: DERS. 1982c. Zur Geschichte der Kirche im Pazifik: DERS. 1982, 399–417. Besonders R. PECH 1985, 17–71; DERS. 1989, 111–144. Ferner: K. S. LATOURETTE 1943. Einzeldarstellungen: R. JASPERS 1972 sowie R. M. WILTGEN 1979. Zur Geschichte der Neuendettelsauer Mission: G. PILHOFER 1961–63; mit stärkerer Betonung der Kirchwerdung die Selbstdarstellung der methodistischen und presbyterianischen Mission durch R. G. WILLIAMS 1972; D. WETHERELL 1977; J. GRAHAM MILLER (s. a.) 1978; A. R. TIPPETT 1967. Instruktive missionarische Selbstzeugnisse: W. W. GILL: J. P. SUNDERLAND 1985. C. KEYSER 1950; DERS. 1958; G. KUNZE 1926.

<sup>21</sup> siehe Lit. Anm. 20, dazu R. PECH 1991.

<sup>22</sup> z. B. bei K. LATOURETTE und R. WILTGEN.

<sup>23</sup> Eine Perspektive, die neuerdings LAMIN SANNEH 1989, 1ff, 192ff, zu Recht wieder geltend macht.

<sup>24</sup> Vgl. E. KAMPHAUSEN und W. USTORF 1977, 2–57, bes. 36f gegen W. FREYTAG, *Reden und Aufsätze*, 1961, 214; vgl. W. FREYTAG 1938, 265.

Christentumsgeschichte? Lamin Sanneh<sup>25</sup> erneuert auf seine Weise eine Perspektive, die Walter Freytag schon 1938 geltend gemacht und nicht zuletzt an der Christentumsgeschichte des Südpazifik gewonnen hat. Freytag sah, daß sich die Christianisierung des Südpazifik in einer kolonial verursachten Geltungskrise indigener Traditionen und Institutionen vollzog. Er wußte, daß es den Missionaren nicht möglich war, das Evangelium aus seiner westlichen Verklammerung zu lösen, und er beobachtete genau, daß dies westlich durchdrungene Evangelium vom Hörer sofort in eine neue von herkömmlichen Traditionen und Wertvorstellungen geprägte Plausibilitätsstruktur eingezeichnet wurde. Die Rezipienten waren von vornherein als Interpreten der Botschaft aktiv. Eine solche Beteiligung konnte sie nicht schon bewahren vor möglichen Mißverständnissen des Christentums beispielsweise als Glücksreligion. Es bedurfte einer aus dem Gewissen des Hörers erwachsenen Antwort des Glaubens, in der sich der Durchbruch des Geistes vollzog. Eben dies Wirken des Geistes wollte Freytag nie nur suchen, er setzte es in seinem Umgang mit den Kirchen im Umbruch des Ostens voraus. Freilich meinte er, daß dieser Durchbruch des Geistes schließlich zu einer Neugestaltung auch der Sitte führen müsse.<sup>26</sup>

Das Eigentliche ist also nicht einfach jenseits der Geschichte, sondern in dieser Geschichte jenseitig, freilich politisch durchaus wirksam. John Garrett hat diesen politischen Aspekt herausgearbeitet, und zwar nicht nur, daß die missionarische Situation tiefgreifend von politischen Entscheidungen in Berlin, London und Sydney beeinflusst wurde, sondern dazu den schwieriger zu eruierenden Tatbestand, daß auch indigene Lokalpolitiker die Missionen benutzten, um neue Allianzen zu formen und ihre politischen Ambitionen wie kriegerischen Aktionen im Namen des neuen Herrn der Heerscharen auszutragen.<sup>27</sup>

War das alles? Dann hätte die Sache schließlich nur in einem großen Mißverständnis geendet, und das ist auch die Auffassung mancher bedeutender Forscher gewesen, z. B. des Sozialanthropologen Peter Lawrence, dessen Werk *Road belong Cargo*<sup>28</sup> durchaus als ein Beitrag zur Christentumsgeschichte Melanesiens gelesen werden sollte. Er kam zu dem Ergebnis, es habe sich, wiewohl die Beziehungen zwischen Einheimischen und Missionaren insgesamt außerordentlich herzlich gewesen seien, nichtsdestoweniger um ein vollständiges gegenseitiges Mißverständnis gehandelt;<sup>29</sup> und sein Kriterium in diesem Urteil: Die Missionare glaubten, eine himmlische Wahrheit zu bringen. Ihre Hörer mißverstanden und benutzten sie als Ressourcen neuer, bislang ungeahnter Kräfte

<sup>25</sup> L. SANNEH 1989, 4ff.

<sup>26</sup> Vgl. W. FREYTAG 1938, 14ff, 24ff; *Reden und Aufsätze* I, 1961, 19ff, 46ff, 54ff.

<sup>27</sup> Vgl. GARRETT 1982b, 401ff. Ferner: H. SCHÜTTE 1986 und T. AHRENS 1988, 2, 94–110; DERS. 4, 1989, 284–302.

<sup>28</sup> P. LAWRENCE 1967.

<sup>29</sup> Ebd.: »complete mutual misunderstanding«, 84/85. Zu einem ähnlichen Urteil kommt R. M. SMITH 1981. Während SMITH urteilt, das Christentum habe im Leben der von ihm untersuchten Hochlandbewohner weder auf der Ebene rituellen Handelns noch in der Alltagswelt eine Verankerung gefunden, argumentiert G. RENCK im Blick auf dieselbe Ethnie entgegengesetzt und macht dies etymologisch an der Wandlung der Sprache unter dem Einfluß christlicher Verkündigung und Übersetzungsarbeit fest. G. RENCK 1990, 85–148, besonders 102ff.

und Technologien. Das ist zutreffend, und manche Missionare waren hinsichtlich dieses Mißverständnisses auch nicht völlig ahnungslos.<sup>30</sup>

Doch wie kommt es, daß ein so eminenten Beobachter wie Ian H. Hogbin,<sup>31</sup> ebenfalls Sozialanthropologe, nach sorgfältiger Analyse einer nicht völlig anderen Situation, als sie Lawrence in Betracht zog, wohl bemerkt, daß das Christentum in Bukawa sich z. T. erheblich von dem Christentum der Missionare unterscheidet. Aber er kommt dann doch zu dem Schluß, daß der Meister, der seinen Jüngern die Bergpredigt hinterließ, sollte er am Ende der Tage tatsächlich wiederkommen, auch in Melanesien das Werk seiner Hände wiedererkennen dürfte. Hogbin schließt dies aus der Beobachtung, daß aus dem Qualm des Feuers und Schwefels gesetzlicher Sonntagspredigten ab und zu das Recht der Gnade aufleuchtet und inspirierte Agape den Nächsten nun auch jenseits der Grenzen ethnischer Zugehörigkeit erkennen läßt.<sup>32</sup>

Der Durchgang könnte fortgesetzt werden. Es reicht für den Hinweis, daß die Urteile der Forscher nicht unerheblich von ihrem jeweiligen Vorverständnis dessen, was das Christliche ausmacht, beeinflusst sind. Was das Christliche ausmacht, mag für Missionare wie für Sozialanthropologen im vornherein feststehen. Die Betroffenen ringen, wie Walter Freytag gezeigt hat, um *ihre* Antwort auf diese Frage. Es werden nicht mehr ein angeblich eindeutiges Wort und ein in Kritik gestellter Kontext einander gegenübergestellt. Vielmehr fragen die Indigenen selbst in tastendem Zugriff, welche Version der Christusstory gelten soll bzw. in welchem Sinne sie gelten soll. Text und Kontext werden miteinander strittig.<sup>33</sup>

Dies könnte uns verleiten, die Frage für ausschlaggebend zu halten, in welchen Versionen die Christusstory denn angeboten wurde — z. B. lutherisch-volkserzieherisch-deutsch oder lutherisch-pietistisch-amerikanisch oder lutherisch-konfessionell-australisch. Ähnlich differenzierend könnte man im Blick auf die römisch-katholischen Missionare der martyriumbereiten Maristen aus Frankreich oder der erdnah-handwerklichen Societas Verbi Divini aus Deutschland fragen oder im Blick auf jede andere Mission.<sup>34</sup>

Die Unterschiedlichkeit der angebotenen Versionen des Christlichen schlägt in der Neuprägung religiöser Identität und in der Ausbildung christlichen Selbstverständnisses freilich nur als ein nicht einmal ausschlaggebender Faktor<sup>35</sup> zu Buch, wie die bei Ian Hogbin eruierte Ähnlichkeit anglikanisch-melanesischen Christentums auf den Solomonen und lutherisch-melanesischen Christentums auf Papua Neuguinea veranschaulicht.<sup>36</sup>

Doch weder die Streubreite angebotener Versionen des Christlichen noch im regionalen Kontext verankerte, kirchenübergreifende soziokulturelle Prägestempel erschließen eine hinreichende Deutung der missionarischen Situation. Vielmehr ist dieser Situation

<sup>30</sup> Vgl. dazu und für Lit. T. AHRENS 1986, 81ff.

<sup>31</sup> IAN H. HOGBIN 1951, 204–289; vgl. DERS. 1969.

<sup>32</sup> IAN H. HOGBIN 1951, 257.

<sup>33</sup> Das wird auch in evangelikaler Forschung erkannt. Vgl. A. R. TIPPETT 1967, D. L. WHITEMAN 1983.

<sup>34</sup> Ein feines Gespür für diese Unterschiede immer bei J. GARRETT 1982a und 1982b.

<sup>35</sup> Vgl. dazu schon ST. MACKIES Forschungsbericht zum Ertrag der Studie des ÖRK über »Kirchen in Mission« 1970.

<sup>36</sup> IAN H. HOGBIN 1969, 173–228; DERS. 1951, 204–289.

selbst – und dies gilt m. E. für den ganzen Südpazifik – ein Thema schon vorgegeben: der homo novus – der Traum vom Neuen Menschen.<sup>37</sup>

## 2. Experimente mit Stories vom ›Neuen Menschen‹ – einige Themen und Perspektiven südpazifischen Christentums

### 2.1 Fremde am Horizont – oder: Das Thema wird etabliert

Bei dem homo novus scheint es sich um ein der Theologie ureigenstes Thema zu handeln. Was Ozeanien angeht, läßt sich freilich zeigen, daß dies Thema zwar nicht ohne Verankerung in kultureller Tradition, erst angesichts kultureller und religiöser Alternativen jedoch eindeutig vor dem Eintreffen der Missionen, ja auch der deutschen und anderer Kolonialverwaltungen angeschlagen und auch wirklich bestimmend wurde und seither den cantus firmus in den unterschiedlichen Phasen des Kulturkontaktes, Kulturkonfliktes und schließlich beginnender kultureller Verflechtung bildet.<sup>38</sup>

Angeschlagen wurde das Thema z. B. durch die sog. Beach Comber, kulturelle Grenzgänger oder gar Überläufer, die zwischen europäischen Schiffen und indigenen Gruppen und deren jeweiligen Interessen vermittelten – falls es ihnen nach der Strandung gelungen war, erste Kontakte mit der indigenen Bevölkerung zu überleben, sowie andere, die dort freiwillig landeten, manchmal kulturelle Überläufer wurden,<sup>39</sup> in der Regel aber kulturelle Grenzgänger blieben. Papalagi wurden sie auf Samoa genannt, jene, die durch den Horizont hereinbrachen.<sup>40</sup>

Ein gut dokumentiertes Beispiel bietet der Russe Nikolai Mikloucho Maclay.<sup>41</sup>

Nikolai Mikloucho, wie er eigentlich hieß, war getrieben von der Sehnsucht nach dem Dortsein und wußte diese Sehnsucht zu verkleiden in seine naturwissenschaftlichen Interessen und für beides auch Financiers zu finden. Eine russische Corvette setzte ihn 1871 zum ersten Mal in Nordost-Neuguinea an der Astrolabe Bay ab. Es gelang ihm, dort 14 Monate zu überdauern und dann später noch einmal für einen längeren und für einen dritten kürzeren Aufenthalt zurückzukehren. Die ersten delikaten Kontakte besteht er wie viele vor ihm und nach ihm: Er bietet Tand wie Stoffe, Spiegel, Nägel – obwohl er dies in anderem Zusammenhang als bekennender Antikolonialist verurteilt hatte. Die Einheimischen bringen ihm nach angemessener Zeit eine Gegengabe und versuchen, ihn so als potentiellen Handelspartner einzuordnen, kalkulierbar zu machen und auf Distanz zu halten. Beide Seiten verstehen und mißverstehen sich. Miklouchos Auftreten und Ausstattung können im Rahmen bisheriger Vorstellungen nicht untergebracht werden. Manche Nachbarn halten ihn für den nunmehr zurückgekehrten Bruder

<sup>37</sup> Nachweise bei K. BURRIDGE, 1960, 276ff; T. AHRENS 1986, 11–70, neuerdings R. PECH 1991, sowie auch P. LAWRENCE 1967. Demnächst: T. AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht*, Hamburg 1993.

<sup>38</sup> Vgl. dazu vor allem die vorzügliche Analyse von R. PECH sowie Lit. Anm. 37.

<sup>39</sup> Zum Phänomen des kulturellen Überläufers vgl. K. H. KOHL 1987, 7–38.

<sup>40</sup> Vgl. PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 89ff.

<sup>41</sup> Vgl. N. MIKLOUCHO-MACLAY 1975 sowie E. M. WEBSTER 1984 (Lit.).

eines der beiden Kulturhéroen und Stammväter, die in unvordenklichen Tagen die Kulturen der Küste Nordost-Neuguineas begründet hatten, dann aber im Streit voneinander geschieden waren. Der jüngere, smartere der Brüder war unbekannt über den Ozean entschwinden. War Mikloucho-Maclay der zurückgekehrte jüngere Bruder, der Mann vom Mond?<sup>42</sup>

Mikloucho-Maclay spürte diese Fragen und ließ sie absichtlich offen, um seine Situation zu stabilisieren. Eine Antwort wurde vorerst nicht gegeben, aber das Thema war etabliert. Am Anfang steht nicht das Wunder des Wortes, sondern das Wunder der Präsenz der Weißen.<sup>43</sup>

War das Kommen der Weißen ein Heilsereignis? Noch heute werden Kinder in Nordost-Neuguinea Maklai genannt. Ein Hinweis darauf, daß das Gewebe der Legenden und Mythen, an denen beide Seiten gesponnen haben, noch nicht ganz zerfallen ist. Wenn Mikloucho-Maclay nicht der Mann vom Mond war, wer war er dann?

Man wird ihm ein antikoloniales Wollen nicht ganz absprechen können, aber doch nicht übersehen dürfen, daß auch er bei Hofe in Petersburg antichambrierte, um die Einheimischen vor der deutschen Kolonisierung zu bewahren, indem er für eine russische Kolonisierung warb. Er warb beim Zaren um die Erlaubnis, mit einigen hundert Russen eine utopische Kolonie auf der Insel »M« im Südpazifik gründen zu können – Utopia im Sinne des Grafen Leo Tolstoi.<sup>44</sup>

Nicht nur die deutsche Kolonisierung, die 1886 in Neuguinea einsetzte, machte dies unmöglich:

Schon im Jahre 1606 hatte der Kapitän De Quirós, in Nachfolge von Kapitän Alvaro de Mendaná, der 1568 die Solomon-Inseln kontaktiert und nach dem biblischen König Solomon genannt hatte, versucht, auf friedliche Weise und mit Hilfe franziskanischer Missionare zugleich im Glauben, den seit langer Zeit vermuteten südlichen Kontinent, die Terra Australis, gefunden zu haben, auf der Insel Espiritu Santu eine Kolonie zu gründen, in der Schwarz und Weiß in Liebe und Frieden miteinander leben sollten. Während sein Auftraggeber, Philip II. von Spanien, auch an den Ausbau seines großen Kolonialreiches gedacht haben mag, träumte De Qirós davon, »zwischen den Flüssen Jordan und Salvador im Hafen von Veracruz ... den Grundstein zur endzeitlichen Stadt Neu-Jerusalem« legen zu können.<sup>45</sup>

Espiritu Santu, der Name der Insel, war Programm: das Zeitalter des heiligen Geistes im Sinne des Joachim von Fiore sollte dort Gestalt gewinnen, die Phantasie von Eldorado, die immer den Anziehungspunkt am Ende des Weges der Conquistadores gebildet hatte, noch einmal zurückgebogen werden in ihren religiösen Ursprung: die Vision vom neuen Jerusalem. Schon nach kurzer Zeit war das Experiment gescheitert.

Nikolai Mikloucho steht im Erbe dieser bei ihm freilich säkularisierten Vision. Er sammelt nicht Gold, sondern Spezies aus Flora und Fauna. Nikolai Mikloucho steht am Anfang der Kolonialgeschichte. Er mag geträumt haben, sie verhindern, auf der Insel

<sup>42</sup> Vgl. R. PECH und T. AHRENS (Anm. 38).

<sup>43</sup> AHRENS mit VAN BAAL 1986, 99.

<sup>44</sup> E. WEBSTER 1984, 310ff.

<sup>45</sup> Vgl. R. JASPERS 1972, 67, 64ff; K. BÖRNER 1984, 92ff; PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 29–36.

»M« jedenfalls exemplarisch widerlegen zu können, so wie die Melanesier in Astrolabe Bay mutmaßten, in Maklai könnte ihr Urahn, Kilibob redivivus, der Neue Mensch, durch den Horizont zu ihnen gestoßen sein. Nikolai Mikloucho muß aber auch erkannt haben, daß die Bewohner der Astrolabe Bay mit seiner Ankunft unumkehrbar in die europäische Kolonialgeschichte, in eine nun unwiderruflich unteilbare Geschichte einbezogen worden waren. Würde sich das Ankommen der Weißen als Heilsereignis bewahrheiten? Läßt sich der Neue Mensch gesellschaftlich abbilden, oder bleibt es in der zunächst einmal nur kolonialgeschichtlich aufgeworfenen Strittigkeit dessen, was das Menschliche (und das Göttliche) ausmacht, nur bei der Möglichkeit träumerischer Erinnerung an das Bild des Menschen, das in den eigenen Mythen aufbewahrt wurde? Die Christentumsgeschichte im Südpazifik läßt sich in weiten Teilen deuten als eine Kette von Experimenten, um zu erproben, wie eigene Erfahrungen sich in den biblischen (und in eigenen) Stories unterbringen lassen.<sup>46</sup>

## *2.2 Einkehr in die Missionskirche und Taufe: Siegel der Unterwerfung oder Sakrament der Befreiung?*

In der Regel war die Taufe der Heiden durch die Missionare natürlich beides! Die Taufe als Symbol der Einkehr in die Missionskirche erfolgte in einem Kontext, in dem herkömmliche, soziale und religiöse Ordnungen oft schwer erschüttert waren. Gelegentlich erfolgte die Wendung zur Missionskirche nach gewaltsamen Beendigungen lokaler Aufstände oder der Erfahrung anderer Formen kolonialer Gewalt,<sup>47</sup> und dieser Aspekt der Sache hat nicht wenig zu der Ansicht beigetragen, daß die Missionare – über die wir nun doch ein paar Worte verlieren müssen – politische, soziale und kulturelle Destabilisierung programmatisch betrieben hätten, um die so Unterworfenen für den neuen Glauben gefügig zu machen. Es ist wohl zutreffend, daß diese Pioniere oft Gefangene ihrer eigenen kulturellen Voreingenommenheiten waren und es manchmal auch blieben. Andere waren eben dies und zugleich bedeutende Übersetzer, Schiffbauer, Navigatoren und Hobby-Ethnologen, die in persönlicher Wertschätzung der Lebensart und Gedankenwelt der Melanesier und Polynesier und für diese jedenfalls auf den zweiten Blick auch erkennbar ein anderes Ethos lebten: »Für die Händler und Pflanzler waren wir wie Hunde; die Missionare kamen zu uns, wenn wir krank waren, versorgten uns und beteten mit uns.«<sup>48</sup>

Natürlich unterliefen den Missionaren politische Fehlurteile und auch Fehlverhalten. Manchmal wollte es ihnen kaum gelingen, zwischen säkularen Sendungsideen und christlichem Zeugnis, zwischen der Konkurrenz englischer, französischer und deutscher kolonialer Ambitionen einen eigenen Weg zu finden. Dennoch kann die Stellung der

<sup>46</sup> Zur Deutkraft der Story vgl. T. AHRENS 1986, 45ff, 58ff; S. HAUERWAS 1990, 338–381.

<sup>47</sup> Den Zusammenhang von Bekehrung und Gewalt hat P. LAWRENCE 1967 herausgearbeitet. Vgl. auch T. AHRENS 1988, DERS. 1989b.

<sup>48</sup> Pers. Kommunikation von Waga Miridj, Astrolabe Bay 1974, zur Schwierigkeit der einheimischen Bevölkerung, die Rolle der Missionare und die der Angestellten der Kolonialverwaltung einzuschätzen.

Missionare im Kontext von Handel, kolonialer Unterwerfung und Mission nicht einfach als programmatische oder auch nur naive Komplizenschaft beschrieben werden. Es war, wie John Garrett immer wieder nachgewiesen hat, ein mehrdimensionales Miteinander und Gegeneinander, in dem die einheimischen politischen Machthaber Missionare wie Kolonisatoren oft in brillanter Weise zu handhaben, ja zu manipulieren wußten.<sup>49</sup> Entsprechend vielschichtig waren die Prozesse der Bekehrung und Gemeindebildung.

Als Gruppe gesehen waren es freilich auf Jahrzehnte allein die Missionare, die sich bemühten, den Einheimischen einen Weg in die Zukunft zu erschließen, die gerade über diese Gesellschaften hereingebrochen war. Sie waren der Auffassung, daß die Melanesier in dieser Zukunft ihren Bestand nicht allein auf der Grundlage materieller und intellektueller Innovationen in ihrer Gesellschaft gewinnen könnten – obwohl sie auch dazu erheblich beitrugen, sondern vor allem, indem ihnen die Möglichkeit erschlossen würde, auf das Evangelium von Jesus Christus als dem Heil Gottes für alle Menschen selbst zu antworten. An diesem Punkt verstanden sich Melanesier bzw. Polynesier und Missionare. Auch die Melanesier haben der Religion im Kulturkonflikt einen erheblich höheren Stellenwert zugeschrieben, als es die meisten anderen Weißen getan haben. Der französische Anthropologe Jean Guiart<sup>50</sup> formuliert im Blick auf Kanaky/Neukaledonien, was auch für andere Regionen Geltung beanspruchen kann: Angesichts der Erfahrung, daß die alte Ordnung bröckelt, eine neue noch unbegreifliche Welt unwiderruflich hereingebrochen ist, sahen die weitsichtigeren Lokalpolitiker – den sozio-kulturellen Tod vor Augen –, daß der Kulturkonflikt nicht nur mit neuen Technologien bewältigt werden konnte. In dieser Situation kam es zur Verstoßung der eigenen Ahnen und Kulturheroen.<sup>51</sup>

Der Vergleich der Segenskraft der göttlichen Mächte führt zur Verstoßung der eigenen Ahnen und der von ihnen sanktionierten Ordnung. Dafür unten ein Beispiel. Hier genügt der Hinweis, daß der Prozeß der Christianisierung in Momenten der Krisiserfahrung in Fahrt kam. Einzelne, die weiter sahen und die Krise benennen konnten, nahmen das Wort des Evangeliums ›Ich bin das Brot des Lebens‹ wörtlich im Sinne eines sozialen und kulturellen Überlebens für das Morgen (vgl. Joh 6,35.51). Insofern war die Einkehr in die Missionskirche eine subtile Form antikolonialen Widerstands und verband sich mit der Hoffnung, daß in der Kirche nicht nur der soziale Zusammenhalt innerhalb der traditionellen Gesellschaft reetabliert, sondern, wie das Bild vom Abendmahlstisch unmißverständlich sagt, ein geschwisterliches Miteinander von Schwarz und Weiß an einem Tisch eingelöst werden könnte.

In diesem grundlegenden Sinne hat man nicht nur einen subtilen Widerspruch gegen die koloniale Situation, auch die in der Missionskirche angemeldet, sondern auch eine Story gewählt, ein grundlegendes biblisches Paradigma, in dem man die eigene Erfahrung aufgehoben sah.

<sup>49</sup> J. GARRETT 1982b, passim; H. SCHÜTTE 1986, T. AHRENS 1989b.

<sup>50</sup> J. GUIART bei C. D. ROWLEY 1972, 140.

<sup>51</sup> Vgl. Lit. Anm. 49 sowie G. FUGMANN (Hg.) 1986b, 137f, vgl. 124.

### 2.3 »... was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper« – die Wahl einer eigenen Story und der Beginn geschichtlicher Existenz

Es ist manchmal behauptet worden, in der ersten christlichen Generation habe ein inhaltliches Verstehen des Evangeliums bei der Einkehr in die Missionskirche keine oder allenfalls eine nachgeordnete Rolle gespielt. Wir können über den unvermeidlich groben Zugriff hinaus, den wir eben gewagt haben und der immerhin die Wahl eines zentralen biblischen Paradigmas zur Deutung der eigenen Situation belegt, Lebenszeugnisse befragen, die christliche Erstgestalten aus dem Südpazifik uns hinterlassen haben.<sup>52</sup>

Die Kapelle des Pacific Theological College (PTC) in Suva Fiji gilt dem Gedächtnis der etwa 1.200 polynesischen und melanesischen Evangelisten, die mit ihren Familien meist entlang den Routen traditioneller Handelsbeziehungen den Ozean kreuzten, um die Gottesgeschichte des Evangeliums zu vergegenwärtigen.

Maretu, 1802–1880, als Sohn eines Unterhüptlings auf Rarotonga geboren, berichtet von der Einführung des Christentums auf den Cook Inseln (1833) folgendes:

»Nach der Gründung der Kirchengemeinde begannen wir, die Leute zu besuchen und ihnen vom Tode Jesu und von seiner Geburt zu erzählen. Sie waren sehr an dem Ort seines Sterbens und dem Ort seines Begräbnisses interessiert. Sie wollten gern die Auferstehung Jesu sehen und den Ort, an dem er in den Himmel gefahren war.«<sup>53</sup>

Die Gottesgeschichte hat Haftpunkte in dieser Welt. An konkretem Ort, in konkreter Zeit berühren sich Himmel und Erde, und nicht nur in mythischer Vorzeit. Jerusalem und Bethlehem sind Orte, auf die man sich beziehen kann als Orte, an denen neues Leben von Gott her in diese Welt gekommen ist. Weil man davon gerne mehr wüßte, verlassen die Leute ihre Weiler und siedeln auf Dauer im Dorf um zu lernen, um die Gottesdienste zu besuchen und an Unterweisungen teilzunehmen. Es ist nicht nur eine von den Missionaren gewünschte, sondern eine von den Leuten jetzt für erforderlich gehaltene gesellschaftliche Neuordnung. Ja mehr! Auf die Frage, was das Christentum Neues gebracht habe, erhält Maurice Leenhardt eine Antwort, die ihn auch nach Jahrzehnten missionarischer und anthropologischer Arbeit noch erstaunte, nämlich: »Die Wahrnehmung (der Konturen) des eigenen Körpers.«<sup>54</sup>

Die Übergänge zwischen der Person und dem Kosmos sowie zwischen dem Selbst und den mythischen Figuren der Vergangenheit sind nicht mehr unbestimmt. Die Person entdeckt ihren Ort und ihre Zeit als Forum einer unverwechselbaren eigenen Geschichte, und zwar aufgrund eines *gewählten* Bezuges zu der im Evangelium erzähl-

<sup>52</sup> Quellen: z. B. Gapenuo Ngizaki (W. FUGMANN 1985); Gejammalo Apo (J. F. STREICHER 1964); Maretu (M. CROCOMBE 1983); Ta'unga (R. G. UND M. CROCOMBE 1984; vgl. M. CROCOMBE (sine anno); vgl. M. CROCOMBE 1964). Zur Interpretation der polynesischen Quellen vgl. T. AHRENS: »Bethlehem, Jerusalem und die Entdeckung des eigenen Körpers«. Zum Beitrag polynesischer Missionare in der Christianisierung Ozeaniens«, in: T. AHRENS (Hg.), *Vom Gehorsam des Glaubens. Festschrift für Paul-Gerhardt Buttler*, Hamburg 1991.

<sup>53</sup> Bei M. CROCOMBE 1983, 86.

<sup>54</sup> M. LEENHARDT 1984, 216ff, 234.

ten Gottesgeschichte, die die Geschichte Jesu Christi ist mit ihrem Ort und ihrer Zeit zwischen Bethlehem und Jerusalem.

Maretu schildert dann die für seinen späteren Weg wichtige Bekehrung seines Vaters: »Er hatte es eilig, die Idole und seine Opferplätze zu verbrennen, denn er hatte einen Groll gegen seine Götter im Herzen ...«. <sup>55</sup>

In dieser Situation erkrankt der Vater. Die Götter, die im Begriff waren, verstoßen zu werden, erfahren nun Versuche der Besänftigung. Allein, als das nicht hilft, werden alle Heiligtümer mit ihren Standbildern zerstört. Die Brüchigkeit der alten Ordnung und die Ohnmacht ihrer Garanten ist deutlich. Der Vater erholt sich und empfängt im Traum eine Botschaft: »Hättest du deine Opferplätze nicht zerstört, wärest du in drei Tagen tot gewesen. Erhebe dich und strecke deine Glieder, deine Krankheit ist vollständig behoben«. <sup>56</sup>

Maretu ist nicht nur ein genauer Beobachter dieser Vorgänge. Als der Missionar Pitman erkrankt, vertritt er ihn als Prediger im Sonntagsgottesdienst. Wenig später wird ihm Gelegenheit zu weiterer Eigeninitiative zugespielt, als er in Vertretung eines ebenfalls erkrankten Missionars nach Mangaia entsandt wird, um einen Streit zu schlichten. Auf Veranlassung der Lokalpolitiker bleibt er, schlichtet den Streit ganz in polynesischer Manier und erzielt große Wirkung, ist vielleicht der bedeutendste Missionar der Cook Islands, nicht nur weil er die Krise seiner Gesellschaft auch als eine religiöse Grundlagenkrise begreift, sondern auch weil er mit sicherer Hand überkommene Muster kulturellen Verhaltens aufgreift und auf ein neues Fundament zu stellen vermag. Gott liebt euch, sonst wären wir nicht hier. Ihr seid Kinder Gottes. Seid Kinder Gottes. Das ist der Cantus firmus seiner Ansprachen. Immer wieder kommt er auf das Johannes-Evangelium zurück. Polynesische Gastfreundschaft und Liebe, Aloha, Alopa, wandelt sich zur Agape, kommt so zu sich selbst.

Es hat andere gegeben wie beispielsweise Joeli Bulu (1810–1870), ein methodistischer Evangelist von der Insel Vava'u bei Tonga, der in seiner Biographie mehr über sich selbst und seine eigenen Emotionen verrät als der etwas herbe Maretu. <sup>57</sup>

Joeli Bulu hatte nicht nur ein, sondern zwei Bekehrungserlebnisse. Zunächst drängt sich ihm nach einem Abendgottesdienst und angesichts der überwältigenden Pracht der tropischen Nacht der Gedanke auf: »Wenn jenes Wort wirklich wahr ist ..., dann sind diese Lotumenschen wahrhaft glücklich. ... Ich werde mit den Sternen leben«. Hier ist tatsächlich einmal das Wort das Wunder! Es identifiziert ihn als einzelnen. Joeli Bulu fürchtet seinen Vater, tritt dennoch dem Lotu, der Gemeinde bei, hat später noch einmal ein tiefes religiöses Widerfahrnis, als er angefallen von einem Hai im flachen Gewässer mit diesem Tier kämpft und in seiner Todesangst eine Vision des Stephanus und der himmlischen Märtyrer in ihren weißen Kleidern hat. Er kann den Hai bezwingen und wankt zum Ufer. <sup>58</sup>

<sup>55</sup> Bei M. CROCOMBE 1983, 59.

<sup>56</sup> Bei M. CROCOMBE 1983, 62.

<sup>57</sup> J. BULU 1871, 10.

<sup>58</sup> J. BULU 1871, 29.

Er wird später ordiniert, wirkt lange in eigener Verantwortung als Kirchenkreismissionar auf Fiji, wird dort seiner polynesischen Herkunft wegen gelegentlich als Loyalist der lokalen Häuptlinge (die fijianische Häuptlingskultur ist ein polynesisches Erbe) verdächtigt. Er verwitwet. Seine zweite Heirat mit einer Frau aus Fiji integriert ihn stärker in die dortige Gesellschaft und bereitet ihn auf die versöhnende Rolle vor, die er als Verhandlungspartner der Häuptlinge, als Friedensstifter und später als Erzieher von Cakobao, dem späteren König von Fiji, spielen sollte.<sup>59</sup>

Ein dritter, der zu würdigen ist, weil er für die vielen polynesischen Missionare steht, die das Evangelium nach Melanesien gebracht haben, ist Ta'unga. Er wirkte in Kanaky (Neukaledonien) und faßt in seiner Autobiographie seine Sicht des Christentums einmal etwa so zusammen: Die Preisgabe Jesu Christi durch Gott den Vater ist der Erweis seiner unendlichen Liebe. Und daraus folgt für Ta'unga der unendliche Wert einer jeden Person, die mit diesem Lebensopfer erkaufte wurde. Alle Menschen sollten dies »respektieren« und »erinnern«.<sup>60</sup>

Eben dieser Zumutung sah Ta'unga sich eines Tages selbst ausgesetzt, als er zunächst mit Mühe dem Mordanschlag zweier unerkannter Gesellen entkommt, dies arglos in der Gemeinde berichtet, die darauf heimlich eine Truppe ausschickt, um die beiden zu ergreifen, zu töten und zu verzehren. Als Ta'unga dies erfährt, eilt er und findet die Krieger, sieht, daß der eine Gefangene schon getötet ist, der andere noch lebt und gebunden steht. Die überraschten Krieger wollen Ta'unga verscheuchen. Er besteht auf seinem Gastrecht. Als sie ihn abspesen wollen, verlangt er den lebenden Gefangenen als seinen Anteil. Es herrscht unmittelbar völlige Stille, bis jemand sagt: »Laßt ihn den lebenden Menschen nehmen«.<sup>61</sup>

Wie sehr auch immer wir diese Geschichten verkürzt haben, deutlich ist, daß Ta'unga konsequent in den Bahnen traditioneller Rechtsvorstellungen argumentiert. Aber diese Vorstellung des Rechts wird zentriert um eine neue Mitte: das Recht des unendlichen Wertes, den jedes menschliche Leben durch das Opfer Jesu Christi erfahren hat. Das Gottesrecht will nicht, daß menschliches Recht sich neue Opfer schafft. Die Logik der Retribution ist unaufhebbar. Aber diese Logik wird zentriert um einen neuen Mittelpunkt, das Recht der Gnade.

Gewiß hat es damals im Südpazifik Motive des Christwerdens gegeben, die sich heute nicht mehr aufrechterhalten lassen. Allerdings zeigen diese Beispiele auch, daß damals Maretu, Joeli, Bulu und Ta'unga in der nie aufhebbaren Ambiguität christlicher Mission den Faden der Christusgeschichte entdeckt und aufgegriffen haben. Sie sahen darin mehr als nur eine neue Bedeutung ihrer Krisenerfahrung. Sie sahen in der Geschichte Jesu Christi mit ihrer konkreten Zeit und ihrem konkreten Ort das anschauliche neue Leben von Gott und für Gott. Das stiftet Aufbruchsbereitschaft. Sie können auf ihre Weise die Fortsetzung dieser Gottesgeschichte an ihrem Ort glauben – und mitgestalten. Gott handelt eben nicht nur in mythischer Zeit, sondern in Bethlehem, Jerusalem und darum auch in Kanaky, auf Fiji und in Papua Neuguinea. Das Evangelium holt sie

<sup>59</sup> Dazu J. GARRETT 1982b, 281ff.

<sup>60</sup> Bei: R. G. CROCOMBE/M. CROCOMBE 1984, 6ff.

<sup>61</sup> Ebd., 57ff.

als Versprechen neuen Lebens an ihrem Ort, in ihrer Zeit ein. Sie glauben, daß sie nicht festgelegt bleiben auf die scheinbar unwiderrufliche Verhängnisgeschichte der europäischen Kolonisierung. Sie reagieren also nicht nur auf die koloniale Einschüchterung und Unterdrückung, sie deuten die Krise ihrer Gesellschaft auch nicht nur als eine von außen induzierte, sondern auch als eine von ihnen zu verantwortende. Mitten im Tode wagen sie eine persönliche Antwort auf die Wahrnehmung neuen Lebens aus Gott in der Geschichte Jesu Christi.

Diese und mit ihnen tausende von anderen Evangelisten haben das Evangelium sicher in einer unvollkommenen Weise gelebt – unvollkommen polynesisch bzw. melanesisch im Unterschied zu einer unvollkommen europäischen oder nordamerikanischen Weise. Vielleicht war es aus der Perspektive der einheimischen Bevölkerung so, daß ein polynesischer oder melanesischer Missionar als Individuum überzeugen mußte, ein Europäer hingegen zunächst nur als Vertreter einer Gruppe bzw. einer Zivilisation.<sup>62</sup>

Diese Vermutung unterstreicht die Bedeutung der indigenen Missionare. Traditionelle Identitäten waren ins Schwimmen geraten. An ihren Propheten konnten die Leute, wenn auch undeutlich, wahrnehmen, was das Bild vom neuen Menschen, zentrales Thema nicht nur des Kolonialkonfliktes, sondern auch heutiger Befreiungstheologie, besagen mochte. Am eigenen Ort, in eigener Zeit bezogen sie sich auf die Vorgabe jener Geschichte Jesu Christi und glaubten, daß der dort in Erscheinung getretene Gottesname sich in ihrer Geschichte bewahrheiten und sich so als *ihr* Gott erweisen werde.

Die Frage ist also, ob die biblischen Paradigmen sich in der Deutung in der eigenen Geschichte durchsetzen, und wenn, wie sie das tun. Ist der homo novus gesellschaftlich abbildbar? Dazu aus der Fülle möglicher Themen, an denen man die Eigenart polynesischer und melanesischer Kirchen- und Christentumsgeschichte veranschaulichen könnte, ein melanesisches Beispiel:

#### 2.4 Die Religion des Gartens wird mit dem Reich-Gottes-Virus infiziert

Die Verstoßung der alten Götter ergibt keinen weltanschaulichen Kahlschlag – so als ob eine religiöse Tradition eine andere einfach ersetzte. Vielmehr reicht das Paradigma der alten Religion weit in die Geschichte der christlichen Kirchen Ozeaniens hinein:

Ein christlicher Lehrer und Gemeindeältester in Melanesien erklärte mir vor Jahren: »Wenn wir unserem *Lo* folgen, dann werden wir gesegnet sein. Wenn wir das nicht tun, wird es Mangel in der Gemeinschaft geben – keine Gesundheit, keine gute Ernte, keinen Fortschritt, keine Harmonie, kein Prestige, keine Macht im Blick auf die anderen«.

*Lo* ist ein Zentralbegriff der religiösen Terminologie im neomelanesischen Pidgin, diesem wichtigen Vehikel auch religiöser Innovation. In dem Wort *Lo* fließen zwei Traditionen zusammen. Einmal ist es verankert in der dörflichen Lebenswelt. *Lo* meint den gesamten Bereich moralischen und sozialen Verhaltens, wie er einer bestimmten

<sup>62</sup> Vgl. J. GARRETT 1982a, 15ff, vgl. aber 47ff; 1982b passim.

Gruppe eigen ist und ihr von ihren Vorfahren verpflichtend hinterlassen wurde. Werden die das Zusammenleben im Dorf und die Beziehung zu anderen regelnden Verpflichtungen beachtet, folgen Wohlfahrt des Dorfes und ausgeglichene zwischenmenschliche Beziehungen. Werden diese Verpflichtungen mißachtet, dann sind Zerwürfnis, Schwäche, Krankheit, Zerspaltenheit, kurz, ein Zustand, der als *kros* bezeichnet wird, die Folge. Aus den fehlenden Manifestationen des Segens wird eine Störung zwischen den Lebenden und den Toten erschlossen (so erscheint die soziale Ordnung als ob in der kosmischen verankert). Ein Status von *kros* ist schwer zu ertragen, ja gefährlich, kann Gemeinschaften unter Umständen über Generationen hin zerstören. In der Dialektik von *Lo* und *Kros* geht es also um Leben und Tod.

Die Tradition – nach wie vor von oft zwingender Plausibilität – nährt die Vorstellung, daß die jeweilige Gruppe selbst und in ihr vor allem die Männer die Verantwortung für die Erneuerung von Lebenskraft tragen und über das Vermögen verfügen, die nahen und fernen Toten zum Vorteil der eigenen Gruppe zu beeinflussen. Das Verständnis von Heil ist familiär und lokal. Es hat keine universale Applikation über den jeweiligen Kontext hinaus. Im wesentlichen ist die Herstellung eines Heilzustandes eine Frage rechten Verhaltens und auf einer Ebene symbolischen Handelns – der Anwendung rechter Mittel. In diesem Sinne eines thaumaturgischen Umgangs mit Heil und Unheil<sup>63</sup> bleibt die *Lo*-Ideologie einer der beiden Pole im Kräftefeld der Christentums-, ja der Religionsgeschichte Melanesiens.

Der andere Pol wird, allgemein gesprochen, mit der Reich-Gottes-Thematik bereitgestellt, und zwar phasenweise jedenfalls in durchaus apokalyptischer Prägung. In den frühen Phasen der Kirchengründung hat es vielfach durchaus Zeiten chiliastischer Naherwartung gegeben.<sup>64</sup>

›Das Morgen könnte ganz anders sein‹. Zukunft in diesem Sinne ist eine Vorstellung, die melanesische Kosmologie nicht nur modifiziert, sondern verändert. Hans Jochen Margull<sup>65</sup> hat dies richtig gesehen und die Spannung gespürt, die sich damit ergibt, daß die Botschaft von diesem kommenden Gott sich in der Kosmologie und Lebenspraxis einer Gartenbaukultur einnistet, für die ›Gott‹ als Quelle von Lebenskraft immer schon natürlich da ist, so daß es in dieser Religiosität »kein Problem des Glaubens« gibt.<sup>66</sup>

Das ist scharf gesagt, aber auch scharf gesehen. Die Kombination thaumaturgischer Traditionen einerseits (in Zusammenarbeit mit den Ahnen/Gott wirken die Heiler besondere Wunder und schaffen Erleichterung im Hier und Jetzt) und chiliastisch-revolutionistischer Elemente andererseits (die Welt steht auf dem Kopf, doch in Antizipation des kommenden Gottes initiieren die Propheten den kollektiven Prozeß ihrer Erneuerung) – diese Kombination ist das Neue und betrifft das Ganze der religiösen Szene. Diese Kombination findet sich nicht nur in den sog. Cargokulturen und, was noch plausibel erscheinen mag, im enthusiastischen Christentum der Pfingstler, sondern auch in den Groß- bzw. Missionskirchen. Ja, die Verbindung dieser beiden Traditions-

<sup>63</sup> Vgl. B. R. WILSON 1973, 18ff.

<sup>64</sup> Hinweise bei T. AHRENS 1986, 107, 139, 143, 172; T. AHRENS 1989b, 293.

<sup>65</sup> H. J. MARGULL 1962, 113ff.

<sup>66</sup> Ebd., 114.

ströme läßt überhaupt erst begrifflich erscheinen, warum Cargoismus in Pentekostalismus überführt werden kann und umgekehrt. Im Cargoismus reagiert die zweite christliche Generation auf Enttäuschungserfahrungen nach der Einkehr ihrer Eltern in die Missionskirche und wendet sich wieder an die eigenen Kulturhéroen als Identifikationsfiguren und Heilandsgestalten. Weil Cargoismus gerade auch für seine eschatologischen Erwartungen auf thaumaturgische Praxis angewiesen bleibt, ist seine Krise unvermeidbar. Die pentekostalen Bewegungen der 80er Jahre, soweit sie sich nicht aus den Großkirchen, sondern aus dem Cargoismus rekrutieren, sind als Reaktion auf diese Krise anzusprechen: Man erkennt, daß die eigenen Kulturhéroen und Heilandsgestalten die schrecklich weiten Horizonte der eigenen Gesellschaft und der Menschheit, deren man ansichtig geworden ist, nur ungenügend ausleuchten. Wo Cargoismus in Pentekostalismus überführt wird, bleibt die *Lo*-Tradition – trotz der kulturkritischen Haltung der Pflingstler – natürlich virulent und sorgt für die Konkretheit der Heilsvorstellungen. Aber man greift nun erneut auf die Deutkraft und Reichweite der Christusstory<sup>67</sup> zurück. Für alle, ob Missionskirchen, Cargoisten oder Pflingstler, gilt gemeinsam: Melanesische Thaumaturgie ist durch biblische Eschatologie mit einem zweiten Pol versehen worden, der die Spannung für die Offenbarung des Neuen Menschen in der neuen Gottesstadt offenhält.

Das ist ein religionsgeschichtlich wichtiger, wenn auch vielleicht nicht irreversibler Vorgang. In den Großkirchen, um dies nachzuholen, bildet der Cargoismus das Sediment der Volksreligion, so wie umgekehrt die Reich-Gottes-Thematik, ja die Christologie auch in jenen cargoistischen Bewegungen präsent bleibt, die sich institutionell und organisatorisch von der Kirche absetzen und ihren eigenen schwarzen Messias erwarten oder auch schon geopfert haben.

Natürlich gibt es Unterschiede, die ins Gewicht fallen. In den Großkirchen ist die Eschatologie in eine nachgeordnete Position gebracht worden. Das ›Schon‹ geschehener Versöhnung wird betont. Über diese Welt kann man dort daher mehr sagen, als daß sie im Argen liegt, und es wird Raum gewonnen für die Vorstellung gesellschaftlicher Mitverantwortung der Christen. Die Pflingstler sehen wie die Cargoisten diese Welt im Argen, erwarten ihre Rettung aber nicht wie jene über das Wunder eines kollektiv in Szene gesetzten Heilungsverfahrens mit Hilfe ihrer Ahnen, sondern in persönlicher Zuwendung des Geistes Christi.

Wie auch immer, Großkirchen, Cargoismus und enthusiastisches Christentum kommen nicht los von dem biblischen Paradigma des Neuen Menschen, dessen Bild zwischen den Polen von Thaumaturgie und Chiliasmus freilich unterschiedlich ausgemalt wird.

Dabei hilft das chiliastische Element, eine weit über den Klan hinausgreifende Unheilserfahrung zu verarbeiten. Für kleine Leute, deren Existenz in einer äußerst spannungsvollen Situation niemand zu rechtfertigen bereit scheint, bewahrt das Bild der Gottesstadt bzw. des neuen Gartens Eden Hoffnung auf die Erneuerung aller Dinge; darüber hinaus erfahren sie schon jetzt in einer emotional tiefgehenden und symbolisch

---

<sup>67</sup> Vgl. T. AHRENS 1986, 71ff, 229ff.

vermittelten Weise ihre Akzeptanz in einer neuen Gemeinschaft des Geistes – ein Angeld jener Hoffnung. Am deutlichsten ausgeprägt ist dies gegenwärtig bei den Pfingstlern.

Die chiliastisch-nativistischen Bewegungen sind gelegentlich als vorpolitische, religiöse Ausdrucksformen eigentlich politischer Aspirationen und insofern als zum Scheitern verurteilte Unternehmungen beurteilt worden.<sup>68</sup> Die Gegenfrage ist natürlich, warum sie trotz einer so langen Geschichte des Scheiterns für melanesische Menschen attraktiv bleiben. Nicht zuletzt, weil diese Bewegungen wie Initiationen in die neue Zeit gehandhabt werden. Die Gruppenbewegung als solche ist das therapeutische Verfahren, um den Übergang in eine komplexere Kultur zu bestehen (die großkirchliche Variante) bzw. in einer kollektiven Buß- und Heiligungsbewegung das Wunder gesellschaftlicher Erneuerung zu inszenieren (pfingstlerisch-cargoistische Variante). Mit Patrick Gesch<sup>69</sup> kann man in diesen Protest- und Anpassungsbewegungen so etwas wie Initiationsriten in die neue Zeit sehen. Die Menschen experimentieren zwischen den beiden Polen des religiösen Feldes *Lo* und Reich Gottes mit den kognitiven Anpassungen, die der Modernisierungskonflikt ihnen aufzudrängen scheint. Aus außenseiterischer Perspektive mag man das beurteilen, wie man will. Die Entwicklungsproblematik der südpazifischen Gesellschaften kann man nicht begreifen, ohne ihre religiöse Tiefenschicht zur Kenntnis zu nehmen, die hier greifbar geworden ist. Das Drama aus Mythos, Traum und biblischer Geschichte geht weiter – doch was wird aus dem homo novus?

### *2.5 ›Wer wollen wir morgen sein?‹ Zwischen Identitätsverlust und Identitätsgewinn*

Die alte Heimat ist unwiederbringlich vergangen. Traditionelle Identitäten sind ins Schwimmen geraten. In den Versuchen der Betroffenen, die neue, konfliktive, noch unentschiedene Situation zu verarbeiten, war das Ankommen des Lotu, der christlichen Religion, das zentrale Ereignis und das Bild vom Neuen Menschen ›Christus Intitiator‹<sup>70</sup> das zentrale Bild, das den Glauben an den in Christus erkennbaren Gott stiftete und zu geschichtlicher Existenz befreite. Was wird daraus? Ist Christus der Anfänger eines neuen Lebensstils und also der homo novus, gesellschaftlich abbildbar (cargoistisch-theokratische Version) oder nur in träumend-glaubender Erinnerung des biblischen Bildes vom Neuen Menschen zu vergegenwärtigen und allenfalls auf dem Wege persönlicher Nachfolge bzw. Heiligung zu gestalten? Das Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen bestimmt weiter die Christentumsgeschichte in Ozeanien, und zwischen diesen Polen ereignet sich selbstverständlich sehr viel mehr, als wir im folgenden anleuchten können:

<sup>68</sup> Vgl. z. B. P. WORSLEY 1973, B. WILSON 1973, R. J. MAY (Hg.) 1982.

<sup>69</sup> P. GESCH 1985.

<sup>70</sup> Vgl. J. D'MAY 1990, 120ff.

Die Anomie der Situation scheint immer noch eine Religion der Ordnung abzurufen, und entsprechend verbreiten Cargoismus und Pfingstflertum, aber auch die Großkirchen Gesetzlichkeit und Fundamentalismus als Scheinantwort auf die Identitätsfrage.<sup>71</sup>

Wer wollen wir morgen sein? Mit einer Antwort auf diese natürlich nie zu erledigende Frage wäre die Ratlosigkeit vor der Identitätsproblematik behoben. In der Reibungshitze zwischen *Lo*-Tradition und Eschatologie, zwischen ›Dorf‹ und ›Stadt‹, nicht als zwei Orten, sondern als zwei Lebensarten, zwischen der Religion, bei der jeder mitmachen kann, und der Religion der Spezialisten, zwischen Heil als Segen für die Familie und Heil als Gerechtigkeit für alle, zwischen den Gerechtigkeitsvorstellungen im Klan und den neuen Rechtserfordernissen, die der Nationalstaat und darüber hinaus die Weltgesellschaft geltend macht, radikalisiert sich für die Betroffenen die Frage nach den effektiven Quellen der Identitätsbildung und für die religiösen Gemeinschaften die Frage nach ihrem Beitrag zur politischen Kultur. Diese Fragen sind im Blick auf die sich zunehmend differenzierende melanesische Gesellschaft schwer zu verfolgen und wegen der gebotenen Kürze auch kaum hinreichend zu würdigen. Zwei Andeutungen müssen genügen:

Die Rollen von Frauen und Männern z. B. haben in den Modernisierungskonflikten Melanesiens erhebliche Modifikationen erfahren. Wertvorstellungen der Tradition wie der Moderne verknäueln sich und tragen dazu bei, den traditionellen Antagonismus zwischen Frauen und Männern melanesischer Gesellschaften zwar nicht aufzuheben, aber zu modifizieren.<sup>72</sup>

Im Zentralen Hochland Papua Neuguineas kommt es beispielsweise vor, daß die Männer traditioneller Religion verpflichtet bleiben, weil in diesem ideologischen Kontext die Fiktion ihrer Alleinverantwortung für die Erneuerung der Kraft der Fruchtbarkeit aufrechterhalten werden kann, während die Frauen in pentekostalen Bewegungen engagiert sind, weil sie dort Prophetin, Priesterin und Manageress zugleich sein können. Aber auch in den Großkirchen ist die Situation ambivalent. Einerseits spielen sie mit ihrer Verweigerung des Ordinationsrechtes für Frauen den Vorurteilen der Tradition hinsichtlich der aktiven Kulturfähigkeit der Frauen in die Hände, andererseits wurden den Frauen auch in den Missionskirchen neue Ressourcen der Identitätsbildung erschlossen.

Insgesamt aber scheinen die Großkirchen trotz des enormen Potentials, über das sie nach wie vor verfügen (im Bereich der verantwortlichen Mitarbeit sog. Laien oder auch des Nachwuchses für kirchliche Mitarbeiter), vor allem hinsichtlich ihres Beitrages zur politischen Kultur, unentschlossen, ja wie gelähmt. Gern ziehen sie sich auf die schlichte Fortsetzung der in den 30er Jahren maßstabsetzenden Beiträge zur Bildungsarbeit und zum Gesundheitswesen zurück und weichen gegenwärtigen Herausforderungen aus.

Auch hierzu nur ein Beispiel: Ein Sezessionskrieg, der Papua Neuguinea seit 1988 für zwei Jahre politisch effektiv paralyisierte und der im wesentlichen um die Verteilung der Einkünfte aus einer der größten Kupferminen der Welt auf der Insel Bougainville zwischen dem Nationalstaat und der Provinz Bougainville geführt wurde, legte auch die

<sup>71</sup> Zur Identitätsfrage vgl. J. D'MAY, 1990, 108ff und T. AHRENS 1986, 75ff.

<sup>72</sup> Vgl. dazu und zum folgenden T. AHRENS 1989a, 197-207 (Lit.).

Unentschlossenheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit der Kirchen frei. Weder die methodistische United Church noch die römisch-katholische Kirche, ganz zu schweigen vom Melanesischen Kirchenrat, konnten sich zu einer klaren Stellungnahme durchringen. Teile der Kirchen sympathisierten mit den Sezessionisten, die entweder Methodisten oder Katholiken waren, oder man schwieg, obwohl der Krieg den jungen Nationalstaat wie die Insel Bougainville an den Rand des Ruins brachte.<sup>73</sup>

Haben die Kirchen etwas zu sagen zu einem Bürgerkrieg, in dem eine kleine Insel den Ertrag einer Kupfermine im Sinne des alten Klan- und Landrechts für sich allein beansprucht?<sup>74</sup> Bislang reagieren sie unentschlossen und ratlos. Sie sind nicht nur gefragt, wie Ethnos und Ekklesia in ihrer Unterschiedenheit aufeinander bezogen bleiben. (Ratlosigkeit in dieser Frage muß auch die Eliten der Methodistenkirche, die auf Fiji für das Rabuka-Regime und gegen einen demokratischen Pluralismus optierte, befallen haben.<sup>75</sup>) Sie sind darüber hinaus gefragt, ob sie aus den Ressourcen der trotz unterschiedlicher Versionen doch unverwechselbaren Christusstory, die das Leben der kirchlichen Gemeinschaften prägt, noch das Vermögen ziehen, ihre tribalistisch zersplitterte Welt anders zu interpretieren und »Alternativen zu den beengenden Loyalitäten der Welt anzubieten«, gleichzeitig jedoch der konstantinistischen Versuchung zu widerstehen.<sup>76</sup> Sonst verspielen sie die kostbare Perle, die Ta'unga, Ruatoka, Gapenuo und die vielen anderen Patriarchen der neuen Zeit für sich und die Ihren entdeckt hatten.

### Summary

Western mission in general found Oceanic societies in an already colonized context and missionaries more often than not may have found it difficult to dissociate themselves from this colonial setting and its ideology. At the same time they were led by the assumption that the Gospel of Christ would contribute and could contribute decisively towards the wellbeing of their indigenous counterparts, and they assumed that religion was an important factor in that time of conflicts. The essay tries to concentrate on the indigenous recipients' perspective. Indigenous people and in particular their local politicians were of course victims of foreign conquest and also of foreign religious conquest. Missionaries contributed to the destruction of symbolic systems. So too, however, did local people right from the beginning. The so-called recipients of the message were actively involved in decoding and reshaping it. They were in fact the determinant factor. Contextualization of Christianity and syncretizing the message are references to the same process. This process has been interpreted in social anthropology within a wide range of parameters, some claiming that it resulted in nothing but

<sup>73</sup> Vgl. die in der *Times of New Guinea* ausgetragene Kontroverse zwischen dem Historiker und Politologen JIM GRIFFIN (1990a, 1990b, 1990c) und dem Priester-Politiker JOHN MOMIS (1990a, 1990b).

<sup>74</sup> M. MALIK 1990, 202–205.

<sup>75</sup> Zum politischen Methodismus, der in Fiji für das Militärregime eintritt, vgl. J. GARRETT 1988, 1–15.

<sup>76</sup> S. HAUERWAS 1990, 344.

misunderstanding of Christianity while others took a more positive view. What gave the history of religious change in Oceania its dynamics, was the issue: how to »put on the new man«. The theme of renewal may have been lying dormant in local mythical traditions. It became a life issue again after first contact and confrontation with the white men. Missionaries and even more so local evangelists did not provide a new theme. But they did provide a *new story* which could be read and was in fact read as a comment on this very question dominating the religious scene. In fact their own biographies were decoded as a comment on the Christ story, and as a comment on what it meant to put on »the new man«. The question in dispute was of course whether putting on the new man could be translated into a new social order or whether the new man could impact only as an eschatological vision, a vision commented upon at story level. Different answers are being worked out. Generally across Melanesia a religion of the garden has been infected by an eschatological virus, the kingdom virus. This applies across the board from local cargo cultists, pentecoastals and midline churches. The mixture varies, and the answers whether »new man« can be translated into a new societal order vary accordingly.

## Literaturverzeichnis

### A. Monographien

- THEODOR AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen 1986.
- GEJAMMALO ACO, *Erinnerungen und Erfahrungen eines Evangelisten in Neuguinea, 1964*, nach Diktat des Vaters (F. Edward Pietz) und aus dem Englischen übersetzt (J. F. Streicher), hg. v. W. Fugmann, Neuendettelsau 1979.
- ULRICH BEYER, *Ein Volk zieht um: Indonesiens staatliches Umsiedlungsprogramm und die Kirchen*, Frankfurt a. M. 1988.
- URS BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976.
- DERS., *Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte*, Bd. 2, München 1981.
- KLAUS H. BÖRNER, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Frankfurt a. M. 1984.
- IAN BREWARD, *Australia. »The Most Godless Place Under Heaven?«*, Melbourne 1988.
- JOEL BULU, *The Autobiography of a Native Minister in the South Seas* (von Missionar Lorimer Fison), London 1871.
- KENELM BURRIDGE, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960.
- MARJORIE TUAINEKORE CROCOMBE (Hg.), *Cannibals and Converts. Radical change in the Cook Islands by Maretu*, Suva Fiji 1983.
- RONALD GORDON CROCOMBE, *The New South Pacific*, Wellington <sup>2</sup>1978.

- DERS./MARJORIE TUAINEKORE CROCOMBE, *The Works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas, 1833-1896*, Canberra 1968/Suva Fiji 1984.
- GEORG FORSTER, *Reise um die Welt*, Frankfurt a. M. 1983.
- WALTER FREYTAG, *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern*, Berlin 1938.
- DERS., *Reden und Aufsätze*, München 1961.
- JOHN GARRETT, *A Way in the Sea. Aspects of Pacific Christian History with reference to Australia*, Melbourne 1982, Abk.: 1982A.
- DERS., *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Geneva/Suva Fiji 1982, Abk.: 1982B.
- DERS., *Footsteps in the Sea. Christianity in Oceania to World War II*, Suva Fiji 1991.
- DERS., *Where Nets Were Cast. Christianity in Oceania since World War II*, Suva Fiji 1992.
- PATRICK F. GESCH, *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik Against Its Background in Traditional Village Religion*, St. Augustin 1985.
- WILLIAM WYATT GILL, *From Darkness to Light in Polynesia with Illustrative Clan Songs*, Suva Fiji 1984.
- HORST GRÜNDER, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 1985.
- IAN H. HOGBIN, *Transformation Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village*, London 1951.
- REINER JASPERS, *Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch der kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855*, Münster 1972.
- CHRISTIAN KEYSER, *Anutu im Papualande*, Neuendettelsau <sup>1</sup>1958 (1925).
- DERS., *Eine Papuagemeinde*, Neuendettelsau <sup>2</sup>1950 (1929).
- KARL-HEINZ KOHL, *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987.
- JEAN MARIE KOHLER, *Christianity In New Caledonia and the Loyalty Islands. Sociological Profile*, Port Vila 1981.
- KENNETH SCOTT LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity. The Great Century in the Americas, Australasia and Africa*, New York 1943.
- PETER LAWRENCE, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*, Melbourne <sup>2</sup>1967.
- HANS JOCHEN MARGULL, *Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien*, Gütersloh 1962.
- JOHN D'ARCY MAY, *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*, Düsseldorf 1990.
- NIKOLAI MIKLOUCHO-MACLAY, *New Guinea Diaries* (Translated from the Russian with biographical comments by C. L. Sentinella) Madang Papua New Guinea 1975.
- J. GRAHAM MILLER, *Live. A History of Church Planting in the New Hebrides to 1880* (Book 1), Sydney o. J. (1978).
- RUFUS PECH, *Manub and Kilibob. Melanesian Models for Brotherhood Shaped by Myth Dream and Drama*, Goroka 1991.

- GEORG PILHOFER, *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, Neuen-dettelsau, 3 Bde.; Bd. I: *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, 1961; Bd. II: *Die Mission zwischen den beiden Weltkriegen*, 1963; Bd. III: *Werdende Kirche in Neuguinea – Kopie oder Original? Geschichtliches und Grundsätzliches zur Frage des Verhältnisses von alten und jungen Kirchen*, 1962.
- MURIEL PORTER, *Land of Spirit? The Australian Religious Experience*, Geneva 1990.
- GÜNTHER RENCK, *Contextualization of Christianity and Christianization of Language, A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea*, Erlangen 1990.
- C. D. ROWLEY, *The New Guinea Villager. A Retrospect from 1964*, Melbourne <sup>1</sup>1972.
- LAMIN SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York 1989.
- HEINZ SCHÜTTE, *Koloniale Kontrolle und christliche Mission. Überlegungen zu gesellschaftlicher Transition in New Guinea*, Wien 1986.
- ROBERT MILLARD SMITH, *Conversion and Continuity. Response to Missionization in the Papua New Guinea Highlands*, Canberra 1981.
- PHILIP SNOW/STEFANIE WAINE, *The People from the Horizon. An illustrated history of the Europeans among the South Sea Islanders*, Singapore <sup>2</sup>1986.
- J. P. SUNDERLAND (Hg.), *Mission Life in the Islands of the Pacific, Being a Narrative of the Life and Labours of the Rev. A. Buzacott*, Suva Fiji 1985.
- ALAN R. TIPPETT, *Solomon Islands Christianity. A Study in Growth and Obstruction*, London 1967.
- ELSIE M. WEBSTER, *The Moon Man. A Biography of Nikolai Mikloucho-Maclay*, Melbourne 1984.
- ERICH WEINGÄRTNER/FREDERIC TRAUTMANN, *New Caledonia. Towards Kanak Independence. Reports of an Ecumenical Visit to New Caledonia 27 April – 11 May 1984*, Geneva 1984.
- DAVID WETHERELL, *Reluctant Mission. The Anglican Church in Papua New Guinea, 1891–1942*, St. Lucia 1977.
- DARRELL L. WHITEMAN, *Melanesians and Missionaries. An Ethnohistorical Study of Social and Religious Change in the Southwest Pacific*, Pasadena 1983.
- RONALD G. WILLIAMS, *The United Church in Papua New Guinea and the Solomon Islands. The Story of the Development of an Indigenous Church on the Occasion of the Centenary of the L.M.S. in Papua, 1872-1972*, Rabaul 1972.
- JAMES WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the Ship Duff*, Graz 1966.
- RALPH M. WILTGEN, *The Founding of the Roman-Catholic Church in Oceania 1825–1850*, Canberra 1979.
- PETER WORSLEY, *Die Posaune wird erschallen. »Cargo«-Kulte in Melanesien*, Frankfurt a. M. 1973.

## B. Sammelbände

- URS BITTERLI (Hg.), *Asien, Australien, Pazifik*, München 1981.
- RONALD GORDON CROCOMBE/AHMED ALI (Hg.), *Politics in Polynesia*, Suva Fiji 1983, Abk.: 1983A.
- DIES., *Politics in Micronesia*, Suva Fiji 1983, Abk.: 1983B.
- URSULA DEGENHARD, *Entdeckungs- und Forschungsreisen im Spiegel alter Bücher* (Katalog zur Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek im Rahmen des Gesamtprojektes »Exotische Welten Europäische Phantasien« in Stuttgart 1987) Bad Cannstadt 1987.
- GERNOT FUGMANN, *The Birth of an Indigenous Church. Letters, Reports and Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Goroka 1986.
- DERS. (Hg.), *Ethics and Development in Papua New Guinea*, Goroka 1986.
- INGRID HEERMANN (Hg.), *Mythos Tahiti: Südsee – Traum und Realität* (Katalog zur Ausstellung »Mythos Tahiti« im Rahmen des Gesamtprojektes »Exotische Welten Europäische Phantasien« in Stuttgart 1987) Berlin 1987.
- FRIEDRICH V. KROSIGK/GÜNTER RATH/WOLFGANG LEIDHOLD, *Südsee – Inselwelt im Umbruch. Einzelstaatlicher und regionaler Wandel im Südpazifik*, Erlangen 1988.
- MAURICE LEENHARDT, *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt–Berlin–Wien 1984 (Frz. Originalausgabe: Editions Gallimard Paris 1947).
- RONALD JAMES MAY (Hg.), *Micronationalist Movements in Papua New Guinea*, Canberra 1982.
- GERD STEIN (Hg.), *Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Der Reiz in amerikanischen Urwäldern, auf Südseeinseln oder im Orient ein zivilisationsfernes Leben zu führen*, Frankfurt a. M. 1984.
- HERWIG WAGNER/GERNOT FUGMANN/HERMANN JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, Erlangen 1989.

## C. Aufsätze

- THEODOR AHRENS, »Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission«, in: *ZMiss* 2, 1988, 94–110.
- DERS., »Randbemerkungen zur Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua-Neuguinea«, in: *ZMR* 73 (1989) 284–302, Abk.: 1989B.
- JOHN GARRETT, »Die Geschichte der Kirche im Pazifik«, in: *ThZ* 38 (1982) 399–417, Abk.: 1982C.
- DERS., »The Coups in Fiji: A Preliminary Social Analysis«, in: *CATALYST* XVIII/1 (1988) 1–15.
- STANLEY HAUERWAS, »Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen ›story‹«, in: H. G. ULRICH (Hg.), *Evangelische Ethik: Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München 1990, 338–381.

- PETER HEMPENSTALL, »Europäische Missionsgesellschaften und christlicher Einfluß in der deutschen Südsee: das Beispiel Neuguinea«, in: KLAUS J. BADE (Hg.), *Imperialismus und Kolonialmission, kaiserliches und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, 226–242.
- ERHARD KAMPHAUSEN/WERNER USTORF, »Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung«, in: *VF* 2 (1977) 2–52.
- JOHN MOMIS, »Momis replies to Griffin« (Word Publications), in: *The Times of Papua New Guinea*, Port Moresby October 18, 1990, 113, Abk.: 1990A.
- DERS., »A final reply – Momis to Griffin« (Word Publications), in: *The Times of Papua New Guinea*, Port Moresby November 1, 1990, 6, Abk.: 1990B.
- GAPENUO NGIZAKI, »Braune Fackelträger«, in: *Concordia*, Neuendettelsau Juli 1986, 18–33.
- N.N., *Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südseemissionen gegen die Verunglimpfung des Herrn Otto von Kotzebue in seiner Schrift »Neue Reise um die Welt«*, Basel 1832.
- HEINZ SCHÜTTE, »The Six Day War of 1978 in the Bismarck Archipelago«, in: *Journal of Pacific History* 24/1 (1989) 38–53.
- NONIE SHARP, »West Irian, East Timor – Papua New Guinea«, in: *Like the Shadow of an Eagle* (Victoria, s.a. 1–8), reprinted from *Arena* 61 (1982) 95–133.